

---

# ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΣΤΟΝ J. HABERMAS

ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ

---

## 1. Τα πραγματολογικά-επικοινωνιακά θεμέλια της κοινωνικής θεωρίας

---

Στα πρώτα κιάλια κείμενά του ο J. Habermas εναντιώνεται σ' εκείνες τις θεωρητικές απόψεις οι οποίες προβάλλουν την αναπαράσταση ως τη θεμελιώδη λειτουργία της γλώσσας και υπογραμμίζει με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο την αναγκαιότητα να μελετηθεί το γλωσσικό φαινόμενο με άξονα τις δομές του διαλόγου. Όπως έδειξε με πειστικότητα ο Charles Taylor, η προσέγγιση αυτή ανάγει, σε τελική ανάλυση, τις καταβολές της στο κίνημα του ρομαντισμού<sup>1</sup> και ειδικότερα στον Wilhelm von Humboldt, ο οποίος, ελέγχοντας τις συ-

---

1. Για τη ρομαντική προέλευση της διαλογικής θεώρησης της γλώσσας, βλ. κυρίως το «Theories of Meaning» (Charles Taylor, *Philosophical Papers*, τ. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1985).

Ακολουθώντας σε σημαντικό βαθμό τις απόψεις του Isaiah Berlin, ο Charles Taylor υποστηρίζει ότι με τον ρομαντισμό το ιδεώδες της «εκφρασης» (expression) μετασχηματίζεται σε σημείο αναφοράς για τη διατύπωση μιας νέας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Στο εκφραστικιστικό αυτό κίνημα, το οποίο εμπνεύσθηκε από το έργο του Vico και βρήκε στα πρόσωπα των Herder και Humboldt τους κορυφαίους εκπροσώπους του, όλες οι ενέργειες και δραστηριότητες του ανθρώπου ερμηνεύονται ως εκφρασιακά μορφώματα του εκάστοτε δικού του Είναι· η ανάλυση της ανθρώπινης συμπεριφοράς δεν καθοδηγείται πλέον από το κυρίαρχο στον Διαφωτισμό μοντέλο της ορθολογικής ως προς το σκοπό επίτευξης στόχων, αλλά από το μοντέλο της εκφρασιακής πραγμάτωσης εσωτερικών ψυχικών καταστάσεων, άρα της εκφρασιακής αυτοπραγμάτωσης (πρβλ. Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, London/New York: The Hogarth Press, 1976, και Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975).



ναφείς αντιλήψεις του διαφωτισμού, επισημαίνει ότι η γλώσσα νοούμενη ως λεξικό, ως σύστημα εννοιών που υπηρετεί την περιγραφή της πραγματικότητας, συρρικνώνεται στη διάσταση ενός απλού εργαλείου. Η γλώσσα μπορεί να ανακτήσει το χαμένο κύρος της μόνον εάν αναδειχθεί με σαφήνεια το πρωτείο της δραστηριότητας του ομιλείν, στο πλαίσιο της οποίας το σύστημα των αναπαραστατικών λειτουργιών διαρκώς παράγεται και μετασχηματίζεται. Είναι επομένως απαραίτητο να συλληφθεί η γλώσσα πρωτίστως ως *ενέργεια* και όχι απλώς ως *έργον*.<sup>2</sup>

Ανάλογη είναι και η κατεύθυνση στην οποία φαίνεται να συγκλίνει η δικαίως περίφημη διάκριση του Gottlob Frege μεταξύ νοήματος (Sinn) και αναφοράς (Bedeutung).<sup>3</sup> Η διάκριση αυτή αντιτίθεται σε κάθε εγχείρημα να εξηγηθεί η σημασία ενός συμβολικού μορφώματος με αφετηρία τα αντικείμενα που υποδηλώνονται από τις λέξεις και τις σύστοιχες προς αυτές έννοιες. Οι προτάσεις δεν είναι απλές παραθέσεις λέξεων. Στο βαθμό που η σημασία μιας πρότασης μπορεί να προσδιοριστεί από τη γνωστική οικείωση με τη σημασία των λέξεων

---

2. Για τη σημασία αυτής της διάκρισης στο έργο του W. von Humboldt πρβλ. Leo Weisgerber, «Zum Energeia-Begriff in Humboldts Sprachbetrachtung», *Wirkendes Wort* 4 (1953/54), σσ. 374-377, καθώς και, του ιδίου, *Die geistige Seite der Sprache und ihre Erforschung*, Düsseldorf 1971, σ. 153.

