
ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟΝ HABERMAS

ΚΑΝΑΚΗΣ ΛΕΛΕΔΑΚΗΣ

Το έργο του Habermas δεν χρειάζεται εισαγωγή. Μια θεωρία της γνώσης,¹ μια θεωρία του κοινωνικού, της υποκειμενικότητας και της νεωτερικότητας,² μια θεωρία ηθικής διαλόγου,³ μία θεωρία του νόμου και της δημοκρατίας,⁴ αλληλοδιαπλέκονται για να μας δώσουν μια τολμηρή θεωρητική σύνθεση που παρουσιάζεται σαν μια εναλλακτική και «καλύτερη» κατανόηση της νεωτερικότητας.⁵ Αντλώντας από ένα εκπληκτικό εύρος πηγών η σύνθεση αυτή, παρά τις αναπόφευκτες διαφοροποιήσεις μεταξύ αρχικών και μεταγενέστερων έργων, διατηρεί ένα μεγάλο βαθμό συνεκτικότητας και ομοιογέν-

-
1. Κύρια στα J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge: Polity Press, 1988 (1967) και *Knowledge and Human Interests*, Cambridge: Polity, 1987 (1968). [Η χρονολογία σε παρένθεση είναι αυτή της αρχικής έκδοσης. Οι αναφορές σε όλο το άρθρο είναι στην (σχεδόν πλήρη) αγγλική βιβλιογραφία του Χάμπερμας, καθώς και στις ελληνικές εκδόσεις των έργων του.]
 2. Από το πρώιμο *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge: Polity, 1989 (1962), στο *Legitimation Crisis*, Cambridge: Polity, 1976 (1973) και στο magnum opus του Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 τόμοι, Cambridge: Polity, 1987 (1981).
 3. Από το «What is Universal Pragmatics» (1976) που περιέχεται στη συλλογή *Communication and the Evolution of Society*, London: Heineman, 1975, στα πιο αναλυτικά «Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification» και «Moral Consciousness and Communicative Action», και τα δύο στο *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity, 1990 (1983).
 4. Το τελευταίο μεγάλο έργο του Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: Polity, 1996 (1992). Ελληνική μετάφραση, *Το πραγματικό και το ισχύον*, Αθήνα: Νέα Σύνορα, 1996.
 5. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity, 1987 (1985). Ελληνική μετάφραση, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993.

νειας και εντυπωσιάζει τόσο με το εύρος της όσο και με καινούργια στοιχεία που προσφέρει.

Αντίθετα με την έμφαση πολλών σύγχρονων προσεγγίσεων σε «μερικές» ή «τοπικές» θεωρίες και τη δυσπιστία ως προς μεγάλες θεωρητικές συνθέσεις, ο Habermas ακολουθεί σχεδόν μόνος⁶ το δύσκολο δρόμο της ένταξης επιμέρους θεωριών σε ένα σύνολο και την αλληλοδιάρθρωσή τους ώστε αυτό το σύνολο να είναι συνεκτικό. Αποδεικνύει έτσι έμπρακτα τόσο τη δυνατότητα μιας τέτοιας σύνθεσης, όσο και – με την αδιαμφισβήτητη έλξη που ασκεί και τις θετικές ή αρνητικές αντιδράσεις που προκαλεί – την αναγκαιότητά της. Παραμένει λοιπόν, όχι μόνο στις προθέσεις του αλλά και στον τρόπο που προσεγγίζει τα ερωτήματα, από τους λίγους πραγματικούς κληρονόμους της τόλμης και της αισιοδοξίας του Διαφωτισμού.

Ο όγκος της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας για το έργο του Habermas είναι εκπληκτικός.⁷ Το μεγαλύτερο μέρος της συζήτησης, ωστόσο, εστιάζεται στη θεωρία της διαλογικής ηθικής που προτείνει. Αν και η συζήτηση αυτή είναι ιδιαίτερα παραγωγική,⁸ καλύπτει ένα μέρος μόνο του θεωρητικού έργου του Habermas και κυρίως δεν κάνει σαφείς τις παραδοχές του για το κοινωνικό και το άτομο στην νεωτερικότητα, παραδοχές πάνω στις οποίες στηρίζεται και η θεωρία της ηθικής.

Σε ό,τι ακολουθεί επιδιώκεται, αντίστροφα, μια κριτική συζήτηση της θεωρίας του Habermas εστιασμένη στις θέσεις του για την κοινωνία, το άτομο και τη νεωτερικότητα με σκοπό την ανακατασκευή του επιχειρήματος, τον προσδιορισμό των παραδοχών που το στηρίζουν και την κριτική τοποθέτηση ως προς αυτές.

6. Ένα άλλο παράδειγμα, σε μικρότερη όμως κλίμακα, είναι το έργο του Κ. Καστοριάδη. Βλ. κύρια *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα: Ράππας, 1978. Το έργο του Ν. Luhmann είναι ακόμη πιο εκτεταμένο αν και πιο περιορισμένο θεματικά από τη σύνθεση του Habermas. Βλ. ενδεικτικά Ν. Luhmann, *Social Systems*, Stanford: SUP, 1995 (1984).

7. Βλ. ενδεικτικά R. Görtzen, «J Habermas: A Bibliography», στο D. Rasmussen, *Reading Habermas*, Oxford: Blackwell, 1990.

8. Βλ. για παράδειγμα S. Benhabib & F. Dallmayr (επιμ.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

Α. Οι βασικές θέσεις του Habermas

1. Η θεώρηση του κοινωνικού και της νεωτερικότητας⁹

Η θεωρία του Habermas για το κοινωνικό, που είναι ταυτόχρονα και μια θεωρία της νεωτερικότητας, βασίζεται στη χρήση δύο ζευγών κεντρικών εννοιών: το ένα ζεύγος αναφέρεται στις μορφές δράσης και το άλλο στην κοινωνία. Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ επικοινωνιακής και στρατηγικής δράσης και για την παράλληλη διάκριση μεταξύ βιόκοσμου και συστήματος.

Η διάκριση επικοινωνιακής/στρατηγικής δράσης λειτουργεί σε επίπεδο τυπικής πραγματολογίας (formal pragmatics), δηλαδή δεν κατηγοριοποιεί αναγκαστικά όλες τις εμπειρικές μορφές δράσης. Ενυπάρχει όμως πίσω από κάθε τέτοια εμπειρική κατηγοριοποίηση και εξαντλεί τα είδη δράσης ως προς τον προσανατολισμό τους.

Η επικοινωνιακή δράση αναφέρεται σε καταστάσεις κατά τις οποίες «οι πράξεις των δρώντων συντονίζονται μέσω ενεργημάτων επίτευξης κατανόησης»,¹⁰ ενώ η στρατηγική δράση αναφέρεται σε «πράξεις προσανατολισμένες σε επιτυχία μέσω εγωκεντρικών υπολογισμών». ¹¹ Έτσι, ανάλογα με το αν οι συμμετέχοντες υιοθετούν μια στάση «επιδίωξης επιτυχίας» ή μια στάση «επίτευξης κατανόησης», έχουμε στρατηγική ή επικοινωνιακή δράση.

Είναι προφανές ότι η γλώσσα και πιο συγκεκριμένα τα ομιλιακά ενεργήματα (speech acts) είναι το απαραίτητο μέσον για την επικοινωνιακή

9. Ο Habermas παρουσιάζει την πιο πλήρη και επεξεργασμένη θεωρία του για την κοινωνία και τη νεωτερικότητα στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*, και σε αυτή την παρουσίαση θα επικεντρωθούμε. Υπάρχει βέβαια μία συνέχεια και εξέλιξη της σκέψης του από προγενέστερα έργα (κύρια το *Legitimation Crisis*) την οποία απλώς θα επισημάνουμε (για μία γενική συζήτηση της εξέλιξης της σκέψης του Habermas, βλ. R. Bernstein, «Introduction» στο R. Bernstein (επιμ.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: Polity, 1985). Η ανακατασκευή της θεωρίας του Habermas που επιχειρείται εδώ δεν ακολουθεί αναγκαστικά τη σειρά με την οποία παρουσιάζει τις βασικές του έννοιες. Επιπλέον, προσπαθεί να τις παρουσιάσει σαν ένα σύνολο και όχι μέσω τη κριτικής διαφόρων θεωρητικών παραδόσεων, όπως παρουσιάζονται στην *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*.

10. J. Habermas, *Theory of Communicative Action*, τόμ. 1, σελ. 286. Στο εξής *TCA*.

11. *Ο.π.*, σελ. 285.

νωνιακή δράση. Χρησιμοποιώντας τη θεωρία του Austin για το ομιλιακά ενεργήματα, ο Habermas ορίζει την επικοινωνιακή δράση σαν «τις γλωσσικές αλληλοδράσεις κατά τις οποίες όλοι οι συμμετέχοντες επιδιώκουν εμφρατικούς (illocutionary) σκοπούς και μόνο τέτοιους, με τα συνεπαγόμενα ενδιάμεσα επικοινωνιακά ενεργήματα». ¹²

Η διάκριση του Austin είναι μεταξύ φρατικών (locutionary), εμφρατικών (illocutionary) και διεμφρατικών (perlocutionary) ομιλιακών ενεργημάτων. Μέσω των φρατικών ενεργημάτων ο ομιλητής εκφράζει καταστάσεις, λέει κάτι. Μέσω των εμφρατικών ενεργημάτων ο ομιλητής κάνει μία πράξη με το να λέει κάτι (πληροφορεί, διατάζει, προειδοποιεί, αναλαμβάνει κλπ.). Μέσω των διεμφρατικών ενεργημάτων ο ομιλητής επιφέρει ένα αποτέλεσμα πάνω στον ακροατή: πείθει εκπλήσσει, παραπλανά, αποθαρρύνει κλπ. ¹³ Στην επικοινωνιακή δράση όλοι οι συμμετέχοντες εναρμονίζουν τα επιμέρους σχέδια δράσης τους και έτσι επιδιώκουν τους εμφρατικούς σκοπούς τους χωρίς υστεροβουλία. ¹⁴ Η επίτευξη κατανόησης ενυπάρχει σε κάθε χρήση της γλώσσας. Μάλιστα για τον Habermas η χρήση της γλώσσας με αυτή την προοπτική αποτελεί τον «πρωταρχικό τρόπο χρήσης της γλώσσας». Άλλες χρήσεις της γλώσσας, πιο εργαλειακές, είναι «παρασιτικές» πάνω σε αυτόν τον πρωταρχικό τρόπο. ¹⁵

Το δεύτερο ζεύγος κεντρικών εννοιών που χρησιμοποιεί ο Habermas (που ισχύει κύρια για τις νεωτερικές κοινωνίες), η διάκριση βιόκοσμου/συστήματος, αρθρώνεται πάνω στη διάκριση των δύο μορφών δράσης. Ο βιόκοσμος αντιστοιχεί στην επικοινωνιακή δράση και αντιπροσωπεύεται από ένα «πολιτισμικά μεταδιδόμενο και γλωσσικά οργανωμένο “στοκ” ερμηνευτικών πλαισίων», ¹⁶ είναι πάντα συμβολικά δομημένος και αποτελεί το αναγκαίο πλαίσιο μέσα στο οποίο κάθε κοινωνική δράση λαμβάνει χώρα. Ο βιόκοσμος αποτελεί το δεδομένο υπόβαθρο αποδοχών και ικανοτήτων μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα η επικοινωνιακή δράση.

11. Ο.π., σελ. 285.

12. Ο.π., σελ. 295.

13. Ο.π., σελ. 289, και J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford: OUP, 1962.

14. TCA, I, σελ. 294.

15. Ο.π., σελ. 288.

16. TCA, II, σελ. 124.

Η έννοια του βιόκοσμου που χρῆσιμοποιεί ο Habermas αντλεί φανερά από την αντίστοιχη του A. Schutz και της φαινομενολογικής κοινωνιολογίας σαν ένα «στοκ» γνώσεων από το οποίο τα κοινωνικά άτομα αντλούν κατά την εκτέλεση των καθημερινών ενεργειών και το οποίο τα περιβάλλει. Ο Habermas όμως επεκτείνει και εμβαθύνει την έννοια. Στην περίπτωση των προνεωτερικών κοινωνιών ο βιόκοσμος ταυτίζεται με το κοινωνικό, περιλαμβάνοντας και τα δρώντα άτομα. Ο βιόκοσμος αποτελεί τον «ορίζοντα» μέσα στον οποίο τα επικοινωνιακά δρώντα άτομα ενεργούν. Δεν μπορούν να βγουν έξω από αυτόν, να τον δουν σαν «κάτι διυποκειμενικό». Οι δομές του βιόκοσμου «καθορίζουν τις μορφές διυποκειμενικότητας της δυνατής κατανόησης».¹⁷

Στην νεωτερικότητα ο βιόκοσμος διαφοροποιείται σε «προσωπικότητα», «κοινωνία» και «κουλτούρα». Η «κουλτούρα» αντιστοιχεί «στο “στοκ” της γνώσης που χρησιμοποιούν οι συμμετέχοντες σε διαδικασίες επικοινωνίας», η «κοινωνία» αντιστοιχεί στις «νομιμοποιημένες τάξεις πραγμάτων διαμέσου των οποίων οι συμμετέχοντες ρυθμίζουν την συμμετοχή τους σε κοινωνικές ομάδες και εξασφαλίζουν αλληλεγγύη», ενώ η «προσωπικότητα» αντιστοιχεί «στις ικανότητες που κάνουν ένα άτομο ικανό να ομιλεί και να δρα, και που του εξασφαλίζουν τη δυνατότητα να πάρει μέρος σε διαδικασίες επίτευξης κατανόησης και έτσι να επιβεβαιώνει την ταυτότητά του».¹⁸

Παράλληλα με τη διαφοροποίησή του ο βιόκοσμος εξορθολογικοποιείται. Ενώ στις παραδοσιακές κοινωνίες ένα πλαίσιο από εσωτερικοποιημένα κανονιστικά πλαίσια (νόρμες) καθοδηγεί και καθορίζει την επικοινωνιακή δράση, στις νεωτερικές οι δρώντες επιτυγχάνουν κατανόηση «βασισμένοι στις δικές τους ερμηνευτικές διεργασίες».¹⁹ Η ορθολογικοποίηση του βιόκοσμου έγκειται «στον απεγκλωβισμό του ορθολογικού δυναμικού που είναι ενσωματωμένο στην επικοινωνιακή δράση» με αποτέλεσμα «την ορθολογικοποίηση των απόψεων για τον κόσμο (world views), την καθολικοποίηση του νόμου και

17. Ο.π., σελ. 126.

18. Ο.π., σελ. 138.

19. Ο.π., σελ. 133.

της ηθικής και μια επιτάχυνση των διαδικασιών εξατομίκευσης».²⁰ Αντί για «κανονιστικά καθορισμένη συμφωνία», όπως στις παραδοσιακές κοινωνίες, στη νεωτερικότητα έχουμε μια «επικοινωνιακά επιτυγχανόμενη κατανόηση».²¹ Ο βιόκοσμος βασίζεται όλο και περισσότερο σε αυτήν την επικοινωνιακή κατανόηση παρά στην ακολούθηση κάποιων κανονιστικών πλαισίων και η κοινωνική ενσωμάτωση γίνεται όλο και περισσότερο μέσω γλωσσικών διαδικασιών συναίνεσης.²²

Ταυτόχρονα με τις παραπάνω διεργασίες, εσωτερικής διαφοροποίησης και εξορθολογικοποίησης του βιόκοσμου, δημιουργούνται και λειτουργικά υποσυστήματα που διαφοροποιούνται τόσο μεταξύ τους όσο και από τον βιόκοσμο.²³ Τα υποσυστήματα αυτά αντιστοιχούν σε διαδικασίες υλικής αναπαραγωγής της κοινωνίας (οικονομία, γραφειοκρατικός διοικητικός μηχανισμός) και βασίζονται σε δράση στρατηγικού τύπου η οποία συντονίζεται όχι πια από τη γλώσσα αλλά από εξωγλωσσικά μέσα συντονισμού και καθοδήγησης (*steering media* – ηνιοχητικά μέσα). Τέτοια μέσα είναι το χρήμα (για την οικονομία) και η ισχύς (*power* – για το γραφειοκρατικό μηχανισμό): «μέσα όπως το χρήμα και η ισχύς κωδικοποιούν μια ορθολογική ως προς τον σκοπό στάση ως προς υπολογίσιμες ποσότητες αξίας και γίνεται έτσι δυνατό να έχουν γενικευμένα και στρατηγική ισχύ στις αποφάσεις των άλλων συμμετεχόντων, παρακάμπτοντας διαδικασίες επικοινωνιακής συναίνεσης».²⁴

Ο βιόκοσμος ωστόσο παραμένει το ύποσυστημα που ορίζει τη μορφή του κοινωνικού συστήματος σαν σύνολο,²⁵ αλλά «υποβαθμίζεται σε συστημικό περιβάλλον για τα υποσυστήματα αυτά που διαφοροποιούνται και τα οποία μπορούν να γίνουν ανεξάρτητα».²⁶ Οι συμβολικές δομές του ίδιου του βιόκοσμου εξακολουθούν να αναπαράγονται «μόνο μέσω του βασικού μέσου που είναι η επικοινωνιακή δράση: συστήματα δράσης σχετικά με πολιτισμική (*cultural*) αναπα-

20. *Ο.π.*, σελ. 46.

21. *TCA*, I, σελ. 70.

22. *TCA*, II, σελ. 180.

23. *Ο.π.*, σελ. 153.

24. *Ο.π.*, σελ. 183.

25. *Ο.π.*, σελ. 154.

26. *Ο.π.*, σελ. 183.

ραγωγή, κοινωνική ενσωμάτωση και κοινωνικοποίηση παραμένουν δεμένα στις δομές του βιόκοσμου και της απλής γλώσσας».²⁷

Έτσι, ενώ από τη μια πλευρά έχουμε αυξημένη έμφαση σε ορθολογικοποιημένες διαδικασίες συναίνεσης μέσα στον ίδιο τον βιόκοσμο, από την άλλη έχουμε «συστημικούς μηχανισμούς που σχηματίζουν τις δικές τους κοινωνικές δομές ανεξάρτητες από κανονιστικά πλαίσια, οι οποίοι αποχωρίζονται από τον βιόκοσμο».²⁸

Υπάρχει όμως και το φαινόμενο εισχώρησης «μορφών οικονομικής και διοικητικής ορθολογικότητας σε πεδία δράσης που αντιστέκονται στο να μετατραπούν στα μέσα του χρήματος και της ισχύος γιατί είναι εξειδικευμένα σε πολιτισμική αναπαραγωγή, κοινωνική ενσωμάτωση και ανατροφή των παιδιών».²⁹ Συστηματικές μορφές δράσης δηλαδή εισχωρούν στο πεδίο επικοινωνιακής δράσης του βιόκοσμου. Ο Habermas ονομάζει αυτή τη διαδικασία εσωτερική αποικιοποίηση του βιόκοσμου και τη θεωρεί έναν από τους βασικούς κινδύνους που ελλοχεύουν στη νεωτερικότητα.