Αρκετά διαφορετική –έως αντίπαλη– είναι η άποψη του Tilman Borsche (*Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, σσ. 59-69), ο οποίος διαφωνεί με τον Weisgerber ως προς τη θέση που κατέχει η έννοια της «ενέργειας» στη σκέψη του Humboldt καθώς και με την προσπάθεια του Weisgerber να περιορίσει τη λεγόμενη «ενεργητική θεώρηση της γλώσσας» (energetische Sprachbetrachtung) στο επίπεδο της μητρικής γλώσσας.

3. Η ορολογία του Frege είναι παραπλανητική, αφού στη γερμανική η λέξη «Bedeutung» χρησιμοποιείται σχεδόν σαν συνώνυμο αυτού που ο Frege αποκαλεί Sinn, ενώ απεναντίας ποτέ δεν υποδηλώνει το αντικείμενο αναφοράς. Στην αγγλική ο όρος «Bedeutung» μεταφράζεται σχεδόν πάντα ως «reference», ενώ ο όρος «Sinn» αποδίδεται ως «meaning», επιλογές που σαφώς έχουν το πλεονέκτημα να μην επιτείνουν αναίτια τη σύγχυση. Ενίοτε η Bedeutung αποδίδεται και ως significance. Πρβλ. Ernst Tugendhat, «The Meaning of "Bedeutung" in Frege», *Analysis*, 30 (1970), σσ. 177-189. Για μια κριτική στο συγκεκριμένο άρθρο βλ. M. Dummett, *Frege; Philosophy of Language*, London: Duckworth, 1973, σσ. 199-203, 402-407.



που την απαρτίζουν, η σύνθετη σημασία της πρότασης δεν μπορεί να προκύψει απλώς από την αθροιστική σύζευξη των υποδηλούμενων αντικειμένων. Το να συλλάβει κανείς μια σύνθεση αντικειμένων διαφέρει ριζικά από το να κατανοήσει το λεχθέν. Η κατανόηση προαπαιτεί τη γνώση των πολλαπλών λειτουργιών που επιτελούν οι λέξεις στα εκάστοτε προτασιακά συμφραζόμενα. Πρέπει, συνεπώς, να διαστείλουμε με σαφήνεια την αναφορά από το νόημα. Κατανοώ το νόημα μιας έκφρασης σημαίνει ότι γνωρίζω το δρόμο που ακολούθησε ο ομιλητής (ή κατ' αντιστοιχίαν ο ακροατής) προς την αναφορά. Η φρεγκιανή εικόνα του «δρόμου» υποδεικνύει ότι θα πρέπει να εξετάσουμε τη γλώσσα κατά κύριο λόγο ως ενέργεια. Οι λέξεις δεν συναρτώνται άμεσα προς κάποια εξωγλωσσικά αντικείμενα, αλλά χρησιμοποιούνται στα ευρύτερα συγκείμενα μιας πρότασης με σκοπό την εξεικόνιση μιας κατάστασης πραγμάτων (Sachverhalt)· γι' αυτό και η όποια σημασία τους ανακύπτει στο πλαίσιο μιας θεμελιώδους και άρα μη αναγώγιμης, σκόπιμης δραστηριότητας (Zwecktätigkeit).

Ωστόσο, παρά την έμφαση στο πρωτείο του ομιλιακού πράττειν, οι θεωρίες της σημασίας που εμπνέονται από τον Frege και ευδοκίμούν κυρίως στο χώρο της αγγλοσαξονικής φιλοσοφίας εξακολουθούν να υπερπροσδιορίζονται από την έννοια της αναπαράστασης. Ενώ σε αυτές απορρίπτεται εν γένει η δυνατότητα να αναχθεί η σημασία στο δήθεν στοιχειωδέστερο επίπεδο της απλής δηλώσεως (designatio) αντικειμένων, γεγονός παραμένει ότι ταυτίζουν την κείρια για τη γλωσσική σημασία δραστηριότητα με την παραγωγή γλωσσικών αναπαράστασεων. Τούτο, βεβαίως, δεν σημαίνει ότι ενέχονται πρωτογενώς στην απεικονιστική θεωρία (Abbildtheorie) της σημασίας,<sup>4</sup> η οποία συνήθως αποδίδεται στον πρώιμο Wittgenstein, αλλά ότι η διάσταση του συμβολικού πράττειν –διάσταση που συνιστά τον πυρήνα μιας θεωρίας της σημασίας– εξαντλείται στην παραγωγή αληθών ή αναληθών απεικονίσεων μιας αποκαθαρμένης από κάθε γλωσσικό στίγμα πραγματικότητας και κατ' επέκταση στην κωδικο-

---

4. Υπέρ μιας εκλεπτυσμένης απεικονιστικής θεωρίας της σημασίας τάσσεται ο Erik Stenius. Πρβλ. σχετικά το έργο του: *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford: Basil Blackwell and Mott Ltd., 1960.



ποίηση ενδεχόμενων ή πραγματικών πληροφοριών για τα εμπειρικά ή ιδεατά αντικείμενα.

Η αναγωγική αυτή πρακτική είναι έκδηλη ιδίως στις θεωρίες που επιχειρούν να ορίσουν τη σημασία ανατρέχοντας στην έννοια των «συνθηκών αλήθειας» (truth conditions).<sup>5</sup> Επικρατεί εδώ η άποψη ότι υπάρχει μια θεμελιώδης έννοια η οποία βρίσκει εφαρμογή στην παραγωγή της σημασίας όλων των προτάσεων: η έννοια της αλήθειας. Η θέση, ωστόσο, ότι η αλήθεια αποτελεί τη θεμελιώδη έννοια της θεωρίας της σημασίας εξυπονοεί συγχρόνως ότι ο θεωρητικός οφείλει να επικεντρώσει το αναλυτικό του ενδιαφέρον κατά κύριο λόγο στον τρόπο με τον οποίο τα γλωσσικά σημεία κατασκευάζουν περιγραφές ή σύνολα πληροφοριών, δηλαδή δυνητικούς φορείς αλήθειας ή ψεύδους.

Βεβαίως, οι συγκεκριμένες θεωρίες δεν ισχυρίζονται ότι η παραγωγή δυνητικών απεικονίσεων εξαντλεί το σύνολο των δραστηριοτήτων που επιτελούνται μέσω της γλώσσας, ούτε εμμένουν στην άποψη ότι το μοναδικό ενδιαφέρον των ομιλούντων υποκειμένων έγκειται στο να περιγράψουν πράγματα και να διατυπώνουν κατηγορηματικούς ισχυρισμούς. Απεναντίας, αναγνωρίζουν ρητά ότι μέσω της γλώσσας θέτουμε, επίσης, ερωτήματα, δίνουμε διαταγές, υποβάλλουμε παρακλήσεις κ.ο.κ. Όμως η θέση που τις διαπερνά είναι ότι η αναπαραστατική λειτουργία αποτελεί τον αμετάβλητο πυρήνα όλων των ομιλιακών ενεργημάτων και το θεμελιώδη γνώμονα για τη θεωρία της σημασίας. Οι γλωσσικές δραστηριότητες της παράκλησης, της διαταγής ή του ερωτάν περιέχουν τη συμβολική αναπαράσταση μιας κατάστασης πραγμάτων, η εμφάνιση της οποίας συνιστά το σημείο αναφοράς των παρακλήσεων που διατυπώνουμε, των αξιώσεων που προβάλλουμε ή των ερωτημάτων που θέτουμε.

---

5. Κλασικό εν προκειμένω είναι το άρθρο του Donald Davidson «Truth and Meaning», *Synthese* 17 (1967), σσ. 304-323, όπου για πρώτη φορά καταδεικνύεται η δυνατότητα να εφαρμοσθεί ο σημασιολογικός ορισμός της αλήθειας, τον οποίο εισηγήθηκε ο Alfred Tarski, όχι μόνο στις τυποκρατικές γλώσσες αλλά και στο χώρο της κοινής γλώσσας, παρά τις δυσκολίες που υπάρχουν εξαιτίας του γεγονότος ότι η κοινή γλώσσα δεν εμφανίζει μονοσήμαντες αντιστοιχίες μεταξύ γραμματικής και σημασιολογικής δομής και είναι μόνον εν μέρει εκτασιακή. Πρβλ. επίσης Ernst Tugendhat/Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam, 1983, σσ. 222-236.