Η έννοια της αποικιοποίησης του βιόκοσμου συμπεριλαμβάνει, σε ένα πιο πλήρες θεωρητικό σχήμα, τις κριτικές που έχουν διατυπωθεί για τη νεωτερικότητα, από την απώλεια νοήματος και ελευθερίας που επισημαίνει ο Weber ως τη μαρξιστική κριτική της «πραγμοποίησης» του Lukács και την κριτική της εργαλειακής ορθολογικότητας των Horkheimer και Adorno.³⁰ Παράλληλα όμως η νεωτερικότητα περιλαμβάνει και την ορθολογικοποίηση του βιόκοσμου, άρα και μια αυ-

27. *Ό.π.*, σελ. 261.

28. *Ό.π.*, σελ. 185. Ο Habermas χρησιμοποιεί μία αρχική μορφή της διάκρισης σύστημα-βιόκοσμος σε προγενέστερη δουλειά του (Habermas, *Legitimation Crisis*, *ό.π.*). Εδώ, κάτω από την επίδραση του μαρξιστικού μοντέλου, θεωρεί ότι υπάρχουν τρία συστημικά επίπεδα στην κοινωνία: το οικονομικό, το πολιτικό-διοικητικό, και το κοινωνικό-πολιτιστικό. Το τελευταίο έχει σαν ρόλο τη νομιμοποίηση και την παραγωγή κινήτρων που να στηρίζουν το πολιτικό επίπεδο που με τη σειρά του στηρίζει το οικονομικό. Είναι προφανές ότι στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης* το κοινωνικό-πολιτιστικό σύστημα υποκαθίσταται από τον βιόκοσμο που επιτελεί τις ίδιες λειτουργίες, ενώ θεωρείται ότι αποτελεί ποιοτικά διαφορετική κατηγορία. Παράλληλα, η σχέση καθορισμού μεταξύ των δύο άλλων συστημάτων καταργείται. Το οικονομικό δεν καθορίζει πια το πολιτικό και η διάκρισή τους από τον βιόκοσμο γίνεται κύρια μέσω των μη γλωσσικών ηνιοχητικών μέσων που χρησιμοποιούν (χρήμα, ισχύς).

29. *TCA*, II, σελ. 330.

30. *Ό.π.*, σελ. 355.

ξανόμενη επικοινωνιακή διαφάνεια που δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως μία μη αντιστρέψιμη και θετική εξέλιξη.

Άρα το θεωρητικό σχήμα του Habermas επιτρέπει, όπως τονίζει ο ίδιος, μια θεώρηση της νεωτερικότητας όχι ως μονοδιάστατα αρνητικής αλλά ως εμπριέχουσας και θετικά στοιχεία. Εδώ υπονοείται, χωρίς να εκφράζεται ρητά από τον Habermas, ότι ενυπάρχει η –δυναμική– πιθανότητα αναστροφής των αρνητικών φαινομένων που η αποσύνδεση συστήματος-βιόκοσμου και τα φαινόμενα αποικιοποίησης του βιόκοσμου δημιουργούν, πολύ περισσότερο δεδομένου ότι ο βιόκοσμος εξακολουθεί να αποτελεί το συνδετικό υποσύστημα για το σύνολο του κοινωνικού συστήματος.

Σε μεταγενέστερη δουλειά του ο Habermas επικεντρώνεται στην ανάλυση του πολιτικοοικονομικού πλαισίου της σύγχρονης αστικής δημοκρατίας με σκοπό να δείξει ακριβώς ότι τα λειτουργικά υποσυστήματα της διοικητικής γραφειοκρατίας και των νομικών διαδικασιών δεν μπορούν να λειτουργήσουν ανεξάρτητα και χωρίς να αναφέρονται τελικά στις δημοκρατικές διαδικασίες της «διαμόρφωσης γνώμων και θελήσεων» της δημόσιας σφαίρας.³¹ Η επικοινωνιακή δράση του ορθολογικοποιημένου βιόκοσμου και συγκεκριμένα αυτού που ο Habermas ονομάζει δημόσια σφαίρα αποτελεί ένα βασικό στοιχείο του σύγχρονου πολιτικού συστήματος, παράλληλα με οποιεσδήποτε συστημικές δράσεις που βασίζονται σε εξωγλωσσικά ηνιοχητικά μέσα: «Το συνταγματικά δομημένο πολιτικό σύστημα είναι εσωτερικά διαφοροποιημένο σε σφαίρες διοικητικής και επικοινωνιακής ισχύος και παραμένει ανοιχτό στον βιόκοσμο. Για θεσμοθετημένη διαμόρφωση γνώμης και θέλησης, βασίζεται σε εφόδια που προέρχονται από τα ανεπίσημα πλαίσια επικοινωνίας που βρίσκονται στη δημόσια σφαίρα, στην κοινωνία των πολιτών και σε σφαίρες της ιδιωτικής ζωής. Με άλλα λόγια, το σύστημα πολιτικής δράσης είναι βασισμένο σε πλαίσια βιόκοσμου».³² Άρα η δυνατότητα ελέγχου των συστημικών τάσεων ενυπάρχει στο πολιτικό σύστημα ακριβώς λόγω της στήριξής του, έστω και μερικά, στον βιόκοσμο.

Ο Habermas διατηρεί, λοιπόν, μέσα στην διάγνωσή του της νεωτε-

31. Habermas, *Between Facts and Norms*, ό.π., κύρια κεφ. 8.

32. Ό.π., σελ. 352.

ρικότητας μια σαφή αισιοδοξία που, αν και δεν συνδέεται με άμεσες προτάσεις για αντιστροφή των αρνητικών φαινομένων της νεωτερικότητας, αναφέρεται άμεσα στη δυνατότητα πραγματοποίησης του «εσωγενούς στόχου της ανθρώπινης επικοινωνίας», την επίτευξη κατανόησης.

Μάλιστα αναλύει τις συνθήκες που καθιστούν μία δράση αυστηρά επικοινωνιακή, προσανατολισμένη αποκλειστικά στην επίτευξη κατανόησης. Πρόκειται για την «ιδανική κατάσταση λόγου» (*ideal speech situation*), όπως παρουσιάζεται σε προγενέστερα έργα από την *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*³³ ή για «τις καθολικές και αναγκαίες επικοινωνιακές προϋποθέσεις του επιχειρηματικού λόγου» όπως τις ορίζει στην τελευταία του δουλειά προσανατολισμένη στην επεξεργασία μιας θεωρίας της ηθικής³⁴. Μια τέτοια καθαρή μορφή επικοινωνιακή δράσης μπορεί να αποτελέσει, για τον Habermas, τη βάση για μια καθολική θεωρία της ηθικής που ονομάζει «ηθική του διαλόγου» (*discourse ethics*). Η βασική θέση της ηθικής αυτής (D) έγκειται στο να θεωρούνται έγκυρα «μόνο τα κανονιστικά πλαίσια που έχουν (ή θα μπορούσαν να έχουν) την έγκριση όλων των εμπλεκόμενων με την ιδιότητά τους ως συμμετεχόντων σε έναν πρακτικό διάλογο».³⁵

Η αρχή αυτή ισχύει σαν θεμελιωτική αρχή και για τους νόμους και υπονοείται σαν καθοδηγητική αρχή του δημοκρατικού πολιτεύματος, γιατί «βρίσκεται σε τέτοιο επίπεδο αφαίρεσης που είναι ουδέτερη ως προς την ηθική ή τον νόμο, γιατί αναφέρεται γενικά σε κανονιστικά πλαίσια δράσης».³⁶ Έτσι, αποτελεί τη βάση ταυτόχρονα και για μία θεωρία του νόμου και της δημοκρατίας.

33. Habermas, «What is Universal Pragmatics», *ό.π.*

34. Habermas, «Discourse Ethics», *ό.π.*

35. *Ό.π.*, σελ. 93. Η ιδέα της μη παραμορφωμένης επικοινωνίας, ως κριτήριο ύπαρξης ενός απελευθερωτικού διαφέροντος, άρα και η δυνατότητα μιας πλήρους μη παραμορφωμένης επικοινωνιακής κατάστασης, υπάρχει στον Habermas ήδη από το *Knowledge and Human Interests*. Η επικοινωνιακή δράση και η ηθική του διαλόγου αποτελούν απλά παραπέρα επεξεργασία της βασικής αυτής ιδέας, πράγμα που δείχνει την εσωτερική συνέχεια της σκέψης του Habermas.

36. Habermas, *Between Facts and Norms*, *ό.π.*, σελ. 107.

2. Η θεώρηση του υποκειμένου

Ο Habermas παρουσιάζει μία ρητή θεωρία για το άτομο και την κατασκευή του εαυτού (πέρα από τις παραδοχές που εμπεριέχονται στην κατηγοριοποίηση της δράσης που δέχεται) κύρια για να θεμελιώσει: (1) τη σημασία της διυποκειμενικής γλωσσικής επικοινωνίας για την κατασκευή του εαυτού, και (2) την εμφάνιση μιας ιδιαίτερης μορφής ταυτότητας στην νεωτερικότητα που αντιστοιχεί στη διαφοροποίηση της προσωπικότητας από τον βιόκοσμο και καθίσταται αναγκαία από – ενώ ταυτόχρονα υποστηρίζει – την ορθολογικοποίηση του βιόκοσμου. Έτσι, η θεωρία του δεν καλύπτει όλες τις πλευρές διαμόρφωσης του υποκειμένου ούτε αναφέρεται άμεσα στις μη επικοινωνιακές μορφές δράσης.

Ο Habermas αντλεί κύρια από τη θεωρία του G.H. Mead για τον κοινωνικό εαυτό, ενώ χρησιμοποιεί παράλληλα και τα στάδια ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης του L. Kohlberg καθώς και τη θεωρία διαφοροποίησης κατά τη μετάβαση από παραδοσιακές σε νεωτερικές κοινωνίες του Durkheim.³⁷

Η θεωρία του Mead, που τονίζει τον κεντρικό ρόλο της επικοινωνίας με τον άλλο στη διαμόρφωση του κοινωνικού εαυτού, είναι βασική για τον Habermas. Δέχεται ότι «ο εαυτός... είναι ουσιαστικά μια κοινωνική δομή και εμφανίζεται μέσα (από) κοινωνικές εμπειρίες»³⁸ και ότι, σε μια φυλογενετική προοπτική, «το εξωγλωσσικό πλαίσιο συμπεριφορών προδιαθέσεων και σχημάτων με έναν ορισμένο τρόπο διαπερνάται από τη γλώσσα, δηλαδή αναδομείται συμβολικά».³⁹ Η γλώσσα είναι το μέσον που μεταβιβάζει το κοινωνικό νόημα (meaning), που το ίδιο είναι μια ιδιότητα του συστήματος.⁴⁰

37. Εκτός από τις σχετικές αναφορές στον δεύτερο τόμο της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης*, κεντρικά κείμενα είναι τα «Moral Development and Ego Identity» (1976) στο *Communication and the Evolution of Society*, ό.π., και «Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity» (1988) στο *Post-Metaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge: Polity, 1992.

38. J.H. Mead, *Mind Self and Society*, Chicago: C.U.P., 1934, σ. 140· και TCA, II, σ. 40.

39. TCA, II, σελ. 24.

40. Ό.π., σελ. 7.

Μέσω της αλληλεπίδρασης με τον «άλλο» σταδιακά δημιουργείται ο κοινωνικός εαυτός: το αναπτυσσόμενο παιδί μαθαίνει να καταλαβαίνει τη συμπεριφορά του από την προοπτική του άλλου και, συγκεκριμένα, «στο φως της ερμηνευτικής συμπεριφορικής αντίδρασης του άλλου».⁴¹ Σταδιακά αυτή η κατανόηση επεκτείνεται στην ενσωμάτωση ρόλων και «ένας νέος αναστοχαστικός φορέας δημιουργείται, διαμέσου του οποίου το εγώ κάνει τις συμπεριφορικές προσδοκίες των άλλων δικές του».⁴² Έτσι δημιουργείται το «εμέ» (me) που αντιπροσωπεύει τον «γενικευμένο άλλο» και αποτελεί τη βάση της κοινωνικής ταυτότητας. Παράλληλα όμως ο Mead διακρίνει και έναν άλλον παράγοντα μέσα στον «εαυτό», το «εγώ» (I) το οποίο αντιστοιχεί σε μία αυθόρμητη έκφραση, στην αδυναμία πλήρους καθορισμού του εαυτού από το κοινωνικό. Ο Habermas τονίζει την αμφισημία της έννοιας του εγώ στον Mead: «Το εγώ εμφανίζεται από τη μια πλευρά σαν η πίεση προκοινωνικών, φυσικών παρορμήσεων και από την άλλη σαν η παρόρμηση της δημιουργικής φαντασίας».⁴³

Η θεωρία του Mead συνδυάζεται με αυτή του Durkheim με σκοπό να διαφοροποιηθούν οι διαδικασίες δημιουργίας του κοινωνικού εαυτού στις παραδοσιακές και στις νεωτερικές κοινωνίες. Το «εμέ» θεωρείται ότι αντιστοιχεί στην έννοια της «συλλογικής συνείδησης» του Durkheim, αλλά μόνο για τις παραδοσιακές κοινωνίες, οι οποίες σχηματίζουν μια συλλογική ταυτότητα με «τη μορφή μιας κανονιστικής συναίνεσης που κατασκευάζεται διαμέσου θρησκευτικών συμβόλου και ερμηνεύεται μέσω της σημαντικής του ιερού».⁴⁴ Το «εμέ» σε αυτές τις κοινωνίες είναι «προγλωσσικό, βασισμένο μόνο σε σύμβολα και όχι σε γραμματικά διαφοροποιημένο λόγο».⁴⁵

Οι νεωτερικές κοινωνίες διακρίνονται ακριβώς από τη χρήση γραμματικά διαφοροποιημένου λόγου. Αυτό οδηγεί σε τάσεις εξατομίκευσης και, παράλληλα, στη μετάβαση από «συμβολικά μεσολαβούμενη σε κανονιστικά καθοδηγούμενη αλληλόδραση»,⁴⁶ από τη «συλ-

41. «Individuation through Socialization», *ό.π.*, σελ. 176.

42. *Ό.π.*, σελ. 179.

43. *Ό.π.*, σελ. 180.

44. TCA, II, σελ. 53.

45. *Ό.π.*, σελ. 46.

46. *Ό.π.*, σελ. 60.

λογική συνείδηση που είναι βασισμένη στη θρησκεία, στη δεσμευτική δύναμη αξιώσεων εγκυρότητας που μπορούν να υποστούν κριτική (critisizable validity claims)». ⁴⁷

Η εξατομίκευση εκφράζεται τόσο με τη διαφοροποίηση μοναδικών ταυτοτήτων όσο και με την αύξηση της προσωπικής αυτονομίας. ⁴⁸ Ο Habermas τονίζει ότι η εξατομίκευση αυτή δεν αναφέρεται μόνο στην αποδέσμευση από παραδοσιακούς θεσμούς (detraditionalization) και στη δημιουργία ατομικότητας (singularization) αλλά στην εξατομίκευση με αυστηρή έννοια (individuation) που υπονοεί και ένα βαθμό αυτονομίας. ⁴⁹ Με αυτή τη διευρυμένη έννοια η εξατομίκευση αντιστοιχεί σε μια νέα, «μετασυμβατική ταυτότητα του εγώ και επιβάλλεται από τις απαιτήσεις αυτονομίας του εξορθολογικοποιημένου βιόκοσμου». ⁵⁰

Η μετασυμβατική ταυτότητα του εγώ «σταθεροποιείται στην αναμονή συμμετρικών σχέσεων μη επιβαλλόμενης αμοιβαίας αναγνώρισης» ⁵¹ και αντιστοιχεί στη «δεσμευτική δύναμη αξιώσεων εγκυρότητας». Η έννοια της μετασυμβατικής ταυτότητας προέρχεται από το «μετασυμβατικό στάδιο ηθικής συνείδησης» του Kohlberg ⁵² και αντιστοιχεί σε αυτό. Η μετασυμβατική ταυτότητα βασίζεται αποκλειστικά στα αυθόρμητα και αυτόνομα στοιχεία της ψυχής, στο «εγώ», και όχι πια, όπως στη θεωρία του Mead, στο «εμέ». Η συλλογική συνείδηση του Durkheim δεν έχει θέση στις νεωτερικές κοινωνίες, στις οποίες το «εμέ» αποσυντίθεται: «Προηγουμένως το «εμέ» θεωρείτο ότι ενσωμάτωνε ένα αυθόρμητο δρων «εγώ». Τώρα ωστόσο η αναμενόμενη εγκαθίδρυση σχέσεων αλληλόδρασης σε ένα κύκλο συνομιλητών αποδίδεται στο ίδιο το «εγώ». ⁵³

Έτσι, στον ορθολογικοποιημένο βιόκοσμο, «η συνέχιση των παραδόσεων, η διατήρηση των νομιμοποιημένων τάξεων εξαρτώνται όλο και περισσότερο από προσανατολισμούς που αναφέρονται, όταν

47. *Ο.π.*, σελ. 77.

48. «Individuation through Socialization», *ό.π.*, σελ. 185.

49. *Ο.π.*, σελ. 196.

50. *Ο.π.*, σελ. 197.

51. *Ο.π.*, σελ. 188.

52. Habermas, «Moral Development and Ego Identity», *ό.π.*, σελ. 80.

53. «Individuation through Socialization», *ό.π.*, σελ. 187.