Οι σύγχρονες θεωρίες της σημασίας, ιδίως οι αγγλοσαξονικές, παρά τη ρήξη τους με το χονδροειδή δηλωτισμό (designativism) που χαρακτηρίζει τον νομιναλισμό του 17ου αιώνα, παραμένουν δέσμιες του νομιναλισμού, εφόσον εξετάζουν τη σημασία υπό το πρίσμα της συμβολής της στην αναπαράσταση των αντικειμένων. Παραμένουν λοιπόν υποτελείς στη νεωτερική γνωσιοθεωρία, η οποία επιβάλλει στον θεωρητικό να διερευνά αποκλειστικά με ποιους όρους η γλώσσα μπορεί να μετασχηματιστεί σε αξιόπιστο όργανο παραγωγής ακριβολογικής γνώσεως. Επιπλέον, ακολουθούν πιστά τις επιταγές του σύγχρονου νατουραλισμού, καθώς συγκροτούνται ως θεωρίες στον βαθμό που βασίζονται στη νατουραλιστική παρατήρηση. Ανάμεσα, μάλιστα, στην εμφατική προσήλωση στην αναπαράσταση και στην υιοθέτηση της στάσης του εξωτερικού παρατήρητη υφίσταται μια εσωτερική συνάφεια, η οποία ριζώνει στα γνωσιοθεωρητικά εγχειρήματα του 17ου αιώνα και στη σημασία που απέκτησαν οι νατουραλιστικοί τρόποι εξήγησης κατά την ίδια περίοδο. Όταν κανείς θεμελιώνει τη θεωρητική δραστηριότητα στην προοπτική του παρατηρητή, τότε κατ' ανάγκην συναποδέχεται και το πρωτείο της αναπαράστασης: γιατί μια θεωρία οφείλει, σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, να είναι η αναπαράσταση μιας ανεξάρτητης και αυθυπόστασης πραγματικότητας. Κατ' επέκταση, πρωταρχικό μέλημα μιας θεωρίας της σημασίας οφείλει να είναι η αναπαράσταση μιας διεργασίας η οποία με τη σειρά της συνίσταται στην παραγωγή αναπαραστάσεων.<sup>6</sup>

Εξαιτίας αυτής της ιδιότυπης και εμφανούς συμμαχίας νομιναλισμού και νατουραλισμού υποτιμήθηκε ένα καίριο χαρακτηριστικό της γλώσσας και της ανθρώπινης συμβολικής επικοινωνίας εν γένει, το οποίο έγκειται στη διυποκειμενικότητα ενδεχόμενης συνεννοήσεως (Verständigung). Η γλώσσα είναι πρωτίστως διάλογος και ως διάλογος στοιχειοθετεί ένα δημόσιο χώρο (public space). Αφ' ης στιγμής εισέρχεται κάτι μέσω της γλώσσας σ' αυτόν τον κοινό χώρο, παύει αυτόχρονα να αποτελεί μόνον υπόθεση δική μου ή δική σου ή του καθενός ξεχωριστά· αποτελεί πλέον υπόθεση κοινή και ανήκει στη σφαίρα του «εμείς». Γίνεται ως εκ τούτου σαφές ότι ο αποκλεισμός

---

6. Πρβλ. Ch. Taylor, «Theories of Meaning», *ό.π.*, σελ. 260 κ.ε.



της δημοσιότητας<sup>7</sup> από το ερευνητικό πεδίο των σύγχρονων θεωριών συνιστά ένα ακόμη επακόλουθο της γνωσιοθεωρητικής παράδοσης, η οποία ευνοεί μια ανασυγκρότηση της γνώσης ως ιδιότητας του κριτικά στοχαζόμενου ατόμου και μας προτρέπει να αναγνωρίσουμε τη σκοπιά του μονολογικού παρατηρητή όχι μόνον ως κανονιστικό πρότυπο αλλά και ως το αυθεντικό Είναι της ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Η θέση όμως αυτή αποδεικνύεται εξαιρετικά ευάλωτη, εάν ληφθεί υπόψη ότι η γλώσσα εξελίσσεται και ανανεώνεται μέσω του διαλόγου<sup>8</sup> και ότι η απόκτηση της ικανότητας του ομιλείν προϋποθέτει τη συμμετοχή μας σε επικοινωνιακές διαδικασίες. Κατέχω, επί παραδείγματι, ένα συγκεκριμένο λεξιλόγιο μόνον επειδή έχω μάθει να χρησιμοποιώ τις λέξεις μαζί με άλλους. Ακόμα και όταν επινοώ

---

7. Την περίπλοκη φιλοσοφική και κοινωνιολογική ιστορία του προβλήματος της δημοσιότητας ερευνά ο J. Habermas στο *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1990.

8. Αντιτιθέμενη στην αποφαντική λογική, η οποία περιστέλλει το «κατανοείν» (*Verstehen*) στη λειτουργία της μεθοδικής οικειοποίησης του νοήματος, και στην τυπική σημασιολογία, για την οποία η πρόταση συνιστά μια αυτάρκη νοηματική ενότητα, η φιλοσοφική ερμηνευτική του Hans-Georg Gadamer υπενθυμίζει ότι μια απόφαση, εφόσον αποδεσμεύεται από τα διαλογικά πλαίσια στα οποία είναι ενταγμένη, είναι αδύνατο να κατανοηθεί. Η απόφαση είναι, σε τελική ανάλυση, μια αφαίρεση που δεν συναντάμε ποτέ στη ζωή μιας γλώσσας. Με το πρωτείο του αποφαντικού λόγου συνδέεται μάλιστα η προνομιακή θέση που κατέχει η ιδέα της μεθόδου στη δυτική και ειδικότερα στη νεωτερική φιλοσοφική σκέψη. Η προνομιακή αυτή θέση οφείλεται στο γεγονός ότι το ιδεώδες της συστηματικής διερεύνησης υπόσχεται την ολοσχερή κυριαρχία επί των μεθοδικά απομονώσιμων, επαναλήψιμων και επαναξιποιήσιμων φαινομένων. Μια τέτοια απομόνωση ασκεί όμως στη γλώσσα βία. Η γλωσσική κατανόηση δεν συρρικνώνεται στη νοητική σύλληψη μιας εξαντικειμενικεύσιμης και απομονωμένης κατάστασης πραγμάτων από ένα αυτόθετο υποκείμενο, αλλά είναι πρωτίστως αποτέλεσμα της συνάφειας με μια διαρκώς ανανεούμενη παράδοση, δηλαδή μ' έναν διάλογο, δυνάμει του οποίου η απόφαση αποκτά εσωτερική συνέπεια και νόημα για τον εκάστοτε αποδέκτη της. Ο διάλογος αυτός με την παράδοση δεν στοιχειοθετείται από αποφάνσεις, αλλά από ερωτήματα και απαντήσεις, οι οποίες γεννούν διαρκώς νέα ερωτήματα. «Το ερμηνευτικό πρωτοφαινόμενο», όπως παρατηρεί ο Gadamer, έγκειται στο «ότι δεν υπάρχει καμιά ενδεχόμενη απόφαση που να μην μπορεί να κατανοηθεί ως απάντηση σ' ένα ερώτημα, και στο ότι μπορεί να κατανοηθεί μόνον έτσι» (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, τ. 2, Tübingen: Mohr, 1986, σελ. 226).



νέες και πρωτότυπες εκφράσεις, η μοναδική εγγύηση που έχω ότι δεν στερούνται νοήματος είναι ότι ενδεχομένως κάποιοι άλλοι θα είναι σε θέση στο μέλλον να κατανοήσουν τις επινοήσεις μου.