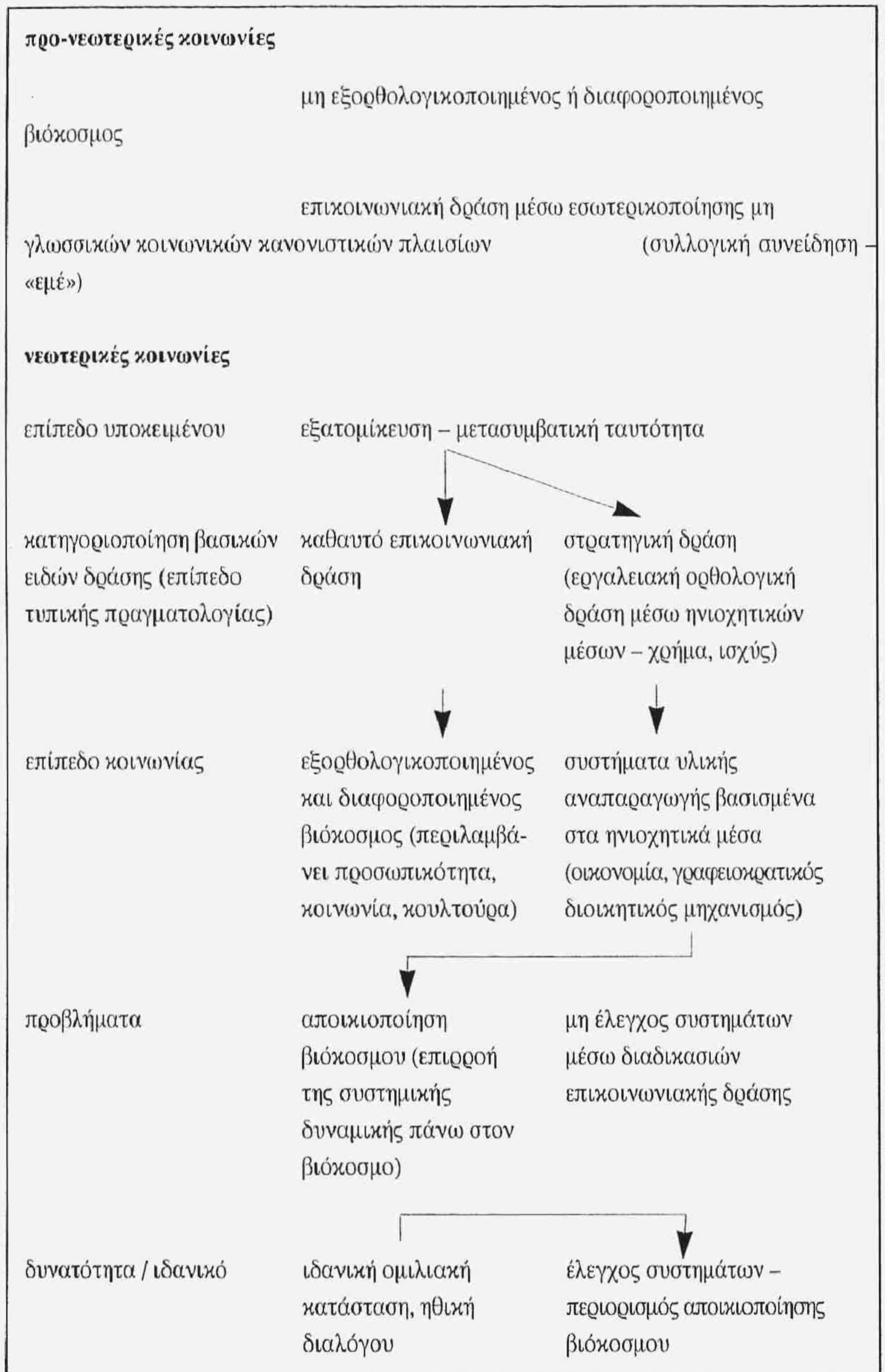
προβληματοποιούνται, σε ναι/όχι θέσεις πάνω σε αξιώσεις εγκυρότητας που μπορεί να υποστούν κριτική». ⁵⁴ Όσο για τη σφαίρα των συναισθημάτων και των κινήτρων, αναγνωρίζεται η σημασία της, αλλά θεωρείται ότι ακολουθεί προκαθορισμένα στάδια ανάπτυξης που αντιστοιχούν και υποστηρίζουν τα στάδια ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης ⁵⁵ άρα και της ταυτότητας. Μόνο όταν υπάρχει διάσταση μεταξύ των επιπέδων ανάπτυξης των δύο πλευρών μπορεί να δημιουργηθούν προβλήματα.

Η χρήση, επομένως, των θεωριών του Mead και του Durkheim από τον Habermas είναι εκλεκτική. Δέχεται το βασικό σχήμα του Mead, αλλά το διασπά. Θεωρεί ότι το «εμέ» αντιστοιχεί σε συμβολική αλλά μη γλωσσική ενσωμάτωση κανονιστικών πλαισίων στις παραδοσιακές κοινωνίες (αντιστοιχώντας το στη «συλλογική συνείδηση» του Durkheim). Στις νεωτερικές κοινωνίες το «εμέ» αποσυντίθεται και εμφανίζεται η μετασυμβατική, αυτόνομη, μορφή ταυτότητας (βασισμένη στο «εγώ» του Mead και μόνο σε αυτό, και αντίστοιχη με το μετασυμβατικό στάδιο ηθικής συνείδησης του Kohlberg). Η ταυτότητα αυτή αντιστοιχεί στον εξορθολογικοποιημένο βίοκοσμο και στην επιδίωξη αμοιβαίας κατανόησης που τον χαρακτηρίζει.

Στα παραπάνω έχουμε, σε γενικές γραμμές, τις βασικές θέσεις του Habermas για την κοινωνία και το υποκείμενο στις δύο μεγάλες κατηγορίες κοινωνιών που διακρίνει: τις παραδοσιακές και τις νεωτερικές. Πρόκειται αναντίρροπα για μια εντυπωσιακή σύνθεση που συνδυάζει μια θεωρία του ατόμου και του κοινωνικού και μια διάγνωση της νεωτερικότητας ικανή να διακρίνει τόσο θετικά όσο και αρνητικά στοιχεία. Επιπλέον υπάρχει, αν και όχι ρητά διατυπωμένη, η προοπτική για την υπέρβαση των αρνητικών στοιχείων της νεωτερικότητας. Η προοπτική αυτή, βασισμένη στην κεντρική έννοια της επικοινωνιακής δράσης, προσφέρει επίσης και τη βάση για μια καθολική, αν και διαδικαστική, ηθική που ο Habermas ονομάζει ηθική του διαλόγου. Σχηματικά, η θέση του Habermas μπορεί να παρασταθεί ως:

54. TCA, II, σελ. 107.

55. «Moral Development», ό.π., σελ. 91.



Ο μεγάλος βαθμός ομοιογένειας που διέπει το θεωρητικό κατασκευάσμα του Habermas, η εγκυρότητα και βαθύτητα των διαγνώσεών του, η θεμελίωση της προοπτικής και της ηθικής του σε ενυπάρχοντα στοιχεία της νεωτερικότητας και όχι σε a priori παραδοχές, φαίνεται να κάνουν τη χαμπερμασιανή θέση ένα σημείο αναφοράς για κάθε συζήτηση αυτών των θεμάτων.

Ωστόσο, οι θέσεις αυτές εμπεριέχουν και σημεία που εγείρουν ερωτηματικά και αντιρρήσεις. Σε ό,τι ακολουθεί θα εξετάσουμε διαδοχικά τη θεώρηση του υποκειμένου και των κατηγοριών δράσης, τη θεώρηση του κοινωνικού, της γλώσσας και τη διάκριση βιόκοσμου-συστήματος, και τη θεώρηση των μεταβολών που συνοδεύουν την νεωτερικότητα πρώτου συζητήσουμε κριτικά το συνολικό θεωρητικό σχήμα που προτείνει ο Habermas.

B. Κριτική τοποθέτηση

1. Θεωρία υποκειμένου – κατηγορίες δράσης

Η θεωρία του υποκειμένου που προσφέρει ο Habermas έχει σαν σκοπό κύρια να ενισχύει τη θεωρία του κοινωνικού και των κατηγοριών δράσης που προτείνει και ιδιαίτερα τη διαφοροποίηση μεταξύ προνεωτερικών και νεωτερικών κοινωνιών. Έχει, με άλλα λόγια, δευτερεύοντα και υποστηρικτικό ρόλο και ο Habermas περιορίζεται στην παρουσίαση των βασικών της γραμμών μόνο. Ωστόσο, δεν παύει να αποτελεί ένα κεντρικό στοιχείο του θεωρητικού οικοδομήματος του Habermas και σαν τέτοιο πρέπει να αναλυθεί. Επιπλέον, πέρα από τη ρητή θεωρία του υποκειμένου στη θεωρία του Habermas, ενυπάρχουν και άρρητες παραδοχές για το άτομο, ιδιαίτερα στην κατηγοριοποίηση των δυνατών μορφών δράσης καθώς και στη δυνατότητα μιας ηθικής του διαλόγου, παραδοχές οι οποίες πρέπει να συζητηθούν.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η βασική θέση του Habermas ως προς το υποκείμενο, η οποία αναγνωρίζεται άμεσα ή έμμεσα σε κεντρικά στοιχεία της θεωρίας του, έγκειται στην παραδοχή ότι το κοινωνικό άτομο μπορεί να θεωρηθεί ως μη εμπεριέχον κοινωνικούς κα-

θορισμούς εσωτερικοποιημένους στην ίδια την κατασκευή του. Το δρων υποκείμενο είναι, επομένως, σχετικά αυτόνομο και εξωγενές ως προς το κοινωνικό. Αυτή η αυτονομία υπονοείται στην κατηγοριοποίηση της δράσης που προτείνει ο Habermas, αποτελεί ένα κύριο χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας με τη μορφή της μετασυμβατικής ταυτότητας και είναι από τις προϋποθέσεις για μια κατάσταση καθαρής επικοινωνιακής δράσης ή για τη διαλογική ηθική. Μία τέτοια θέση όμως αντιμετωπίζει σοβαρά προβλήματα τα οποία εν μέρει ή έμμεσα δέχεται ο ίδιος ο Habermas.

1. Ο Habermas, όπως αναφέρθηκε, διακρίνει δύο κατηγορίες δράσης: την επικοινωνιακή, προσανατολισμένη στην επίτευξη κατανόησης και τη στρατηγική, προσανατολισμένη στην «επιτυχία». Θεωρεί ότι η κατηγοριοποίηση αυτή είναι, σε επίπεδο τυπικής πραγματολογίας, εξαντλητική ως προς τις πιθανές μορφές κοινωνικής δράσης. Είναι φανερό όμως ότι η κατηγοριοποίηση είναι ελλιπής, ακόμη και στο επίπεδο αφαίρεσης που την θέτει ο Habermas. Δεν περιλαμβάνει, για παράδειγμα, μη συνειδητές μορφές δράσης, ενσωματωμένες σε πλαίσια κοινωνικών πρακτικών που το άτομο εκτελεί μη συνειδητά (unreflectively) και οι οποίες μπορεί να έχουν αλλά και να μην έχουν επικοινωνιακή ή στρατηγική προοπτική.

Ο Habermas αναγνωρίζει ότι υπάρχουν και μη συνειδητές μορφές δράσης αλλά θεωρεί ότι πρόκειται για περιπτώσεις «συγκαλυμμένης στρατηγικής δράσης» κατά την οποία η επιδίωξη επιτυχίας είναι «μη συνειδητή» και πηγάζει από την απώθηση συγκρούσεων στο ασυνείδητο.⁵⁶ Αυτή η περίπτωση καλύπτει για τον Habermas όλες τις μη συνειδητές μορφές δράσης. Ωστόσο δε μπορούμε να θεωρήσουμε «στρατηγική» μια δράση για την οποία η επιδίωξη επιτυχίας δεν τίθεται ως συνειδητή επιλογή από το ίδιο το δρων υποκείμενο. Ποιος κρίνει, σε μια τέτοια περίπτωση, ότι η δράση είναι στρατηγική; Η κατηγοριοποίηση του Habermas βασίζεται στον προσανατολισμό της δράσης, που καθορίζεται την ίδια τη στιγμή της δράσης και όχι αναδρομικά ούτε σε σχέση με το αποτέλεσμα της. Η ύπαρξη μη συνειδητής δράσης αυτόματα ανάγει σε μορφές δράσης που δεν καλύπτονται από την

56. TCA, I, σσ. 332-333.

επικοινωνιακή/ στρατηγική κατάταξη. Πρόκειται για τις μορφές δράσης που ο Βέμπερ χαρακτηρίζει συναισθηματικές ή παραδοσιακές γιατί δεν μπορεί να τις θεωρήσει σαν ορθολογικές (είτε ως προς τα μέσα είτε ως προς τον σκοπό). Ο Habermas ξεκινά από την ταξινόμηση του Weber, αλλά παραγνωρίζει – βασισμένος στην ερμηνεία του Schluchter – ακριβώς αυτή τη διάσταση, θεωρώντας ότι όλες οι μορφές δράσης που αναγνωρίζει ο Weber απλά εκφράζουν βαθμίδες ορθολογικότητας.⁵⁷ Στην πραγματικότητα όμως η ταξινόμηση του Habermas δεν ανασκευάζει, όπως θεωρεί ο ίδιος, αυτήν του Weber αλλά απλά παραλείπει κάποιους τύπους δράσης.

Η παράλειψη αυτή δεν είναι τυχαία. Οι τύποι δράσης που παραλείπονται – μη συνειδητή δράση, ή οι βεμπεριανές κατηγορίες μη ορθολογικής δράσης – ανάγουν ακριβώς σε κοινωνικούς καθορισμούς εσωτερικοποιημένους στο άτομο. Για να υπάρξουν αυτοί οι τύποι δράσης, αφού δεν βασίζονται σε μια συνειδητή επιλογή του ατόμου, πρέπει να πηγάζουν από κάποιες εσωτερικοποιημένες κοινωνικές παρορμήσεις, κάποιους κοινωνικούς καθορισμούς, που αποτελούν μέρος της κατασκευής του υποκειμένου. Ανάγουν δηλαδή σε μια θεώρηση του υποκειμένου όχι ως εξωγενούς και ανεξάρτητου από κοινωνικούς καθορισμούς, αλλά ως καθοριζόμενου από τέτοιες επιρροές που εμπεριέχονται στην «κατασκευή» του. Είναι ακριβώς η αποδοχή μιας τέτοιας δυνατότητας, της ύπαρξης δηλαδή εσωτερικοποιημένων κοινωνικών καθορισμών – και άρα μιας περιορισμένης ή μη υπάρχουσας αυτονομίας – που θέλει να αποφύγει ο Habermas. Το γεγονός ότι θεωρεί την κατηγοριοποίηση της δράσης που προτείνει εξαντλητική ως προς τις πιθανές μορφές κοινωνικής δράσης καθοδηγείται από την επιθυμία του να θεωρεί το υποκείμενο πάντα ως σχετικά αυτόνομο.

Αυτό όμως επιτυγχάνεται σε βάρος μιας πλήρους και ικανοποιητικής κατηγοριοποίησης των δυνατών μορφών κοινωνικής δράσης. Η κατηγοριοποίηση του Habermas όχι μόνο δεν αποτελεί μια εξέλιξη αυτής του Weber, αλλά αποκλείει αυθαίρετα ολόκληρες κατηγορίες δράσης.

57. Ο.π., σελ. 282.

2. Στην καθαυτό θεωρία του για το υποκείμενο, ο Habermas υπαχωρεί εν μέρει από την υπόρρητη παραδοχή πίσω από την κατηγοριοποίηση της δράσης που προτείνει. Δεν υποστηρίζει πια γενικά ότι δεν υπάρχουν εσωτερικοποιημένοι κοινωνικοί καθορισμοί που καθορίζουν και καθοδηγούν τη δράση, αλλά θεωρεί ότι αυτό αποτελεί ένα ειδικό – και κύριο – χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας.

Ο Habermas δέχεται ότι στις παραδοσιακές κοινωνίες η κοινωνική δράση καθοδηγείται και καθορίζεται από εσωτερικευμένα συμβολικά κανονιστικά πλαίσια (που αντιστοιχούν στη «συλλογική συνείδηση» του Durkheim ή στο «εμέ» του Mead). Άρα η δράση σε αυτές τις κοινωνίες δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκη επιδίωξη είτε επικοινωνίας είτε επιτυχίας, δεν ακολουθεί λοιπόν αναγκαστικά ούτε τον στρατηγικό ούτε τον επικοινωνιακό τύπο δράσης. Βρίσκεται μάλλον πιο κοντά στον παραδοσιακό τύπο δράσης του Weber, που άλλωστε προτάθηκε για να κατηγοριοποιήσει ακριβώς τέτοιες μορφές συμπεριφοράς.

Τουλάχιστον για τις παραδοσιακές κοινωνίες, επομένως, ο Habermas δέχεται ως κυρίαρχες, μορφές δράσης που δεν αντιστοιχούν στη διάκριση επικοινωνιακή/στρατηγική αλλά σε μια μη πλήρως συνειδητή από την πλευρά του υποκειμένου δράση. Ο τύπος αυτός δράσης συνάγεται από την ενσωμάτωση κοινωνικών στοιχείων (συλλογική συνείδηση, «εμέ») μέσα στη δομή της ψυχής. Γι' αυτές τις κοινωνίες το ανεπαρκές της κατηγοριοποίησης της δράσης σε στρατηγική/επικοινωνιακή και της παραδοχής για το υποκείμενο που την στηρίζει γίνονται αποδεκτά από τον ίδιο τον Habermas.

Αντίθετα, η βασική θέση του Habermas για την υποκειμενικότητα στις νεωτερικές κοινωνίες έγκειται στο να θεωρηθεί το υποκείμενο ανεξάρτητο εσωτερικοποιημένων κοινωνικών καθορισμών, αντίστοιχων με τη συλλογική συνείδηση του Durkheim ή το «εμέ» του Mead. Τέτοιοι καθορισμοί αναδομούνται και απορροφούνται από τη μετασυμβατική ταυτότητα που καθίσταται αναγκαία για τον προσανατολισμό του ατόμου σε έναν εξορθολογικοποιημένο βιόκοσμο, ή από τα ηνιοχητικά μέσα που κατευθύνουν (και ορίζουν) τα συστήματα κοινωνικής αναπαραγωγής.

Η εξατομίκευση που χαρακτηρίζει τις νεωτερικές κοινωνίες οδηγεί σε ένα σχετικά αυτονομημένο άτομο, το οποίο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως τέτοιο στη μετασυμβατική μορφή ταυτότητας και δρα είτε καθαρά επικοινωνιακά είτε καθαρά στρατηγικά. Η ύπαρξη μη

αυτόνομων μορφών δράσης δεν αμφισβητείται από τον Habermas, αλλά θεωρείται ότι όλες οι μορφές ετερόνομης δράσης εμπίπτουν στο μοντέλο της στρατηγικής δράσης. Η έλλειψη πλήρους ελέγχου και/ή συνειδητοποίησης των αποτελεσμάτων της πράξης δεν οφείλεται σε μη ελεγχόμενους εσωγενείς (δηλαδή εσωτερικοποιημένους) κοινωνικούς καθορισμούς, αλλά μόνο στην αδιαφάνεια που προκαλεί η χρήση ηνιοχητικών μέσων (χρήμα, ισχύς) με στόχο την επιτυχία. Στη νεωτερικότητα η ενσωμάτωση κοινωνικών στοιχείων στη δομή της ανθρώπινης ψυχής δεν αποτελεί κυρίαρχο μηχανισμό και το υποκείμενο μπορεί να θεωρηθεί ανεξάρτητο εσωτερικοποιημένων κοινωνικών καθορισμών.

Με αυτόν τον τρόπο ο Habermas θέτει την κατηγοριοποίηση δράσης σε επικοινωνιακή ή στρατηγική ως ισχύουσα κατεξοχήν για τη νεωτερικότητα, κατά την οποία εξαντλεί όλες τις πιθανές μορφές δράσης. Αν δεν μπορεί να γίνει δεκτό ότι γενικά δεν έχουμε εσωτερικοποιημένους κοινωνικούς καθορισμούς – και κατά συνέπεια μόνο τις επικοινωνιακές/στρατηγικές μορφές δράσης – μπορεί να υποστηριχθεί ότι αυτό ισχύει ειδικά για τις νεωτερικές κοινωνίες, ώστε ετερόνομες μορφές δράσης να μπορούν να συμβιβαστούν με την ύπαρξη της μετασυμβατικής ταυτότητας.⁵⁸

Ωστόσο, και σε αυτήν την περίπτωση υπάρχουν δυσκολίες. Πριν απ' όλα, είναι δύσκολο να υποστηριχθεί ότι στη νεωτερικότητα παύουν να υπάρχουν μη συνειδητές μορφές δράσης εγγραφόμενες στα πλαίσια αναπαραγωγής κοινωνικών δομών χωρίς τη γνώση των συμμετεχόντων υποκειμένων, ή ότι οι μορφές αυτές αποτελούν απλά «συγκαλυμμένη στρατηγική δράση». Το επιχείρημα που αναπτύχθηκε παραπάνω σχετικά με τη γενικότητα της κατηγοριοποίησης των μορφών δράσης που προτείνει ο Habermas ισχύει απόλυτα και για τη νεωτερικότητα.

Επιπλέον, στο πλαίσιο μιας θεωρίας του υποκειμένου, η θέση του

58. Η θέση του Habermas για την έλλειψη ουσιαστικών εσωτερικοποιημένων κοινωνικών καθορισμών στο υποκείμενο, ιδιαίτερα στη νεωτερικότητα, έχει κοινά σημεία με αυτή των Giddens και Beck. Πρβλ. A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity, 1984, κεφ. 2, και *Modernity and Self Identity*, Cambridge: Polity, 1991· U. Beck, *Risk Society*, London 1992. Η κριτική που μπορεί να ασκηθεί στον Habermas ισχύει, επομένως, και για τους Beck και Giddens.

Habermas δεν μπορεί εύκολα να υποστηριχθεί. Ο Habermas χαράζει μια τομή ως προς τη χρήση των θεωρητικών παραδειγμάτων στα οποία βασίζεται και τα χρησιμοποιεί ουσιαστικά αντίθετα με την πρόθεση των συγγραφέων τους. Ούτε ο Durkheim περιορίζει τη χρήση της έννοιας της «συλλογικής συνείδησης» στις παραδοσιακές κοινωνίες, ούτε ο Mead, πολύ περισσότερο, θεωρεί ότι είναι δυνατό να σχηματιστεί μια ταυτότητα βασισμένη μόνο πάνω στο «εγώ» και χωρίς τον καθοριστικό, και συνεχώς παρόντα ρόλο του «εμέ», δηλαδή του «γενικευμένου άλλου». Όσο για τον Kohlberg, από τον οποίο ο Habermas δανείζεται τον όρο «μετασυμβατικό στάδιο ηθικής συνείδησης», μιλάει μόνο για στάδια πιθανής ανάπτυξης ηθικής και δεν προτείνει μια θεωρία για την ψυχική ανάπτυξη γενικά.

Η ρήξη όμως του Habermas με τους Durkheim και Mead δεν συνοδεύεται από την κατασκευή μιας εναλλακτικής θεωρίας του υποκειμένου. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για την επεξεργασμένη θεωρία της κατασκευής του κοινωνικού εαυτού που παρουσιάζει ο Mead. Ο Habermas ισχυρίζεται ότι η αναγκαιότητα μιας σχετικής αυτονομίας που επιβάλλει ο εξορθολογικοποιημένος βιόκοσμος αντιμετωπίζεται με τη δημιουργία μιας μετασυμβατικής ταυτότητας βασισμένης κύρια στο «εγώ» (I) και όχι στο «εμέ» (me) που «αποσυντίθενται». Αλλά στο θεωρητικό σχήμα του Mead το «εμέ» αποτελεί πάντα τη βάση σχηματισμού της κοινωνικής ταυτότητας, ανεξάρτητα από τον βαθμό εξατομίκευσης, και αυτό γιατί η ενσωμάτωση του «γενικευμένου άλλου» συνιστά οργανικό στοιχείο ανάπτυξης του εαυτού. Μόνο σε ένα μεταγενέστερο στάδιο, αφού ήδη έχει δημιουργηθεί ένας πρώτος πυρήνας εαυτού μπορεί να γίνει νοητή μια κάποια αυτονομία του «εγώ» αν, και εφόσον, όπως τονίζει και ο Habermas, κάτι τέτοιο επιβάλλεται από το κοινωνικό περιβάλλον. Και πάλι, η εγκαθίδρυση της μετασυμβατικής αυτής ταυτότητας μπορεί να θεωρηθεί μόνο σαν ένα πρόσθετο, επιπλέον στοιχείο, που συνυπάρχει με όσους καθορισμούς έχουν ενσωματωθεί ήδη στον εαυτό μέσω του «εμέ». Μία σχετικά αυτόνομη ταυτότητα βασισμένη στο «εγώ» δεν μπορεί παρά να είναι ένας ύστερος σχηματισμός, μία μορφή εποικοδομήματος πάνω στην αρχική ταυτότητα που αναγκαστικά βασίζεται στο «εμέ». Μπορούμε να μιλήσουμε για πιθανότητα ελέγχου της δεύτερης από την πρώτη αλλά όχι για τέλεια αφομοίωση και εξαφάνιση της αρχικής αυτής μορφής εαυτού, όπως ισχυρίζεται ο Habermas.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η φροϋδική θεωρία, που εμφανίζεται στα πλαίσια μιας διαφορετικής πνευματικής παράδοσης αλλά περίπου παράλληλα χρονικά με τη θεωρία του Mead, και παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες ως προς τις βασικές γραμμές της δομής της ψυχής, συμφωνεί σε αυτό το σημείο με τη θεωρία του Mead: το φροϋδικό «εγώ» έχει πολλά ανάλογα με το «εγώ» του Mead, ενώ το «εμέ» αντιστοιχεί εν μέρει στο «υπερεγώ». Το «Αυτό» (das Es) που αποτελεί ταυτόχρονα την πηγή των ενστίκτων και το μη κοινωνικοποιησιμο μέρος της ψυχής, αντιστοιχεί στο μοντέλο του Mead εν μέρει στο βιολογικό υπόβαθρο και εν μέρει στο «εγώ» σαν το αυθόρμητο μέρος του εαυτού. Το συνειδητό και λογικό μέρος του «εγώ» μπορεί να αποτελέσει, για τον Freud, έναν πυρήνα σχετικής αυτονομίας, αλλά αυτό είναι δυνατό μόνο αφού το εγώ και το υπερεγώ έχουν ήδη δομηθεί ενσωματώνοντας στοιχεία του «σημαντικού περιβάλλοντος» (κάποια από τα οποία δεν μπορεί παρά να είναι κοινωνικά). Η αυτονομία αυτή έγκειται στη δυνατότητα ελέγχου του υπερεγώ και του Αυτό. Σε καμία όμως περίπτωση δεν τα υποκαθιστά.

Άρα τόσο στο μοντέλο του Mead, όσο και σε αυτό του Freud, η δυνατότητα αυτονομίας του εαυτού εμφανίζεται σαν ένα ύστερο επικοινωνόδημα που μπορεί να συνυπάρξει με βιολογικούς και κοινωνικούς καθορισμούς ενσωματωμένους στην ψυχή, αλλά δεν υποκαθιστά αυτούς τους καθορισμούς για να σχηματίσει μία αυτόνομη και διάφανη «μετασυμβατική ταυτότητα» όπως δέχεται ο Habermas. Μπορούμε να πούμε ότι η σύγκλιση δύο τόσο κεντρικών θεωρητικών της ψυχής πάνω σε αυτό το σημείο, παρά τις διαφορές τους, υποδεικνύει την αναγνώριση μιας βασικής δομικής διεργασίας της ανθρώπινης ψυχής, την οποία ο Habermas παραβλέπει. Είναι μάλιστα σημαντικό το ότι, ενώ η δυνατότητα της αυτονομίας στην οποία επικεντρώνεται ο Habermas αναγνωρίζεται τόσο από τον Freud όσο και από τον Mead και μπορεί να ενσωματωθεί στα μοντέλα τους για την ψυχή, η θέση του Habermas δεν μπορεί να ενσωματώσει μια θεωρία της ψυχής, ούτε καν η θεωρία του Mead που ο ίδιος χρησιμοποιεί μερικά.

Η θέση του Habermas ταυτίζει μια σχετικά αυτόνομη ταυτότητα που αντιστοιχεί στο εξορθολογικοποιημένο βιόκοσμο με το σύνολο της ψυχής, χωρίς αυτό να βασίζεται σε μια εναλλακτική θεώρηση της ανάπτυξης του ατόμου και της ψυχής. Όσο και αν μια τέτοια θέση

είναι κομψή θεωρητικά και χωρίς περιπλοκές, απέχει πολύ από το να αποτελεί μία αποδεκτή θεωρία της ψυχής. Αυτό είναι ιδιαίτερα φανερό και όσον αφορά τη σφαίρα των συναισθημάτων και αυτή των κινήτρων που βρίσκονται πίσω από τις πράξεις του ατόμου. Μία θεώρηση όπως του Habermas μπορεί μόνο να ευχηθεί την κατά κάποιον τρόπο «συμφωνία» της συναισθηματικής διάστασης με τη μετασυμβατική ταυτότητα.

Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι και η τροποποιημένη θέση του Habermas στην οποία το άτομο γίνεται αντιληπτό ως υπερβαίνον και ανεξάρτητο κοινωνικών καθορισμών ειδικά στη νεωτερικότητα, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή. Δεν υποστηρίζεται από μια θεωρία κατασκευής της ψυχής στη θέση αυτών που εγκαταλείπει ενώ έρχεται σε σαφή αντίθεση με τέτοιες θεωρίες (τόσο του Mead όσο και του Freud). Πρέπει να τονιστεί ότι δεν αναφερόμαστε εδώ στη δυνατότητα ύπαρξης μιας αυτόνομης «μετασυμβατικής ταυτότητας», αλλά στη θέση ότι αυτή η ταυτότητα αντικατοπτρίζει το σύνολο της ψυχικής κατασκευής του ατόμου, που έτσι εμφανίζεται ανεξάρτητο από εσωτερικοποιημένους κοινωνικούς καθορισμούς.⁵⁹

Άρα η θέση του Habermas για ένα αυτόνομο υποκείμενο, τόσο ως άρρητη παραδοχή πίσω από την κατηγοριοποίηση των μορφών δράσης, όσο και ως συγκεκριμένη θεωρία για τη μορφή της υποκειμενικότητας στην νεωτερικότητα, αντιμετωπίζει σοβαρά προβλήματα. Η θέση αυτή δεν μπορεί να γίνει δεκτή ούτε γενικά (πράγμα που ο ίδιος ο Habermas έμμεσα δέχεται) αλλά ούτε και ειδικά για τις νεωτερικές κοινωνίες. Η διάκριση επικοινωνιακή/στρατηγική δεν εξαντλεί τις δυνατές μορφές δράσης, ούτε η παραδοχή ενός συνειδητού υποκειμένου ανεξάρτητου από το κοινωνικό που προϋποθέτει η διάκριση αυτή μπορεί να γίνει αποδεκτή γενικά. Ο Habermas το αναγνωρίζει για τις παραδοσιακές κοινωνίες, αλλά ισχύει και για τις νεωτερικές. Η αποδοχή της ύπαρξης μιας μετασυμβατικής ταυτότητας, όπως απαιτεί ο εξορθολογισμένος βιόκοσμος, δεν αναιρεί (ούτε λογικά ούτε ψυχοδυναμικά) την ταυτόχρονη ύπαρξη εσωτερικοποιημένων

59. Με συμπληρωματική τη θέση ότι όλες οι ετερόνομες μορφές δράσης ανάγονται σε στρατηγική δράση. Η ύπαρξη της μορφής αυτής δράσης δεν αμφισβητεί την ανεξαρτησία του ατόμου, απλά χρησιμοποιεί ηνιοχητικά μέσα αντί να είναι επικοινωνιακά προσανατολισμένη.

κοινωνικών καθορισμών. Αντίστοιχα, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε όλες τις μη συνειδητές και γενικότερα ετερόνομες μορφές δράσης ως «στρατηγικές». ⁶⁰

2. Η θεωρία του κοινωνικού

Η θεωρία του Habermas για την κοινωνία περιστρέφεται γύρω από την έννοια του βιόκοσμου αφενός και του συστήματος αφετέρου. Οι έννοιες ανάγουν σε διαφορετικές προσεγγίσεις, αλλά ο Habermas τις χρησιμοποιεί συμπληρωματικά αλλάζοντας ταυτόχρονα και μερικές βασικές παραμέτρους στον ορισμό τους. Τόσο η χρήση τους από τον Habermas, όμως, όσο και ο συνδυασμός των εννοιών εμπεριέχουν σημαντικά προβλήματα.

1. Η χαμπερμασιανή έννοια του βιόκοσμου αντλεί από την αντίστοιχη του Schutz και της φαινομενολογικής κοινωνιολογίας σαν ένα «στοκ από γνώσεις» που τα κοινωνικά άτομα χρησιμοποιούν στις καθημερινές τους ενέργειες. Ο Habermas γενικεύει την έννοια ώστε να περιλαμβάνει και τα ίδια τα άτομα καθώς και το σύνολο του κοι-

60. Η κριτική του Habermas στη «φιλοσοφία της συνείδησης» και η έμφαση στη διυποκειμενικότητα ως ένα εναλλακτικό θεωρητικό παράδειγμα (ιδιαίτερα στο *Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*) φαίνεται κατ' αρχήν να έρχεται σε αντίθεση με την προσπάθεια επαναφοράς μιας μορφής ανεξάρτητης και αυτόνομης υποκειμενικότητας στο έργο του. Ωστόσο η έννοια της «διυποκειμενικότητας» χρησιμοποιείται από τον Habermas για να δηλώσει μία διαδικασία παραγωγής της (ατομικής και αυτόνομης) υποκειμενικότητας. Η υποκειμενικότητα αυτή θεωρείται τώρα ότι παράγεται μέσω των διαδικασιών αλληλόδρασης που επιβάλλει ο εξορθολογικοποιημένος βιόκοσμος αντί να είναι εγγενής στο άτομο. Η θέση του Habermas για το νεωτερικό υποκείμενο ουσιαστικά σηματοδοτεί μία επιστροφή στην κύρια θέση της «φιλοσοφίας της συνείδησης»: την αποδοχή μιας κυρίαρχης υποκειμενικότητας, χωρίς εσωτερικοποιημένους κοινωνικούς καθορισμούς και, εν δυνάμει, απόλυτα διάφανης ως προς τον εαυτό της. Έχει κανείς την εντύπωση ότι ο Habermas θέλει να επαναφέρει το καντιανό υπερβατικό υποκείμενο και την καθολικότητα του αλλά αυτή τη φορά ως εμπειρική πραγματικότητα, ότι ο Habermas θέλει να επαναφέρει το καντιανό υπερβατικό υποκείμενο και την καθολικότητά του, αλλά αυτή τη φορά ως εμπειρική πραγματικότητα, στο επίπεδο της πραγματικής υποκειμενικότητας των νεωτερικών κοινωνιών.

νωνικού (την «προσωπικότητα», την «κουλτούρα» και την «κοινωνία»). Διατηρείται ωστόσο η έμφαση στον συμβολικό και γλωσσικό χαρακτήρα του βιόκοσμου. Ο βιόκοσμος είναι πάντα «συμβολικά δομημένος» και αποτελείται από ένα πολιτιστικά μεταδιδόμενο και γλωσσικά οργανωμένο «στοκ από ερμηνευτικά πλαίσια».