Η παρουσία, πραγματική ή δυνητική, ενός άλλου είναι, συνεπώς, συνθήκη δυνατότητας (*Bedingung der Möglichkeit*) για την ύπαρξη νοήματος. Η θέση αυτή, την οποία εισηγήθηκε κατ' αρχάς ο Humboldt και διαμόρφωσε με τη μέγιστη δυνατή σαφήνεια ο Wittgenstein στις *Φιλοσοφικές έρευνες*,<sup>9</sup> αποτελεί πλέον κοινό τόπο στη φιλοσοφία της γλώσσας. Αν ωστόσο οι θεωρητικές καταβολές της διαλογικής αντίληψης για τη γλώσσα είναι αρκετά παλαιότερες, η πρωτοτυπία του φιλοσοφικού εγχειρήματος του Habermas διατηρεί αμείωτη την ιστορική της σημασία, κυρίως διότι ο Γερμανός διανοητής αποδίδει στην αντίληψη αυτή αξία θεμελίου για την κοινωνική θεωρία και προχωρεί, με βάση το επιχείρημα ότι το επικεντρωμένο στον εαυτό του άτομο προϋποθέτει την κοινή παράδοση μιας γλωσσικής κοινότητας και συνεπώς έναν ορίζοντα κοινών εθίμων, αξιών και κανονιστικών προτύπων (*Normen*), εντός του οποίου υποχρεούται να δράσει, σε μια συστηματική ανασκευή της ατομιστικής θεώρησης<sup>10</sup> της κοινωνίας, η οποία επιμένει από την εποχή του Hobbes και του Locke να εξηγεί την κοινωνική δράση σε συνάρτηση προς τις προθέσεις, τις ενέργειες και τις συμφωνίες των ατόμων.

Η επιρροή του ατομιστικού προτύπου είναι εξίσου καταλυτική και στη βεμπεριανή θεωρία δράσεως. Στο βιβλίο του *Οικονομία και Κοινωνία* ο Weber διαστέλλει τη δράση (*Handlung*) από την παρατηρήσιμη συμπεριφορά (*Verhalten*) με τη συνδρομή της κατηγορίας του νοήματος (*Sinn*): «Δράση καλείται μια ανθρώπινη συμπεριφορά (ανεξαρτήτως από το εάν πρόκειται για εξωτερική ή εσωτερική δραστηριότητα, για παράλειψη ή ανοχή), εάν και εφόσον ο δρων ή οι δρώ-

---

9. Πρβλ. Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.

10. Πρβλ. κυρίως το άρθρο του Charles Taylor, «Atomism», στο: του ιδίου, *Philosophical Papers*, τ. 2, Cambridge University Press 1985, σελ. 187, κ.ε. Ορμώμενος από τις αναλύσεις του Taylor για τα όρια και τις αντινομίες του νεωτερικού ατομισμού, ο M. Sandel υποβάλλει την περί δικαιοσύνης θεωρία του John Rawls σε αυστηρή κριτική. Πρβλ. Michel J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.



ντες συνδέουν με αυτήν [ενν. τη συμπεριφορά] ένα υποκειμενικό νόημα». <sup>11</sup> Εν προκειμένω ο Weber δεν στηρίζεται σε μια ρητά επεξεργασμένη θεωρία της σημασίας, αλλά σε μια προθεσιακή (intentionalistische) θεωρία της συνείδησης. Δεν αποσαφηνίζει το «νόημα» με βάση το μοντέλο παραγωγής γλωσσικών σημασιών, ούτε το συσχετίζει με την ενδεχόμενη επίτευξη συνεννόησης μέσω της γλώσσας, αλλά με τις πεποιθήσεις και βλέψεις ενός δρώντος υποκειμένου που νοείται κατ' αρχήν ως απομονωμένο. Η γλωσσική επικοινωνία, στον βαθμό που θεωρείται αποτέλεσμα της αμοιβαίας επενέργειας τελεολογικώς δρώντων υποκειμένων, παρουσιάζεται ως φαινόμενο παράγωγο, το οποίο η θεωρία οφείλει να ανασυστήσει με αφετηρία τη φαινομενικά στοιχειωδέστερη έννοια της πρόθεσης. Εφόσον λοιπόν ο Weber εκκινεί από ένα τελεολογικό-εργαλειακό πρότυπο δράσης, δεν μπορεί παρά να εγγράψει το υποκειμενικό νόημα στην προεπικοινωνιακή πρόθεση της δράσης. <sup>12</sup> Ο δρων μπορεί να επιδιώκει την εξυπηρέτηση των δικών του συμφερόντων, να προσβλέπει π.χ. στην απόκτηση εξουσίας ή σημαντικής περιουσίας· μπορεί να θέλει να ανταποκριθεί

---

11. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1972,<sup>5</sup> σελ. 1.

12. Για μια διεξοδική κριτική της βεμπεριανής θεωρίας του νοήματος, βλ. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, σσ. 377-379.