Ωστόσο, αν και γενικά ο Habermas αναγνωρίζει το «συμβολικά δομημένο» χαρακτήρα του βιόκοσμου, περιορίζει το συμβολικό στη νεωτερικότητα στην ειδική περίπτωση της γλώσσας. Ο εξορθολογισμένος βιόκοσμος βασίζεται αποκλειστικά στην επικοινωνιακή δράση και στη γλώσσα ως το μοναδικό μέσο της δράσης αυτής. Έτσι όμως το γενικότερο συμβολικό αλλά μη γλωσσικό πλαίσιο μπαίνει στο περιθώριο. Μη γλωσσικά συμβολικά συστήματα (π.χ. εικαστικά και μουσικά), ο συμβολισμός του ασυνείδητου, κοινωνικές πρακτικές που δεν αντιστοιχούν άμεσα σε κάποιες «ιδέες», όλα αυτά αποτελούν φαινόμενα που, ενώ εμπεριέχουν κάποια μορφή «νοήματος», δεν είναι ούτε άμεσα γλωσσικά ούτε ανάγονται σε γλωσσικά νοήματα χωρίς κάποια διαμεσολάβηση, κάποια μορφή «μετάφρασης». Εμπεριέχουν νόημα χωρίς να είναι γλωσσικά ούτε άμεσα προσβάσιμα σε κάποια μορφή «γνώσης». Για τις παραδοσιακές κοινωνίες ο Habermas τονίζει τον συμβολικό αλλά όχι γλωσσικό χαρακτήρα του εσωτερικοποιημένων κανονιστικών πλαισίων και τον αντίστοιχο χαρακτήρα του βιόκοσμου. Για τις νεωτερικές όμως κοινωνίες όλα αυτά τα φαινόμενα, που προφανώς δεν παύουν να υπάρχουν, απλά αγνοούνται.⁶¹

61. Παρόμοια κριτική μπορεί να ασκηθεί σε μια σειρά από σύγχρονες προσεγγίσεις που ανάγουν τη γλώσσα σε στοιχείο θεμελίωσης της ατομικής πράξης, της ηθικής και/ή της κοινωνίας. Αυτό ισχύει, για παράδειγμα, τόσο για την ερμηνευτική που προσφέρει ο Gadamer, όσο και για προσπάθειες, επηρεασμένες από τον Derrida, οι οποίες παρουσιάζουν το κοινωνικό σαν ένα είδος (ανοιχτού) κειμένου (για παράδειγμα E. Laclau & C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985, μέρος 3). Ωστόσο δεν ισχύει αναγκαστικά για τις θεωρίες υποκειμενικότητας που χρησιμοποιεί ο Habermas, όπως του Durkheim και του Mead. Ο Durkheim δεν έχει μία ανεπτυγμένη θεωρία του υποκειμένου και δεν είναι σαφές αν η «συλλογική συνείδηση» ή οι «συλλογικές αναπαραστάσεις» ορίζονται μόνο σε σχέση με τη γλώσσα. Ο Mead ορίζει το «νόημα» στο επίπεδο του κοινωνικού με έναν ευρύτερο τρόπο, αν και μερικές φορές τείνει να το περιορίσει στη γλώσσα. Ειδικότερα όμως η έννοια του «εμέ» και της εσωτερικοποίησης του «γενικευμένου άλλου» δεν αναφέρεται σε καταστάσεις που χρησιμοποιούν μόνο γλωσσικά μέσα μεταβίβασης νοήματος.

Η αναγωγή του βιόκοσμου στη γλώσσα παραμένει κοντά στον φαινομενολογικό ορισμό του βιόκοσμου ως ενός «στοκ γνώσεων» που τα άτομα χρησιμοποιούν. Ταυτόχρονα όμως ο Habermas, αντίθετα με τη φαινομενολογική κοινωνιολογία, επεκτείνει τον βιόκοσμο ώστε να αντιστοιχεί στο σύνολο του κοινωνικού. Έτσι όμως, αφενός περιθωριοποιούνται ή παραγνωρίζονται μη γλωσσικά συμβολικά φαινόμενα, αφετέρου δημιουργείται το ερώτημα πώς διαμορφώνονται οι επιθυμίες και προθέσεις των ατόμων (που τώρα είναι μέρος του βιόκοσμου και όχι εξωτερικά ως προς αυτόν). Ο Habermas, αντιμετώπος με το ερώτημα αυτό, ανάγει περαιτέρω την ίδια τη γλώσσα στην επίτευξη κατανόησης, αναγωγή που συνοδεύει και δρα συμπληρωματικά ως προς την αναγωγή του νεωτερικού βιόκοσμου στη γλώσσα.

Η βασική θέση είναι ότι η χρήση της γλώσσας με στόχο την κατανόηση αποτελεί τον «πρωταρχικό τρόπο χρήσης της γλώσσας», ενώ άλλες χρήσεις είναι «παρασιτικές» πάνω σε αυτό τον τρόπο.⁶² Η θέση αυτή παρουσιάζεται μέσω της αναφοράς στην κατάταξη των ομιλιακών ενεργημάτων του Austin (φρατικά, εμφρατικά, διεμφρατικά). Ο Habermas δίνει προτεραιότητα στο εμφρατικά ενεργήματα και θεωρεί ότι προϋποθέτουν μια κοινή κατανόηση εννοιών και αξιώσεων εγκυρότητας εκ μέρους όλων των συμμετεχόντων. Το επιχείρημα κατασκευάζεται σε δύο διαδοχικά βήματα: υποστηρίζεται (1) ότι τα εμφρατικά γλωσσικά ενεργήματα είναι τα κατεξοχήν γλωσσικά ενεργήματα πάνω στα οποία οι άλλες χρήσεις της γλώσσας είναι παρασιτικές, και (2) ότι ο στόχος της κοινής κατανόησης είναι ο κύριος στόχος αυτών των ενεργημάτων (που, εξορισμού, έχουν και άλλους σκοπούς).

Καμία από τις δύο παραδοχές όμως δεν εμπεριέχεται στη θεωρία του Austin. Οι διαφορετικές μορφές ομιλιακών ενεργημάτων αντικατοπτρίζουν διαφορετικές καταστάσεις και καμία μορφή δεν έχει, εκ κατασκευής, προτεραιότητα ως προς τις άλλες. Η διάκριση του Austin είναι περιγραφική και δίνει ίση βαρύτητα στις τρεις μορφές ομιλιακών ενεργημάτων.⁶³ Επιπλέον, ενώ η επίτευξη κατανόησης

62. TCA, I, σελ. 288.

63. Το επιχείρημα αναπτύσσει αναλυτικά ο J. Culler, «Communicative Competence and Normative Force», *New German Critique*, 35, 1985.

είναι ένας δυνατός σκοπός των εμφρατικών ομιλιακών ενεργημάτων δεν είναι ούτε ο μοναδικός ούτε, αναγκαστικά, ο πρωταρχικός. Πολλά εμφρατικά ενεργήματα μάλιστα μπορεί να θεωρηθεί ότι έχουν σκοπό την παραγωγή ορισμένων αποτελεσμάτων παρά την επίτευξη κατανόησης.⁶⁴ Άρα, ενώ η δυνατότητα αμοιβαίας κατανόησης ενυπάρχει στους στόχους των εμφρατικών ομιλιακών ενεργημάτων, δεν είναι – για τον Austin και τη θεωρία της γλώσσας γενικότερα – πρωταρχική, ούτε τα ίδια τα εμφρατικά ενεργήματα έχουν κάποια προτεραιότητα ως προς τις άλλες μορφές ενεργημάτων. Η προτεραιότητα που δίνει ο Habermas στην επικοινωνιακή δράση, επομένως, δεν συνεπάγεται από την αναλυτική φιλοσοφία της γλώσσας που χρησιμοποιεί. Όπως και η θεωρία του για τον βίοκοσμο, αν και αντλεί από μία παράδοση, πρόκειται ουσιαστικά για δικό του θεωρητικό κατασκεύασμα.

Στην περίπτωση αυτή, διαμέσου της αναγωγής της χρήσης της γλώσσας στην επικοινωνιακή δράση, ο Habermas ενσωματώνει στο σχήμα του τις βουλήσεις ή προθέσεις που υποκινούν μία γλωσσική πράξη. Στη θεωρία του Austin τέτοιες προθέσεις και βουλήσεις είναι στοιχεία εξωγενή, που παραμένουν εκτός των πλαισίων ανάλυσης των γλωσσικών πράξεων. Η επικοινωνιακή δράση και η επίτευξη κατανόησης χρειάζονται, για να υπάρξουν, τη συγκεκριμένη βούληση των συμμετεχόντων, αλλά η βούληση αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δεδομένη και/ή πάντοτε ενυπάρχουσα. Αντίστοιχα, στην αρχική έννοια του βίοκοσμου, ο Schutz δεν ενσωματώνει στον βίοκοσμο τους σκοπούς, προθέσεις και βουλήσεις των ατόμων. Και στις δύο αυτές προσεγγίσεις ο βίοκοσμος ή η γλώσσα παραμένουν εξωγενείς ως προς αυτές τις παραμέτρους. Η κατεύθυνση χρήσης της γλώσσας ή του βίοκοσμου δεν είναι προκαθορισμένη και ανάγει σε ένα ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο μέρος του οποίου είναι η γλώσσα και ο βίοκοσμος.

Ο Habermas αρνείται την ύπαρξη αυτού του ευρύτερου πλαισίου – το οποίο ταυτίζει με ένα διευρυμένο βίοκοσμο – και, θεωρώντας την επίτευξη κατανόησης ως τον οιονεί πρωταρχικό σκοπό των ομιλιακών ενεργημάτων, παρακάμπτει την ανάγκη συγκρότησης της βούλησης προς κατανόηση. Θεωρείται ότι αυτή η βούληση δημιουργείται

64. Ο.π., σελ. 136.

αναγκαστικά από την ίδια τη χρήση της γλώσσας και απορροφά όλες τις άλλες πιθανές μορφές βουλήσεων ή προθέσεων (εκτός από την επιδίωξη «επιτυχίας» που είναι η μόνη άλλη αυτόνομη επιδίωξη που αναγνωρίζει ο Habermas και που οδηγεί στα «συστήματα» τα οποία ανεξαρτητοποιούνται από τον βιόκοσμο στη νεωτερικότητα). Γίνεται έτσι σαφής ο στόχος του. Μέσω ενός ενιαίου σχήματος αναγωγής, το κοινωνικό ανάγεται στον γλωσσικά ορισμένο βιόκοσμο και η γλώσσα, με τη σειρά της, στην επίτευξη κατανόησης, που είναι η «βασική της χρήση». Με αυτόν τον τρόπο η επίτευξη κατανόησης και η επικοινωνιακή δράση καθορίζουν ουσιαστικά και τις προθέσεις των ατόμων που λειτουργούν μέσα στον βιόκοσμο και αποτελούν όχι μόνο τον πρωταρχικό στόχο της γλώσσας αλλά και, ταυτόχρονα, τον πρωταρχικό προσανατολισμό του βιόκοσμου και του κοινωνικού γενικά. Αυτή η διπλή αναγωγή δεν εμπεριέχεται ούτε στην θεωρία του βιόκοσμου του Schutz ούτε στην ανάλυση των ομιλιακών ενεργημάτων του Austin, αλλά αποτελεί τη βασική θέση του θεωρητικού κατασκευάσματος του ίδιου του Habermas.

Ωστόσο, παρουσιάζει μια εξαιρετικά φτωχή εικόνα του βιόκοσμου και του κοινωνικού γενικότερα. Πέρα από τη μη δικαιολογημένη παραγνώριση μιας σειράς μη γλωσσικών αλλά συμβολικών φαινομένων (όπως τα μη γλωσσικά συμβολικά συστήματα, ο συμβολισμός του ασυνειδήτου κλπ.), είναι περιοριστικό να θεωρηθεί ότι όλες οι επιδιώξεις ή κίνητρα στα πλαίσια του βιόκοσμου μπορούν να ερμηνευθούν ως αποκλίσεις από την κατεξοχήν επιθυμία για επικοινωνιακή δράση με την οποία ταυτίζεται ο βιόκοσμος. Η αναγωγή του βιόκοσμου στη γλώσσα και της γλώσσας στην επικοινωνιακή δράση δεν μπορεί να αντληθεί – ούτε καν να υποστηριχθεί – από μια θεωρία της γλώσσας. Ούτε υποστηρίζεται από κάποια θεωρία για τη σφαίρα των συναισθημάτων ή του κινήτρων που να δικαιολογεί την θεώρηση της επίτευξης κατανόησης ως το κυρίαρχο κίνητρο στην νεωτερικότητα (όπως αναλύθηκε παραπάνω, ο Habermas δεν επεξεργάζεται καν μια θεωρία κινήτρων, θεωρώντας το υποκείμενο βασικά ως γνωστικό ον).

Η θεωρία του Habermas για τον βιόκοσμο στη νεωτερικότητα και η διπλή αναγωγή που συνεπάγεται αναγορεύει, στην πραγματικότητα, μία δυνατότητα που εμφανίζεται στη νεωτερικότητα, τη δυνατότητα προσανατολισμού της δράσης μέσω διαδικασιών επίτευξης

αμοιβαίας κατανόησης, στον πρωταρχικό και μόνο σκοπό του κοινωνικού. Αυτό γίνεται αξιωματικά, παραβλέποντας τόσο μη γλωσσικά μεν αλλά συμβολικά επίπεδα λειτουργίας του κοινωνικού βιόκοσμου, όσο και ομιλιακά ενεργήματα προσανατολισμένα σε άλλους σκοπούς, διαφορετικούς από την επίτευξη κατανόησης. Όπως παρατηρεί ο Zimmerman, ο Habermas μετατρέπει «κάτι που αρχικά ήταν μια πολιτική παραδοχή σε ένα υπερβατικό ή αναδομητικό a priori». ⁶⁵

2. Αν η χρήση της έννοιας του βιόκοσμου και της θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων εμπεριέχει προβλήματα, η ενσωμάτωση της έννοιας του συστήματος στο σχήμα του Habermas είναι ακόμη πιο δύσκολα αποδεκτή.

Ο Habermas αναγνωρίζει ότι ο πρωταρχικός ρόλος που αποδίδει στην επικοινωνιακή δράση κατά τη νεωτερικότητα συνυπάρχει με την παράλληλη λειτουργία συστημικών διεργασιών ανεξαρτητοποιημένων από τον βιόκοσμο, που βασίζονται σε μη γλωσσικά ηνιοχητικά μέσα (χρήμα, ισχύς). Τα συστήματα αυτά ενσωματώνουν το σύνολο των μη επικοινωνιακών μορφών δράσης και αποτελούν το αντίβαρο στις διαδικασίες εξορθολογικοποίησης του βιόκοσμου.

Σε μια σειρά από παλιότερα κείμενα ο Habermas είχε διαφοροποιηθεί από την συστημική θεωρία, ασκώντας αυστηρή κριτική τόσο στις παραδοσιακές (τύπου Parsons) όσο και στις σύγχρονες μορφές της (όπως π.χ. η θεωρία του N. Luhmann). Δέχεται τις κριτικές που οι Nagel και Hempel ασκούν στην κλασική συστημική θεωρία σχετικά με τη μη δυνατότητα προσδιορισμού στα κοινωνικά συστήματα τόσο των ορίων μεταξύ συστήματος και περιβάλλοντος όσο και των καταστάσεων ισορροπίας και των στόχων του συστήματος. Σε αντίθεση με τον βιολογικό οργανισμό, το κοινωνικό σύστημα δεν έχει σαφή όρια με το περιβάλλον του ούτε είναι σαφές ποιοι είναι οι αντίστοιχοι στόχοι, στο επίπεδο του κοινωνικού, με αυτούς της επιβίωσης και αναπαραγωγής του οργανισμού. ⁶⁶

65. R. Zimmerman, *Utopie – Rationalität – Politik*, Freiburg: Karl Alber, 1985. Αναφέρεται στο Rasmussen, *Reading Habermas*, ό.π., σελ. 42.

66. Η αναφορά είναι στα: E. Nagel, *The Structure of Science*, London 1961· C.G. Hempel, «The Logic of Functional Analysis», στο L. Gross, *Symposium on Sociological Theory*, New York 1959. Βλ. J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, ό.π., σσ. 80-89.

Υποστηρίζει επιπλέον ότι η κριτική αυτή ισχύει και για την θεωρία του Luhmann παρά τις διαφοροποιήσεις που εισάγει ο τελευταίος. Η έννοια της πολυπλοκότητας και η τάση μείωσής της προτείνεται σαν εναλλακτικός ορισμός της σχέσης του συστήματος με το περιβάλλον αλλά και με το εσωτερικό του. Αλλά, παρατηρεί ο Habermas, η έννοια της πολυπλοκότητας αποτελεί πρόβλημα μόνο όταν ήδη υπάρχουν συστήματα και δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι τα προσδιορίζει.⁶⁷ Παράλληλα ο Habermas έχει σοβαρές αντιρρήσεις για τον ορισμό του «νοήματος» από τον Luhmann σαν «πλεόνασμα αναφορών σε άλλες δυνατότητες/πιθανότητες εμπειρίας και δράσης».⁶⁸ Ένας τέτοιος – αρνητικός – ορισμός δεν μπορεί να περιλάβει τη δυνατότητα ενός διαλόγου πάνω σε αξιώσεις εγκυρότητας, δεν μπορεί να οδηγήσει σε κάποια θεωρία της αλήθειας και δεν μπορεί να λάβει υπόψη την ανάγκη για νομιμοποίηση. Δεν μπορεί να διακρίνει, ουσιαστικά, μεταξύ γεγονότων και κανονιστικών πλαισίων (facts - norms).⁶⁹

Η κριτική του Habermas είναι ιδιαίτερα διεισδυτική και εγείρει ερωτήματα κεντρικά για το θεωρητικό σχήμα που προσφέρει ο Luhmann (είναι χαρακτηριστικό ότι ο Luhmann δεν απαντά ουσιαστικά στις κριτικές αυτές πέρα από να τις θεωρήσει βασισμένες σε ξεπερασμένες θεωρητικές αναζητήσεις).⁷⁰ Αν η κριτική του Habermas ισχύει για τον γενικό ορισμό του κοινωνικού ως σύστημα, ισχύει πολύ περισσότερο για τα κοινωνικά υποσυστήματα, την ύπαρξη των οποίων δέχεται ο Luhmann για τη νεωτερικότητα.⁷¹ Τα υποσυστήματα αυτά διαφοροποιούνται στη βάση διαφορετικών τύπων επικοινωνίας που αντιστοιχούν σε διαφορετικές λειτουργίες, επαναφέροντας ουσιαστικά πάλι τη λειτουργική διαφοροποίηση της παραδοσιακής συστημικής θεωρίας τύπου Parsons. Μία σειρά από ερωτήματα που

67. J. Habermas & N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971, σελ. 154. Βλ. επίσης, R.C. Holub, *J. Habermas, Critic in the Public Sphere*, London: Routledge, 1991, σελ. 116.

68. N. Luhmann, *Social Systems*, ό.π., σελ. 60.

69. Holub, *Habermas*, ό.π., σελ. 120.

70. Habermas & Luhmann, ό.π.

71. Για παράδειγμα, N. Luhmann, *Political Theory of the Welfare State*, New York: W. de Gruyter, 1990.

αφορούν αυτά τα υποσυστήματα παραμένουν αδιευκρίνιστα. Δεν διευκρινίζεται, για παράδειγμα, τι καθορίζει τις διάφορες αρχές διαφοροποίησης που συναντάμε στην ιστορία και αν υπάρχει μια κοινή βάση πίσω τους. Ειδικά για τα υποσυστήματα της νεωτερικότητας, το ερώτημα είναι αν αποτελούν κλειστά αυτοποιητικά συστήματα και, αν ναι, πως συμβιβάζεται αυτό με τις συγκεκριμένες σταθερές και εξωγενώς ορισμένες λειτουργίες που τους αποδίδονται. Ο Habermas δεν υπεισέρχεται στην κριτική αυτή, αλλά είναι προφανές ότι τα γενικά ερωτήματα που θέτει για τη συστημική προσέγγιση ισχύουν και για τη θεώρηση των υποσυστημάτων αυτών.

Έχουμε όμως το παράδοξο να προτείνει ο ίδιος ο Habermas μία παραλλαγή της συστημικής θεωρίας σαν κατάλληλη ακριβώς για τη θεώρηση τέτοιων υποσυστημάτων και σαν συμπληρωματική της έννοιας του βιόκοσμου, και μάλιστα μια συστημική θεώρηση πολύ λιγότερο επεξεργασμένη από αυτή των Luhmann και Parsons. Ο Habermas βασίζει τη διάκριση των δύο υποσυστημάτων που διακρίνει, της οικονομίας και της πολιτικής διαχείρισης (γραφειοκρατίας), όχι στη λειτουργία τους (αναφέρει απλώς ότι πρόκειται για συστήματα υλικής αναπαραγωγής) αλλά αφενός σε έναν κοινό τύπο δράσης (στρατηγική δράση) και αφετέρου στην ύπαρξη χαρακτηριστικών μη γλωσσικών ηνιοχητικών μέσων. Τα μέσα αυτά, το χρήμα και η ισχύς αντίστοιχα, «κωδικοποιούν στρατηγικές δράσης ως προς υπολογίσιμες ποσότητες αξίας» και αποτελούν το βασικό στοιχείο για τη δημιουργία των (υπο)συστημάτων. Έτσι διαφοροποιείται τόσο από τη θεώρηση του Parsons, που βασίζεται σε δεδομένες λειτουργίες – που αποτελούν την αρχή διαφοροποίησης των υποσυστημάτων – όσο και από αυτή του Luhmann (τόσο ως προς τη γενική παραδοχή του ότι το κοινωνικό είναι ένα αυτοποιητικό σύστημα επικοινωνιών, βασισμένο στο νόημα, όσο και ως προς τη θεώρηση των υποσυστημάτων). Διατηρείται μόνο η έννοια των ηνιοχητικών μέσων, η οποία όμως ανάγεται σε καθοριστικό παράγοντα ορισμού του υποσυστήματος.

Ωστόσο, η έμφαση στη λειτουργία τόσο από την πλευρά του Parsons όσο και από τον Luhmann για τον ορισμό τέτοιων κοινωνικών υποσυστημάτων δεν είναι χωρίς λόγο. Είναι δύσκολο να παραχθεί η αναγκαία ομοιογένεια και εσωτερική δυναμική μόνο από έναν τύπο δράσης ή από τη χρήση ενός δεδομένου ηνιοχητικού μέσου. Η χρήση ενός ηνιοχητικού μέσου όπως το χρήμα προφανώς αδυνατεί,

από μόνη της, να παραγάγει τα χαρακτηριστικά της σύγχρονης οικονομίας, να τη διαφοροποιήσει από παλαιότερους τύπους ή έστω και να την ορίσει ικανοποιητικά. Η έννοια του ηνιοχητικού μέσου μπορεί να γίνει δεκτή ως βασική για την θεώρηση ενός συστήματος, αλλά δεν μπορεί να το παραγάγει. Η έννοια αυτή μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνο συμπληρωματικά ως προς άλλα στοιχεία πιο καθοριστικά του συστήματος. Παρά τις διαφορές τους, αυτή είναι η θέση τόσο του Parsons όσο και του Luhmann.⁷²

Επιπλέον, ο ίδιος ο ορισμός του ηνιοχητικού μέσου δεν είναι πάντα σαφής. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στην έννοια της «ισχύος» (Macht, power). Η ισχύς αποτελεί τόσο γενική έννοια και είναι τόσο διάχυτη στο κοινωνικό γενικά ώστε το να θεωρηθεί η στρατηγική επιδίωξή της επαρκής για τη θεμελίωση ενός συγκεκριμένου κοινωνικού υποσυστήματος δύσκολα γίνεται δεκτό.

Το ίδιο ανεπαρκές είναι η παραγωγή ενός (ή περισσότερων) υποσυστημάτων από έναν συγκεκριμένο τύπο δράσης ή έστω και ο περιορισμός της δράσης στα πλαίσια αυτών των συστημάτων σε συγκεκριμένες μορφές, όπως επιχειρεί ο Habermas με την έννοια της στρατηγικής δράσης. Πώς μπορεί να υποστηριχθεί ότι ένα σύστημα όπως η οικονομία περιλαμβάνει μόνο στρατηγικού τύπου δράσεις και όχι άλλες μορφές; Ο ίδιος ο Habermas αναγνωρίζει την ανάγκη νομιμοποίησης των οικονομικών και πολιτικών διεργασιών στο επίπεδο της επικοινωνιακής δράσης του βιόκοσμου. Έχει όμως υποστηριχθεί από ειδικές μελέτες ότι οι οργανωτικές δομές της διοίκησης μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνο σαν θεσμικές εκφράσεις τόσο ορθολογικών ως προς τον σκοπό (που αντιστοιχούν στη στρατηγική δράση του Habermas) όσο και πολιτικοπρακτικών αρχών (που αντιστοιχούν σε μορφές επικοινωνιακής δράσης), δηλαδή ότι επικοινωνιακές μορφές δράσης *εμπεριέχονται* στο πλαίσιο της λειτουργίας των υποσυστημάτων.⁷³ Επιπλέον, πέρα από τη νομιμοποίηση, είναι δυνατό να υπο-

72. Ενδεικτικά βλ. N. Luhmann, «Limits of Steering», *Theory, Culture and Society*, vol. 14, n. 1, 1997, σελ. 55.

73. Αναφέρεται από τον A. Honneth, *Critique of Power: Reflective Strategies in Critical Social Theory* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, σελ. 298.

στηριχθεί ότι όλες οι μορφές δράσης, π.χ. στην οικονομία, είναι προσανατολισμένες στην επιδίωξη επιτυχίας μέσω του χρήματος;

Η σύνδεση μιας θεωρίας της δράσης με μια συστημική θεώρηση του κοινωνικού έχει επιχειρηθεί από τον Parsons διαμέσου των διαρθρωτικών μεταβλητών (pattern variables), αλλά δεν κατέληξε σε επιτυχία. Ο Parsons δεν κατόρθωσε ούτε να παραγάγει αλλά ούτε και να αντιστοιχήσει τη συστηματική θεώρηση που προτείνει στα μεταγενέστερα έργα του με τη θεωρία της δράσης που πρότεινε αρχικά.⁷⁴ Πρέπει μάλιστα να τονιστεί ότι ο Parsons δεν επιχείρησε να συσχετίσει μία συγκεκριμένη κατηγορία δράσης με συστημικές ενότητες, απλά να παραγάγει από τα (μη ηθελημένα) αποτελέσματα διαφόρων τύπων δράσης τέτοιες ενότητες (μέσω των διαρθρωτικών μεταβλητών).

Ο Luhmann, μέσα στα πλαίσια της δικής του συστημικής θεωρίας, απορρίπτει κάθε παραγωγή του συστήματος από τη δράση: «Τα κοινωνικά συστήματα δεν αποτελούνται από δράσεις [...] ως εάν αυτές οι δράσεις να μπορούσαν να υπάρξουν από μόνες τους. Τα κοινωνικά συστήματα μπορούν να αναλυθούν σε δράσεις, και μέσω αυτής της αναγωγής αποκτούν τη βάση για συνδέσεις που χρειάζονται για να συνεχίσουν την πορεία της επικοινωνίας».⁷⁵ Οι επιμέρους δράσεις εμφανίζονται σε εντελώς άλλο – στοιχειώδες – επίπεδο από τις καθαυτό ιδιότητες του συστήματος και σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να εξηγήσουν αυτές τις ιδιότητες.⁷⁶

Η αποτυχημένη προσπάθεια του Parsons να συνδέσει τη δράση με το σύστημα και η απόρριψη της δυνατότητας αυτής της σύνδεσης από τον Luhmann είναι ενδεικτική των δυσκολιών που κάθε τέτοια σύνδεση παρουσιάζει. Ο Habermas όχι μόνο επαναφέρει τη δυνατότητα της σύνδεσης, αλλά και προσδιορίζει έναν συγκεκριμένο τύπο δράσης ως αντιστοιχούντα σε συγκεκριμένα (υπο)συστήματα. Δεν είναι σε θέση όμως να δείξει πώς πραγματικά παράγεται το σύστημα από τη δράση και πολύ περισσότερο από έναν συγκεκριμένο τύπο δράσης.⁷⁷

74. Βλ. S. Savage, *The Theories of T. Parsons*, London: Macmillan, 1981, σελ. 162 κ.ε. Ο ίδιος ο Habermas αναγνωρίζει την αποτυχία του Parsons σε αυτό το σημείο (TCA, II, σελ. 241).

75. N. Luhmann, *ό.π.*, σελ. 139.

76. Βλ. H. Wilke, *Εισαγωγή στη Συστημική Θεωρία*, Αθήνα: Κριτική, 1996, σελ. 210.

77. Το επιχείρημα αναπτύσσει ο H. Joas, «The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism», *Praxis International*, vol. 8, n. 1, 1988, σελ. 41 κ.ε.

Επιπλέον, ο Habermas δεν δικαιολογεί επαρκώς την εμφάνιση των συστημάτων κατά τη νεωτερικότητα. Γιατί μορφές δράσης όπως η στρατηγική και ηνιοχητικά μέσα όπως το χρήμα και η ισχύς, τα οποία υπάρχουν και σε προνεωτερικές κοινωνίες, οδηγούν, ειδικά στις νεωτερικές κοινωνίες και όχι πρωύτερα, στην εμφάνιση συστημάτων; Ο Habermas δεν αναπτύσσει κάποια οργανική ανάγκη ή κάποια εσωτερική λογική της εξέλιξης του βιόκοσμου που να οδηγεί σε αυτή την εμφάνιση. Ακόμη και αν δεχτούμε ότι η διαδικασία εξορθολογικοποίησης περιγράφει την εξέλιξη του βιόκοσμου στη νεωτερικότητα δεν υπάρχει κάποια συνεπαγόμενη σχέση εμφάνισης συστημάτων. Άρα το γιατί εμφανίζεται, και μόνο στη νεωτερικότητα, η ειδική αυτή μορφή οργάνωσης που ο Habermas ορίζει σαν σύστημα παραμένει ένα ανοικτό ερώτημα.

Η σχετικά αυθαίρετη εμφάνιση του συστήματος στην νεωτερικότητα σε συνδυασμό με τον τρόπο που ορίζει και χρησιμοποιεί ο Habermas την έννοια αυτή (τρόπο διάτρητο από ερωτήματα και σε έντονη αντίθεση με την οξεία και βαθιά κριτική που ο ίδιος ασκεί στη συστημική θεωρία) υποδεικνύουν το ρόλο και τη θέση της συστημικής θεωρίας στο θεωρητικό οικοδόμημα του Habermas. Η έννοια του συστήματος χρησιμοποιείται απλώς σαν ένα παράρτημα που προστίθεται (δεν παράγεται από) στην θεμελιώδη έννοια του βιόκοσμου για να καλύψει όλες τις πλευρές των νεωτερικών κοινωνιών που δεν φαίνεται να υπάγονται άμεσα στη δυνατότητα συνειδητής διαλογικής νομιμοποίησης. Όλα τα στοιχεία του κοινωνικού που παραμένουν αδιαφανή, συνεπάγονται ετερόνομη δράση και ωστόσο εμφανίζουν κάποια συστημικότητα εξορίζονται από τον Habermas στο περιφερειακό χώρο του «συστήματος». Το «σύστημα» δεν αποτελεί μία αυτόνομη θεωρητική περιγραφή όπως στις συστημικές θεωρίες, αλλά απλά ένα βολικό τρόπο να ληφθούν υπόψη φαινόμενα που εμφανώς δεν υπόκεινται στη λογική της επικοινωνιακής δράσης, άρα δεν ανήκουν και στον εξορθολογισμένο βιόκοσμο της νεωτερικότητας. Έτσι, οι κριτικές που ο Habermas απευθύνει στη συστημική θεωρία δεν αντιμετωπίζονται στο πλαίσιο της κατασκευής της δικής του έννοιας «συστήματος», αλλά απλά με την παράλληλη ύπαρξη της έννοιας του βιόκοσμου στην οποία μια ανεπεξέργαστη έννοια συστήματος προσκολλάται αθροιστικά και όχι οργανικά.

Πέρα από τα προβλήματα που εμφανίζει γενικά η συστημική θεω-

ρία, επομένως, πολλά από τα οποία υποδεικνύει ο ίδιος ο Habermas, η μερική της χρήση είναι ακόμη πιο προβληματική και γεμάτη κινδύνους. Το θεωρητικό σύμπλεγμα συστημικής θεωρίας - ερμηνευτικής φαινομενολογίας που προτείνει ο Habermas όχι μόνο δεν ξεφεύγει από τα επιμέρους προβλήματα αυτών των προσεγγίσεων αλλά προσθέτει και άλλα, που αφορούν τη δυνατότητα επιτυχούς σύνδεσής τους. Το πραγματικό πρόβλημα λοιπόν έγκειται όχι στη νομιμότητα ή δυνατότητα της σύνθεσης των διαφορετικών αυτών προσεγγίσεων, αλλά στην πρόθεση που καθοδηγεί αυτή την προσπάθεια σύνθεσης. Και η πρόθεση αυτή είναι να θεωρηθούν όλα τα φαινόμενα που δεν εμπίπτουν στο καθαρό μοντέλο επικοινωνιακής δράσης ως ιδιαίτερη κατηγορία φαινομένων, ποιοτικά διαφορετικά από τα άλλα και ανήκοντα σε ριζικά διαφορετικά κοινωνικά πεδία. Αυτή η πρόθεση δεν υπάρχει ούτε στην καθαυτή θεωρία συστημάτων ούτε στην συνήθη χρήση της έννοιας του βιόκοσμου. Αποτελεί τη χαρακτηριστική θέση του Habermas και είναι αυτή που τον οδηγεί στον προβληματικό συνδυασμό μιας μερικής θεωρίας συστημάτων με μία έννοια βιόκοσμου.

Επομένως, τα συσσωρευμένα προβλήματα και εμπόδια που συναντά η προσπάθεια σύνθεσης του Habermas πρέπει να ερμηνευτούν όχι ως αναπόφευκτα αρχικά εμπόδια σε μία κατά τα άλλα παραγωγική κατεύθυνση έρευνας, αλλά ως ένδειξη του άγονου της κατεύθυνσης αυτής. Η κατηγοριοποίηση του κοινωνικού σε στεγανά πεδία που να αντιστοιχούν σε καθαρούς τύπους δράσης, όσο κομψή και αν είναι θεωρητικά, οδηγεί σε αδιέξοδο. Αντίθετα, πρέπει να γίνει δεκτό ότι η επικοινωνιακή, η στρατηγική και άλλοι πιθανοί τύποι δράσης (όπως υποστηρίχθηκε, η κατηγοριοποίηση του Habermas δεν πρέπει να θεωρηθεί εξαντλητική) δεν αντιστοιχούν σε ιδιαίτερα κοινωνικά πεδία ή περιοχές αλλά συνυπάρχουν σε κάθε τέτοιο «πεδίο».

Συμπεράσματα

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να δούμε κριτικά το συνολικό σχήμα του Habermas για το υποκείμενο, το κοινωνικό και τη νεωτερικότητα. Ο Habermas επιδιώκει, όπως ρητά δηλώνει, να διατηρήσει την κριτική αντίληψη της νεωτερικότητας της πρώιμης σχολής της Φραγκφούρ-

της, βασισμένη στην κριτική της ορθολογικότητας και του εργαλειο-κού λόγου. Η κριτική αυτή στάση ανάγεται αφενός –μέσω του Lukács και της έννοιας της πραγματοποίησης– στον Μαρξ, αφετέρου στον Weber και τη θεώρηση της νεωτερικότητας ως διαδικασίας εξορθολογικοποίησης. Αλλά η απλά αρνητική θεώρηση της ορθολογικότητας που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα δεν είναι αρκετή για τον Habermas. Θέλει ταυτόχρονα να αναδείξει και τις θετικές πλευρές της ορθολογικοποίησης που εμπεριέχονται, κατά την άποψή του, στη νεωτερικότητα και που δεν αναιρούνται από τις αρνητικές της πλευρές.

Η θέση του Habermas δεν παραπέμπει ούτε σε πεσιμισμό ούτε σε μια ουτοπία, όπως στην περίπτωση χρήσης μιας συγκεκριμένης ερμηνείας της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Freud από την ύστερη σχολή της Φραγκφούρτης, στην οποία ένας εναλλακτικός φορέας απελευθέρωσης «ανακαλύπτεται» στη μη καταπιεσμένη σφαίρα των ενστίκτων.⁷⁸ Αντίθετα ο Habermas, με συνεπή μαρξιστική (και εγελιανή) λογική, ανακαλύπτει στο υπάρχον τους όρους της υπέρβασής του. Έτσι, ενώ ο Habermas δέχεται για τις προνεωτερικές κοινωνίες (που θεωρεί λίγο πολύ παρόμοιες ως προς τα βασικά τους χαρακτηριστικά) μία ανάλυση πολύ κοντά σε αυτή του Durkheim (αδιαφοροποίητος βιόκοσμος, ενσωμάτωση συμβολικών αλλά μη γλωσσικών κανονιστικών πλαισίων συμπεριφοράς) εμπλουτισμένη με μια ανάγνωση του Mead (μηχανισμός σχηματισμού κοινωνικής ταυτότητας διαμέσου του «εμέ»), διαφοροποιεί ριζικά αυτό το σχήμα για τις νεωτερικές κοινωνίες.⁷⁹ Εισάγει τη διάκριση βιόκοσμου - συστήματος ως αποκλειστικών και αμοιβαία αποκλειόμενων περιοχών του κοινωνικού, βασισμένων σε συγκεκριμένες μορφές δράσης, της επικοινωνιακής και της στρατηγικής αντίστοιχα. Οι μορφές αυτές θεωρείται ότι με τη σειρά τους εξαντλούν, σε επίπεδο τυπικής πραγματολογίας, τις δυνατές μορφές δράσης.