Μια διαφορετικού τύπου κριτική προτείνει ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης στο *O Max Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα: Κένταυρος 1993, σσ. 31-32. Σύμφωνα με τον Ψυχοπαίδη, η προσέγγιση του προβλήματος του νοήματος από τον Weber χαρακτηρίζεται πρώτον, από τη ριζική αποσύζευξη της θεωρίας της αιτιότητας από τη θεωρία του αντικειμενικού νοήματος· δεύτερον, από την ανάλυση της αιτιότητας στο πλαίσιο μιας θεωρίας του υποκειμενικού νοήματος· τρίτον, από τον προσδιορισμό της φύσης του υποκειμενικού νοήματος με βάση ένα ιδεώδες τυπικής ορθολογικότητας· και τέταρτον, από την επανασύνδεση της προβληματικής της αιτιότητας με τη θεωρία της κατανόησης, επα σύνδεση που οφείλεται στο διαμεσολαβητικό έργο της τυπικής ορθολογικότητας. Η μεθοδολογική αυτή προσέγγιση ωθεί τον Weber να αποδώσει το κατηγορημα της «ορθολογικότητας» πρωτογενώς στο υποκειμενικό νόημα και μόνο δευτερογενώς στις αιτιακές σχέσεις. Έτσι όμως απορρίπτεται μια διευρυμένη αντίληψη της έννοιας του νοήματος που θα επέτρεπε την πρωτογενή εφαρμογή της έννοιας της ορθολογικότητας και στο πλέγμα των αιτιακών σχέσεων, γεγονός που θα του προσέδιδε αυτόνομη νοηματική συνοχή και ευκρίνεια.



σε αξίες, όπως η ευσέβεια ή η ανθρώπινη αξιοπρέπεια· τέλος, μπορεί να επιζητεί την ικανοποίηση συγκεκριμένων παθών και επιθυμιών. Αυτοί οι χρησιμοθηρικοί, αξιακοί και δομικοί στόχοι, οι οποίοι πραγματώνονται πάντοτε σε απολύτως συγκεκριμένες και ειδικές καταστάσεις, αποτελούν έκτυπη έκφραση του υποκειμενικού νοήματος, το οποίο τα δρώντα υποκείμενα μπορούν να προσδώσουν στη σκόπιμη δραστηριότητά τους. Είναι φανερό ότι με τους όρους της μεθοδολογικής αυτής επιλογής ο Weber απομακρύνεται σημαντικά από μια θεωρία της επικοινωνιακής δράσης: η ορθολογική ως προς τον σκοπό δράση (*zweckrationales Handeln*) ενός μονολογικά εννοούμενου υποκειμένου θεωρείται θεμελιωδέστερη από τη διαπροσωπική σχέση μεταξύ δύο τουλάχιστον ομιλούντων και δρώντων υποκειμένων – σχέση η οποία ενέχει το στοιχείο της γλωσσικής συνεννόησης. Οι συνέπειες για την οικοδόμηση της θεωρίας της δράσης είναι προφανείς: ο Weber εισάγει τα εξορθολογίσιμα στοιχεία της δράσης βασιζόμενος στο τελεολογικό υπόδειγμα δράσης και όχι στο υπόδειγμα της κοινωνικής διάδρασης (*soziale Interaktion*). Γι' αυτό και η διαδικασία προοδευτικού εξορθολογισμού, η οποία κατά τον Weber χαρακτηρίζει τη μετάβαση από τις προνεωτερικές στις νεωτερικές κοινωνίες, συνίσταται στη συγκρότηση λειτουργικά διαφοροποιημένων συστημάτων ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης και στην επέκταση των κοινωνικών πεδίων που υπόκεινται σε κριτήρια εργαλειακής-στρατηγικής δραστηριότητας.

Εξ αντιθέτου, το είδος της κοινωνικής θεωρίας που ενσωματώνει ως συστατικό του στοιχείο μια αντίληψη περί γλώσσας πραγματολογική (έμφαση στην ομιλία ως πράττειν) και συνάμα διαλογική (έμφαση στην διυποκειμενική συγκρότηση του νοήματος) είναι απαλλαγμένο από τους εγγενείς μεθοδολογικούς περιορισμούς τους οποίους αντιμετωπίζει η ατομιστική θεώρηση της κοινωνικής τάξης και διασφαλίζει, επιβεβαιώνοντας το πρωτείο της κοινωνίας έναντι των δρώντων υποκειμένων, δύο κυρίως πράγματα: αφενός τη λειτουργική συμπληρωματικότητα κοινωνικού συστήματος και ατομικής δράσης, και αφετέρου την επαρκή κατανόηση της ιδιόμορφης διαπλοκής του «εμείς» με το «εγώ». Μια γλώσσα, με τους όρους που θέτει η εν λόγω θεωρητική προσέγγιση, μπορεί προφανώς να εννοηθεί ως δομή ή ως κώδικας, δηλαδή να εννοηθεί σ' ένα πλαίσιο που διαφέρει ριζικά από αυτό στο οποίο είναι εγκλωβισμένη η εργαλειακή σύλληψη