Ο εξορθολογικοποιημένος βιόκοσμος ταυτίζεται με διαδικασίες που βασίζονται στη γλώσσα και μόνο και όχι σε άλλα συμβολικά συ-

78. Βλ. κύρια H. Marcuse, *Ερως και Πολιτισμός*, Αθήνα: Κάλβος, 1977.

79. Η θεωρητική προσπάθεια του Habermas είναι τόσο προσανατολισμένη προς την παρουσίαση μιας θεωρίας της νεωτερικότητας, που η θεωρία του για τις προνεωτερικές κοινωνίες είναι πολύ σχηματική.

στήματα, ενώ η επικοινωνιακή δράση αναγνωρίζεται ως η βασική και θεμελιώδης χρήση της γλώσσας. Άρα ο εξορθολογικοποιημένος βιόκοσμος αντιστοιχεί σε επικοινωνιακή δράση με σκοπό την επίτευξη κατανόησης και αποτελεί τη θετική και απόλυτα δεκτή πλευρά της νεωτερικότητας. Αντίστροφα, τα συστήματα που αναδύονται από τον βιόκοσμο αντιστοιχούν σε στρατηγικές μορφές δράσης βασισμένες σε μη γλωσσικά μέσα ηνιόχησης (χρήμα, ισχύς) και μόνο σε αυτές. Ενσωματώνουν λοιπόν πλήρως τις εργαλειακές – άρα και κατακριτέες – μορφές ορθολογικότητας και διαφεύγουν τον έλεγχο της επικοινωνιακής δράσης του βιόκοσμου. Επιπλέον, «αποικιοποιούν» τον βιόκοσμο. Η εξέλιξη όμως αυτή – η συστημική εξάπλωση και η αποικιοποίηση – δεν είναι ούτε αναγκαία ούτε μη αναστρέψιμη.

Η θεωρία του Habermas συμπληρώνεται με μια θεώρηση του υποκειμένου που, στη νεωτερικότητα, αντί να εσωτερικοποιεί κανονιστικά πλαίσια, αναδιοργανώνει τους όποιους κοινωνικούς καθορισμούς προς την κατεύθυνση μιας «μετασυμβατικής ταυτότητας», σχετικά αυτόνομης, που πραγματώνεται μέσω της επικοινωνιακής δράσης. Η έννοια της μετασυμβατικής ταυτότητας δημιουργεί, στο επίπεδο του ατόμου, το λειτουργικό αντίστοιχο του εξορθολογικοποιημένου βιόκοσμου και ενσωματώνει ταυτόχρονα και τη βούληση για επικοινωνιακή δράση και επίτευξη κατανόησης.⁸⁰ Ταυτόχρονα, η μετασυμβατική ταυτότητα δεν αποκλείει και τον στρατηγικό τύπο δράσης μέσω μη γλωσσικών ηνιοχητικών μέσων, καθώς και αυτή η μορφή δράσης δεν συνεπάγεται εσωτερικοποιημένους κοινωνικούς καθορισμούς και δεν βασίζεται στη γλώσσα.

Το θεωρητικό σχήμα που προτείνει ο Habermas διατηρεί κοινά σημεία με το αντίστοιχο μαρξικό, όχι τόσο στις συγκεκριμένες θέσεις, όσο στη δομή του. Η διάκριση βιόκοσμου - συστήματος αντιστοιχεί στην ερμηνεία που δίνει ο Habermas στη μαρξική διάκριση υλικού επιπέδου - εποικοδομήματος. Η διάκριση αυτή ερμηνεύεται

80. Αν η σφαίρα των κινήτρων του ατόμου καθορίζεται από εξωγενείς παράγοντες – ατομικούς και/ή κοινωνικούς – τότε δεν είναι αναγκαία προσανατολισμένη προς την επικοινωνιακή δράση. Ο συνδυασμός της έννοιας της μετασυμβατικής ταυτότητας με την παραδοχή ότι η επίτευξη κατανόησης είναι η βασική χρήση της γλώσσας εξασφαλίζει για τον Habermas την αναγκαία βούληση για επίτευξη κατανόησης.

από τον Habermas ήδη σε πρώιμα έργα του⁸¹ ως αντιστοιχούσα στη διάκριση διαδικασιών υλικής αναπαραγωγής – διαδικασιών επικοινωνίας, που αποτελεί τον πρόδρομο της διάκρισης συστήματος – βιόκοσμου. Αλλά η συνάφεια του θεωρητικού οικοδομήματος του Habermas με αυτό του Marx δεν τελειώνει εδώ. Η θέση και ο ρόλος που αποδίδει ο Habermas στην επικοινωνιακή δράση καθιστούν τη νεωτερικότητα όχι απλά μια περίοδο της ανθρώπινης ιστορίας, αλλά της αποδίδουν την πραγμάτωση, για πρώτη φορά, του βασικού και πάντοτε παρόντα στόχου της γλώσσας και του κοινωνικού: της δυνατότητας επίτευξης αμοιβαίας κατανόησης και συμφωνίας σαν βάση για τον προσανατολισμό της κοινωνικής δράσης. Αυτός ο στόχος πραγματοποιείται μερικά κατά την εξορθολογικοποίηση του βιόκοσμου, αλλά μπορεί κάλλιστα να επεκταθεί ενάντια στις αντίρροπες δυνάμεις (σύστημα και αποικιοποίηση βιόκοσμου). Όπως και στο μαρξικό σχήμα, η διηνεκής «ουσία» του κοινωνικού εμφανίζεται ως τέτοια για πρώτη φορά και δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την επέκτασή της. Μόνο που, αντίθετα με τον Marx, δεν είναι η «παραγωγή» που αποτελεί την «ουσία» αυτή αλλά η «επικοινωνιακή δράση». Ο Habermas διατηρεί λοιπόν, παράλληλα με μια δική του ερμηνεία της μαρξικής δυάδας βάση-εποικοδόμημα, και τη μορφή της θεωρίας του Marx για την ιστορία (εξελικτική πορεία, εμφάνιση της «ουσίας» του κοινωνικού στη νεωτερικότητα).

Τα προβλήματα που παρουσιάζει η θεωρία του Habermas περιστρέφονται ακριβώς γύρω από την ανάδειξη της επικοινωνιακής δράσης ως της κατεξοχήν «ουσίας» του κοινωνικού και των παραδοχών που στηρίζουν τη βασική αυτή θέση. Ο Habermas δέχεται ότι:

- η διάκριση μεταξύ επικοινωνιακής και στρατηγικής δράσης εξαντλεί όλες τις δυνατές μορφές δράσης·
- η γλώσσα ανάγεται στην επικοινωνιακή δράση ως τον κύριο στόχο της·
- ένα μέρος του κοινωνικού ταυτίζεται απόλυτα με τη γλώσσα ενώ ένα άλλο λειτουργεί τελείως ανεξάρτητα από αυτήν· και

81. Βλ. J. Habermas, «Τεχνική και Επιστήμη ως Ιδεολογία», στο *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και Κοινωνικής Κριτικής*, Αθήνα: Πλέθρο, 1990.

– το υποκείμενο στην νεωτερικότητα δεν εμπεριέχει εσωτερικοποιημένους κοινωνικούς καθορισμούς.

Αν όλα αυτά γίνουν δεκτά, τότε η νεωτερικότητα μπορεί να θεωρηθεί ως εμπεριέχουσα τόσο θετικά όσο και αρνητικά στοιχεία, αλλά με τρόπο που την διατηρεί απόλυτα σε βιόκοσμο που περιλαμβάνει μόνο θετικά στοιχεία (επικοινωνιακή δράση) και σε σύστημα που περιλαμβάνει μόνο αρνητικά στοιχεία (στρατηγική δράση - επιδίωξη «επιτυχίας»).

Η μανιχαϊστική αυτή θεώρηση των νεωτερικών κοινωνιών είναι δύσκολα αποδεκτή ως επαρκής και ικανοποιητική. Παράλληλα, οι βασικές – και αξιωματικές – παραδοχές του Habermas είναι – όπως αναλυτικά υποστηρίχθηκε στα προηγούμενα – ακόμη πιο δύσκολα αποδεκτές:

– Η διάκριση επικοινωνιακής - στρατηγικής δράσης δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εξαντλεί όλες τις δυνατές μορφές δράσης, έστω και σε επίπεδο τυπικής πραγματολογίας. Αντιστοιχεί μόνο σε συνειδητές μορφές δράσης και, αντίθετα απ' ό,τι υποστηρίζει ο Habermas, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε όλες τις μη συνειδητές μορφές ως υποπερίπτωση της στρατηγικής δράσης.

– Αλλά και η σύνδεση μιας συγκεκριμένης μορφής δράσης με μια ολόκληρη κατηγορία («περιοχή») του κοινωνικού επίσης δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή.

Στην περίπτωση του βιόκοσμου, αυτό συνεπάγεται ταύτισή του με τη γλώσσα και παράλληλα ταύτιση της γλώσσας με την επικοινωνιακή δράση. Η διπλή αυτή αναγωγή, αντίθετα με τις θεωρίες που ο ίδιος ο Habermas χρησιμοποιεί, δεν είναι ούτε εμπειρικά ούτε θεωρητικά υποστηρίξιμη. Παραβλέπει μια σειρά από κοινωνικά φαινόμενα που εμπεριέχουν νόημα χωρίς να είναι γλωσσικά, και αυθαίρετα θεωρεί μια δυνατή χρήση των ομιλιακών ενεργημάτων ως πρωταρχική και όλες τις άλλες ως παρασιτικές σε αυτήν. Η επικοινωνιακή δράση δεν μπορεί, επομένως, να θεωρηθεί η βασική χρήση της γλώσσας, ούτε το κοινωνικό (ή μέρος του, όπως ο βιόκοσμος) μπορεί να θεωρηθεί πλήρως αναγώγιμο στη γλώσσα.

Αντίστοιχα, η χρήση της έννοιας του συστήματος βασίζεται στις παραδοχές ότι (υπο)συστήματα μπορεί να οριστούν από συγκεκριμένες και αποκλειστικές κατηγορίες δράσης (στρατηγική) ή από συγκεκριμένα ηνιοχητικά μέσα (χρήμα, ισχύς). Αυτές οι παραδοχές, μη

αποδεκτές από καμιά μορφή συστημικής θεωρίας, δεν θεμελιώνονται ούτε και από τον Habermas, που τις δέχεται χωρίς θεωρητική υποστήριξη, απλά για να περιγράψει με αυτόν τον τρόπο όσα φαινόμενα διαφεύγουν τη δυνατότητα επικοινωνιακής θεμελίωσης. Ωστόσο, αυτά τα φαινόμενα δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι αντιστοιχούν μόνο σε μορφές στρατηγικής δράσης ή ότι αποτελούν μια αυτοοριζόμενη και περιχαρακωμένη περιοχή του κοινωνικού που περιέχει όλες τις ετερόνομες δράσεις που δεν υπόκεινται σε διαδικασίες συναίνεσης.

Ο Habermas θέλει να υποστηρίξει δύο συμπληρωματικούς «μύθους»: την ύπαρξη μορφών επικοινωνίας που δεν εμπεριέχουν σχέσεις εξουσίας και την ύπαρξη μορφών δράσης που δεν εξαρτώνται από κανονιστικά πλαίσια.⁸² Αλλά αυτό δεν είναι, στην πράξη, δυνατό. Η επικοινωνιακή και η στρατηγική δράση ούτε εξαντλούν τις δυνατές μορφές δράσης ούτε μπορεί να αποτελέσουν το κριτήριο διάκρισης περιοχών ή πεδίων του κοινωνικού.

– Όσο για τη θεώρηση του υποκειμένου, όλες σχεδόν οι προσεγγίσεις (και του Mead που χρησιμοποιεί ο Habermas) συγκλίνουν στην ύπαρξη κάποιας μορφής εσωτερικοποιημένων κοινωνικών καθορισμών, κάποιας μορφής κοινωνικής κατασκευής του ατόμου, ανεξάρτητα και παράλληλα με την οποιαδήποτε αυτονομία που συνεπάγεται η νεωτερικότητα. Το άτομο δεν μπορεί να ταυτιστεί με το συνειδητό επίπεδο δράσης του, ούτε μπορεί μια «μετασυμβατική ταυτότητα» να υποκαταστήσει την ανάγκη για μια θεωρία της σφαίρας των συναισθημάτων και κινήτρων. Ένα υποκείμενο ανεξάρτητο από εσωτερικοποιημένους κοινωνικούς καθορισμούς είναι επίσης ένας «μύθος».

Ο Habermas χτίζει τη θεωρία του απολυτοποιώντας διακρίσεις και έννοιες και στεγανοποιώντας περιοχές του κοινωνικού ώστε να είναι εύκολο να απορριφθούν συνολικά (στην περίπτωση του συστήματος) ή να γίνουν δεκτές συνολικά (στην περίπτωση του βιόκοσμου). Όμως όσο βολική – ίσως και κομψή – θεωρητικά να είναι μια τέτοια στρατηγική, όσο και να ανταποκρίνεται στις προθέσεις του Habermas, δεν βοηθά στην κατανόηση της πολυπλοκότητας του κοινωνικού γενικά και της νεωτερικότητας ειδικότερα και σε μια ρεαλι-

82. A. Honneth, *Critique of Power*, ό.π., σελ. 298.

στική εκτίμηση των προβλημάτων και των θετικών στοιχείων που συνεπάγεται. Το συνολικό θεωρητικό σχήμα του Habermas, ενώ αποτελεί μια εντυπωσιακή προσπάθεια σύνθεσης και ανοίγει το δρόμο για μια συνολική συζήτηση θεμάτων που αντιμετωπίζονται μερικά στα πλαίσια διαφορετικών ακαδημαϊκών «ειδικοτήτων», στη συγκεκριμένη μορφή που παρουσιάζεται στην *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης* (ως το επιστέγασμα παλαιότερων συνθετικών προσπαθειών του ίδιου του Habermas) δεν μπορεί παρά να μη γίνει δεκτό.

Αν και το συνολικό θεωρητικό σχήμα που προτείνεται στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης* δεν χρησιμοποιείται αυτούσιο στη μεταγενέστερη δουλειά του Habermas – κύρια πάνω στη θεμελίωση μιας θεωρίας της ηθικής, του νόμου και της δημοκρατίας – μερικές από τις βασικές παραδοχές του σχήματος αυτού εξακολουθούν να γίνονται δεκτές, άρα και η κριτική σε αυτές έχει επιπτώσεις για τις θέσεις του Habermas.

Για παράδειγμα, η θεμελίωση μιας θεωρίας ηθικής στη «δυνατότητα επίτευξης επικοινωνιακής συναίνεσης όλων των συμμετεχόντων σε έναν πρακτικό διάλογο» εμπλέκει δύο από τις παραδοχές αυτές: ότι η επικοινωνιακή δράση με σκοπό την επίτευξη κατανόησης είναι η βασική χρήση της γλώσσας και ότι, συμπληρωματικά, τα άτομα είναι ουσιαστικά ανεξάρτητα από εσωτερικοποιημένους κοινωνικούς καθορισμούς ώστε να επιδιώξουν κατ' αρχήν αυτή τη βασική χρήση. Οι παραδοχές αυτές είναι αναγκαίες για να υποστηριχθεί το *επαρκές* της αρχής της διαλογικής ηθικής. Η εγκυρότητα που αποκτά ένα κανονιστικό πλαίσιο από μια διαδικασία διαλόγου είναι αρκετή για να αποτελέσει κριτήριο ηθικής (*Moralität*) μόνο εάν η επίτευξη κατανόησης υπερτερεί όλων των άλλων χρήσεων της γλώσσας και δεν υπάρχουν προθέσεις ή κίνητρα ή επιθυμίες από την πλευρά των συμμετεχόντων που να τους οδηγούν σε άλλες κατευθύνσεις δράσης από αυτήν που υποδεικνύουν τα συμφωνημένα κανονιστικά πλαίσια. Αν όμως κάποια από τις παραδοχές αυτές δεν ισχύει, τότε, χωρίς να αναιρείται η *σημασία* της κανονιστικής αρχής του Habermas, τίθεται υπό ερωτηματικό το κατά πόσο είναι επαρκής σαν θεμελίωση μιας ηθικής θέσης.

Αυτή την αμφιβολία αντικατοπτρίζουν και μερικές από τις πιο σημαντικές κριτικές στη χαμπερμασιανή θεωρία της ηθικής. Οι κριτικές που προέρχονται από μια ερμηνευτική προοπτική όπως του Gadamer τονίζουν ότι δεν μπορεί να υπάρξει μια ηθική στάση που να

μην εξαρτάται από ένα ήδη δεδομένο κοινό «ήθος»,⁸³ αμφισβητούν δηλαδή την πρωταρχική θέση που αποδίδει ο Habermas στην επίτευξη κατανόησης και μόνο. Παράλληλα, και συμπληρωματικά, κριτικές όπως του C. Taylor (από μία «κοινοτιστική» προοπτική) τονίζουν ότι η έννοια του εαυτού και της ταυτότητας εμπεριέχει ταυτόχρονα και καθοδηγητικά πλαίσια ως προς το τι πρέπει να κάνουμε.⁸⁴ Το υποκείμενο δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι διαμορφώνεται μόνο μέσα στα πλαίσια της πρακτικής του διαλόγου, όπως υποστηρίζει ο Habermas, αλλά ήδη εμπεριέχει καθορισμούς που προσανατολίζουν τη δράση του. Η βούληση λοιπόν για την αποδοχή μιας συναινετικής διαδικασίας δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη, αναγόμενη στην «πρωταρχική» χρήση της γλώσσας, αλλά αποτελεί ένα κοινωνικό και ιστορικό προαπαιτούμενο για την ίδια την ύπαρξη της συναινετικής διαδικασίας.^{85 86}

Η παραπάνω κριτική του θεωρητικού σχήματος της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης* και των παραδοχών πάνω στις οποίες στηρίζεται δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι οδηγεί αναγκαστικά στην απόρριψη όλων των στοιχείων και αναλύσεων που προσφέρει ο Habermas.

Πριν απ' όλα, οι βασικές προθέσεις που καθοδηγούν τον Habermas – για μια κριτική αλλά όχι μονοδιάστατη διάγνωση της νεωτερικότητας αλλά και για μια συνετή και συνεκτική συνολική θεωρία του κοινωνικού – πρέπει να διατηρηθούν.

Επιπλέον, οι περισσότερες διαγνώσεις και επιμέρους θεωρήσεις

83. H.G. Gadamer, «Hermeneutics as Practical Philosophy», στο *Reason in the Age of Science*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1981.

84. C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: CUP, 1989, Μέρος I.

85. Το επιχείρημα αναπτύσσεται από τον R. Zimmerman, *Utopie-Rationalität-Politik*, ό.π. Βλ. επίσης, Γ. Ξηροπαΐδης, «Επικοινωνία και ορθολογική συναίνεση. Ο J. Habermas και η “γλωσσική στροφή” της κριτικής θεωρίας», υπό δημοσίευση, Μέρος 6.

86. Μόνο στην τελευταία του δουλειά για το νόμο και τη δημοκρατία ο Habermas φαίνεται να εγκαταλείπει εν μέρει την αξιωματική μορφή αυτών των παραδοχών. Η κύρια θέση του εξακολουθεί να είναι ότι η αρχή της επίτευξης κατανόησης μπορεί να αποτελέσει τη βάση στην οποία θεμελιώνονται τόσο ο νόμος όσο και η δημοκρατία. Ωστόσο η αρχή αυτή δεν εμφανίζεται πια ως θεμελιώσιμη σε μια θεωρία βασικής χρήσης της γλώσσας, και με αυτή την έννοια ίσως σηματοδοτεί μια μερική στροφή του Habermas προς μία λιγότερο αξιωματική τοποθέτηση.

του Habermas μπορεί να γίνουν δεκτές αν αποδεσμευτούν από το απόλυτο και σχετικά άκαμπτο πλαίσιο μέσα στο οποίο τις παρουσιάζει ο ίδιος. Συγκεκριμένα, αν και πολύ σύντομα και σχηματικά:

(1) Ο αυξημένος ρόλος, η βαρύτητα που έχουν οι διαδικασίες επικοινωνιακής συναίνεσης στη νεωτερικότητα, που αποτελεί ένα από τα κεντρικά σημεία της διάγνωσης του Habermas, μπορούν να γίνουν δεκτά χωρίς κατ' ανάγκη να παρουσιαστεί η επικοινωνιακή συναίνεση ως η κατεξοχήν γλωσσική χρήση ούτε να ταυτιστεί με μια «περιοχή» του κοινωνικού όπως ο «βιόκοσμος».

Η δυνατότητα διυποκειμενικής συναίνεσης μέσω της γλώσσας είναι προφανώς σημαντική και εμπεριέχεται πάντοτε, εν δυνάμει, στα ομιλιακά ενεργήματα. Δεν μπορεί να θεωρηθεί όμως ως η πρωταρχική ή βασική χρήση της γλώσσας, αλλά ως ακριβώς μία πάντοτε ενυπάρχουσα δυνατότητα.

Στη νεωτερικότητα η δυνατότητα αυτή τονίζεται πριν απ' όλα ως η (νοητή ή «φαντασιακή») θεμελίωση του κοινωνικού. Η κοινωνία παύει να θεωρείται ως τμήμα μιας γενικής κοσμικής τάξης την οποία αντιπροσωπεύει ο μονάρχης.⁸⁷ Αντίθετα, θεμελιώνεται σε μια «συλλογική βούληση» που αντλεί από τη δυνατότητα διαδικασιών συναίνεσης. Πρόκειται γι' αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει «αυτοθέσμιση» του κοινωνικού, τονίζοντας ταυτόχρονα ότι δεν είναι η μόνη ούτε η πρώτη φορά που εμφανίζεται στην ιστορία.⁸⁸

Η αυτοθέσμιση αυτή λειτουργεί ως γενική καθοδηγητική αρχή και δεν συνεπάγεται *ipso facto* την ύπαρξη διαδικασιών επικοινωνιακής συναίνεσης, απλώς ανοίγει το δρόμο για την εμφάνισή τους. Επιπλέον, δεν υποκαθιστά, ούτε προτίθεται να υποκαταστήσει ή να εξαλείψει, την συνεχιζόμενη αναπαραγωγή του κοινωνικού στο επίπεδο της μη συνειδητής και μη υποκείμενης σε επικοινωνιακή συναίνεση δράσης.

87. Το επιχείρημα έχει αναπτυχθεί από τον C. Lefort σε διάφορα κείμενα. Βλ. για παράδειγμα, C. Lefort, «Image of the Body and Totalitarianism», στο *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge: Polity, 1986, σσ. 302-304. Ο Lefort βασίζεται στο έργο του Kantorowicz για την μεσαιωνική κοινωνία, E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, N.J.: Princeton. U.P., 1957.

88. Η άλλη αντίστοιχη περίπτωση είναι αυτή της Αρχαίας Αθηναϊκής Δημοκρατίας. Βλ. C. Castoriadis, «La Polis grecque et la création de la démocratie» στο *Domaines de l'homme*, Paris: Seuil, 1986.

Οι δράσεις αυτής της κατηγορίας δεν αντιστοιχούν αναγκαστικά σε μη γλωσσικές διεργασίες (είναι πάντα συμβολικά αν και όχι πάντα γλωσσικά εκφρασμένες, άρα δεν βασίζονται στη χρήση μη γλωσσικών ηνιοχητικών μέσων), δεν επιδιώκουν αναγκαστικά ή στην πλειοψηφία τους την επιτυχία ή την ισχύ και προέρχονται από εσωτερικοποιημένους στο άτομο κοινωνικούς καθορισμούς.

Και οι δύο μορφές δράσης συνυπάρχουν και αλληλοδιαπλέκονται μέσα στα ίδια κοινωνικά υποσυστήματα ή λειτουργίες. Παράλληλα, για παράδειγμα, με τη θεμελίωση του πολιτικού στην κοινή βούληση και την επικοινωνιακή συναίνεση που συνεπάγεται, το σύγχρονο κράτος στηρίζεται εξίσου (τουλάχιστον) στους φαντασιακούς δεσμούς ταυτότητας που η ιδέα του «έθνους» δημιουργεί και διατηρεί⁸⁹ ενώ είναι ανοικτό σε προσπάθεια ηγεμόνευσης από την πλευρά κοινωνικών τάξεων και ομάδων. Η επικοινωνιακή δράση, αντί να ορίζει ένα δικό της, διακριτό πεδίο του κοινωνικού, εμπεριέχεται στη νεωτερικότητα (εν δυνάμει) σε διάφορα τέτοια πεδία όχι εναλλακτικά, με άλλες μορφές δράσης τις οποίες υποκαθιστά, αλλά προσθετικά, λειτουργώντας παράλληλα με αυτές. Αντίστοιχα, οι άλλες μορφές δράσης δεν αντιστοιχούν σε κάποια συγκεκριμένη «περιοχή» του κοινωνικού αλλά συναντώνται σε όλα τα επίπεδα ή λειτουργίες της κοινωνίας και μάλιστα παίζουν κεντρικό ρόλο στην αναπαραγωγή της. Η εμφάνιση στη νεωτερικότητα σχετικά αυτόνομων λειτουργικών υποσυστημάτων – όπως η οικονομία και η γραφειοκρατία – αποτελεί μια κατηγορία φαινομένων αναλυτικά διαφορετική από αυτή των κατηγοριών δράσης. Τέτοια υποσυστήματα εμπλέκουν και προϋποθέτουν τόσο δράση βασισμένη σε επικοινωνιακή συναίνεση όσο και ετερόνομη δράση.

Δεν είναι αναγκαίο λοιπόν για να δεχτούμε τόσο την ύπαρξη αυτόνομης, επικοινωνιακά προσανατολισμένης όσο και τη διατήρηση της ύπαρξης ετερόνομης δράσης στη νεωτερικότητα να καταφύγουμε σε δραστικές οριοθετήσεις όπως η διάκριση σύστημα - βιόκοσμος του Habermas. Το βασικό επιχείρημα του Habermas για την ύπαρξη και των δύο αυτών κατηγοριών δράσης στη νεωτερικότητα μπορεί να

89. Βλ. B. Anderson, *Imaginary Communities*, London: Verso, 1983. Ελληνική μετάφραση, *Φαντασιακές Κοινότητες*, Αθήνα: Νεφέλη, 1997.

διατηρηθεί χωρίς τεχνητές διαιρέσεις του κοινωνικού. Όσο για τη συγκεκριμένη συνολική προσέγγιση που θα ακολουθηθεί – μία για παράδειγμα ερμηνευτική προσέγγιση βασισμένη στον βιόκοσμο ή μια λειτουργική βασισμένη στο σύστημα, ή και κάποια άλλη δυνατή προσέγγιση – η επιλογή της θα βασιστεί σε άλλα κριτήρια και όχι στην κατηγοριοποίηση της δράσης.

Πρέπει ακόμη να τονιστεί ότι οι μη επικοινωνιακές μορφές δράσης δεν είναι κατ' ανάγκη απορριπτές. Αποτελούν τον βασικό τρόπο λειτουργίας και αναπαραγωγής του κοινωνικού που διατηρείται και στις νεωτερικές κοινωνίες. Αυτός ο τρόπος δεν μπορεί να απορριφθεί ως συνολικά αρνητικός, ούτε είναι δυνατό να ελπίζεται ότι θα αντικατασταθεί ποτέ εξ ολοκλήρου με επικοινωνιακά ελεγχόμενη δράση.

(2) Όπως τονίζει ο Habermas, η αυτοθέσμιση στο επίπεδο της κοινωνίας απαιτεί και χρειάζεται να υποστηριχθεί από μία αυξημένη αυτονομία στο επίπεδο του κοινωνικού υποκειμένου. Οι δύο διαδικασίες λειτουργούν συμπληρωματικά και παράλληλα. Όπως, όμως, η μη επικοινωνιακά ελεγχόμενη δράση δεν εξαλείφει τους άλλους τύπους δράσης, έτσι και η ύπαρξη μιας σχετικά αυτόνομης μορφής υποκειμενικότητας, μιας «μετασυμβατικής ταυτότητας», δεν υποκαθιστά ούτε εξαλείφει τους υπάρχοντες εσωτερικοποιημένους κοινωνικούς καθορισμούς στο υποκείμενο, την όποια «διαμόρφωση» του ατόμου πριν και πέρα από τις απαιτήσεις της μετασυμβατικής ταυτότητας. Αυτοί οι καθορισμοί, η ύπαρξη του ασυνειδήτου γενικότερα, και η σφαίρα των συναισθημάτων και κινήτρων, αντιστοιχούν στις μη επικοινωνιακά ελέγξιμες μορφές δράσης και αποτελούν σημαντικούς παράγοντες που επιδρούν στην κατεύθυνση της δράσης, παράλληλα και ανεξάρτητα με την αυτονομία που συνεπάγονται οι διαδικασίες επικοινωνιακής συναίνεσης.

Μάλιστα, ορισμένοι συγγραφείς έχουν τονίσει την εμφάνιση στη νεωτερικότητα αυξημένης έντασης μηχανισμών «χειραγώγησης» και «κατασκευής» του ατόμου.⁹⁰ Οι μηχανισμοί αυτοί μπορεί να βασίζονται στην εντατικοποίηση τρόπων επιρροής και ενσωμάτωσης κοινω-

90. Αυτό είναι το επιχείρημα της ύστερης σχολής της Φραγκφούρτης αλλά και του Foucault. Βλ. ενδεικτικά H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, Αθήνα: Παπαζήσης, 1971, M. Foucault, *Επιτήρηση και τιμωρία*, Αθήνα: Ράππας, 1976.

νικών καθορισμών που πάντα υπήρχαν, ή να αποτελούν καινούργια κατηγορία μηχανισμών (όπως για παράδειγμα οι «πειθαρχίες» που επισημαίνει ο Foucault). Οι μηχανισμοί αυτοί όχι μόνο δεν αντιστοιχούν σε ένα σχετικά αυτόνομο υποκείμενο (όπως η «στρατηγική δράση» του Habermas), αλλά ενεργούν στο επίπεδο της εσωτερικής «κατασκευής» του υποκειμένου. Υποδεικνύουν ότι η ετερόνομη δράση στη νεωτερικότητα μπορεί να συνεπάγεται ένα ακόμη βαθύτερο εσωτερικό καθορισμού του ατόμου από αντίστοιχους μηχανισμούς προνεωτερικών κοινωνιών.

Σε κάθε περίπτωση και ανεξάρτητα από τους μηχανισμούς αυτούς, το κοινωνικό υποκείμενο δεν μπορεί να γίνει νοητό παρά ως εμπειρόχον στοιχεία του κοινωνικού περιβάλλοντος που εσωτερικοποιεί κατά τη διαδικασία ανάπτυξής του.⁹¹ Το ασυνείδητο παραμένει πάντα ένα μη αναγώγιμο επίπεδο λειτουργίας της ψυχής⁹² και τα συναισθήματα και κίνητρα που προέρχονται τόσο από εσωγενείς όσο και από εσωτερικοποιημένους καθορισμούς δεν μπορούν ποτέ να υπαχθούν συνολικά στις απαιτήσεις μιας «μετασυμβατικής ταυτότητας».

Άρα, χωρίς να απορρίπτεται τόσο η δυνατότητα όσο και η σημασία μίας τέτοιας μορφής ταυτότητας, πρέπει να γίνει κατανοητή όχι ως υποκατάσταση ή απόλυτος έλεγχος όλων αυτών των στοιχείων αλλά ως αναγνώριση και αποδοχή τους. Η αυτονομία που η μετασυμβατική ταυτότητα συνεπάγεται δεν είναι ποτέ απόλυτη ούτε αφορά το σύνολο του υποκειμένου.⁹³

Συμπερασματικά, τόσο η δυνατότητα επικοινωνιακής συναίνεσης όσο και η συμπληρωματική της αυτονομία του υποκειμένου μπορούν

91. Όπως τονίζει ιδιαίτερα ο Bourdieu με την έννοια του «habitus», βλ. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: CUP, 1982, και *Distinction*, London: Routledge, 1984. Για μία ερμηνεία της ψυχαναλυτικής θεωρίας προς αυτή την κατεύθυνση, βλ. K. Leledakis, *Society and Psyche*, Oxford: Berg, Μέρος III.

92. Βλ. S. Freud, «The Unconscious», στο *On Metapsychology*, Penguin Freud Library 11, London 1984.

93. Αυτή είναι και η θέση του Καστοριάδη για την αυτονομία. Βλ. K. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα: Ράππας, 1978, σελ. 155. Για μια συγκριτική συζήτηση των Habermas και Καστοριάδη, βλ. J. Whitebook, «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious», *Praxis International*, 9: 4, 1990, και του ιδίου, *Perversion and Utopia*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1995, κεφ. 4.

να γίνουν δεκτές και να αναγνωριστεί η αυξημένη σημασία τους στα πλαίσια της νεωτερικότητας, όπως τονίζει ο Habermas, χωρίς να θεωρηθεί ότι αντιστοιχούν πλήρως σε «περιοχές» ή «πεδία» του κοινωνικού ούτε σε κάποια «θεμελιώδη ιδιότητα» του ατόμου ή του κοινωνικού που απελευθερώνεται στη νεωτερικότητα ούτε τέλος ότι ανοίγουν τη δυνατότητα για μία πλήρη και συνολική αυτονομία του ατόμου.

Παράλληλα, μπορούμε να αναγνωρίσουμε τη σημασία που έχει η αρχή της επικοινωνιακής συναίνεσης και στα πλαίσια μιας θεωρίας της ηθικής. Αντιστοιχεί σε μια δυνατότητα που ανοίγει η νεωτερικότητα για την επίτευξη συμφωνίας μέσω διαλόγου προσανατολισμένου στην αμοιβαία κατανόηση. Αυτή η δυνατότητα είναι πάντα περιορισμένη: από τον «ερμηνευτικό ορίζοντα» που κάνει δυνατή την εμφάνισή της,⁹⁴ από τους εσωτερικοποιημένους καθορισμούς των συμμετεχόντων που τότε δεν μπορούν να απαλειφθούν εντελώς, και από τις υπάρχουσες θεσμοποιημένες δομές που τείνουν να διατηρήσουν και να αναπαραγάγουν υπάρχουσες μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Άρα από μόνη της η επικοινωνιακή συναίνεση δεν είναι επαρκής και δεν μπορεί να αποτελέσει το καθολικό κριτήριο που αναζητά ο Habermas. Σε σαφώς καθορισμένα όμως πλαίσια, όταν και οι άλλοι παράγοντες που επηρεάζουν τη διαδικασία διαλόγου την καθιστούν πραγματικά δυνατή, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως τοπικό αλλά επαρκές κριτήριο ηθικής.

Σχηματικά και ενδεικτικά τα παραπάνω, είναι αρκετά για να υποδείξουν τη δυνατότητα αποδοχής επιμέρους στοιχείων και (καίριων) διαγνώσεων του χαμπερμασιανού θεωρητικού σχήματος, χωρίς την ταυτόχρονη αποδοχή είτε μιας κάποιας υπολανθάνουσας «ουσίας» του κοινωνικού, είτε του ριζικού και απόλυτου χωρισμού του σε «περιοχές» και κατηγορίες δράσεων. Η έμφαση του Habermas στη δυνατότητα αυξημένης (ατομικής) αυτονομίας και επικοινωνιακής συναίνεσης δεν είναι αναγκαίο να συνεπάγεται την ταύτιση των ορίων της αυτονομίας αυτής με τα όρια του κοινωνικού (ή μέρους του) ή με το άτομο σαν σύνολο. Ο Habermas, στην επιθυμία του για μια καθολική θεμελίωση, απολυτοποιεί πολλά στοιχεία της θεωρίας του. Μπορού-

94. Ο «ορίζοντας» αυτός αντιστοιχεί ακριβώς στα στοιχεία που ορίζουν την ίδια την νεωτερικότητα. Βλ. H.G. Gadamer, «Hermeneutics as Practical Philosophy», *ό.π.*

με να τα δεχτούμε μέσα σε ένα πιο ευέλικτο πλαίσιο, χωρίς αναγωγές σε κυρίαρχα χαρακτηριστικά, διατηρώντας όμως και την προσπάθεια για μια συνολική, συνεκτική όσο και πολύπλευρη θεωρία του κοινωνικού.