της γλώσσας· σ' ένα πλαίσιο όπου η γλώσσα ως μέσον συνεννόησης αποκτά ενίοτε -για να επανέλθουμε στον Humboldt- το status που κατέχει στην εγελιανή διαλεκτική το αντικειμενικό Πνεύμα. Η γλώσσα εν προκειμένω επενεργεί στο ομιλούν υποκείμενο με όλη την ισχύ της μορφοποιητικής, υπερυποκειμενικής εξουσίας της, χωρίς ωστόσο να αντιτίθεται σε αυτό με την ανέλεγκτη και τυχαία δυναμική που χαρακτηρίζει την αυτοεξελισσόμενη φύση. Η δομή της γλώσσας διατηρείται και ανανεώνεται μέσω των πρακτικών συνεννόησης της γλωσσικής κοινότητας. Το γλωσσικό σύστημα καθιστά δυνατά τα εκάστοτε ομιλιακά ενεργήματα, τα οποία με τη σειρά τους αναπαράγουν τη γλώσσα και συγχρόνως τη μεταλλάσσουν, έστω και ανεπαίσθητα. Με άλλα λόγια, η δομή εξακολουθεί να υφίσταται μόνον υπό την αίρεση αδιάκοπων μετασχηματισμών.

Μολονότι η εφαρμογή της αρχής της συμπληρωματικότητας μεταξύ δομής και ενεργήματος<sup>13</sup> στη σφαίρα της κοινωνικής θεωρίας θα έπρεπε, σύμφωνα με τον Habermas, να ήταν αυτονόητη, στην πράξη σταθερά παρακάμφθηκε. Ενώ ο Hegel,<sup>14</sup> ο οποίος υπήρξε ένθερμος

---

13. Για την αρχή της συμπληρωματικότητας δομής και ατομικού ενεργήματος, βλ. Charles Taylor, «Sprache und Gesellschaft» στο Axel Honneth/Hans Joas (επιμ.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, σσ. 35-52.

14. Βλ. Karl-Heinz Ilting, «Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit», στο D. Henrich/R.P. Hortsman (επιμ.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, σσ. 225-254.

Ο Karl-Heinz Ilting ερμηνεύει τη φιλοσοφία του δικαίου του Hegel ως απόπειρα σύνθεσης μεταξύ του νεωτερικού φυσικού δικαίου, το οποίο είναι προσανατολισμένο στο πρόβλημα της πραγμάτωσης και διαφύλαξης της ατομικής ελευθερίας, και της κλασικής πολιτικής παράδοσης, η οποία αναχωρεί από την ιδέα του κράτους ως της ολότητας της κοινωνίας. Αυτό το εγχείρημα μιας διαλεκτικής μεσολάβησης, παρά το μεγαλειώδη χαρακτήρα του, δεν μπόρεσε, σύμφωνα με τον Ilting, να πραγματοποιήσει τους στόχους του. Ο Hegel δεν κατάφερε να ενοποιήσει την κοινοτική ηθική της αρχαιότητας και τον ατομικισμό της νεωτερικότητας, με αποτέλεσμα να οδηγηθεί σε μια θετικιστικού τύπου αποθέωση του κράτους και στη ριζική απόρριψη κάθε κανονιστικής ηθικής. Από τις αναλύσεις του Ilting προκύπτει ότι η φιλοσοφία του δικαίου του Hegel δεν έχει επ' ουδενί τον χαρακτήρα μιας κανονιστικής θεωρίας του δικαίου, αφού περιορίζεται σε μια φαινομενολογία της συνείδησης της ελευθερίας, η οποία δημιουργεί τις προϋποθέσεις για μια ολοσχερή επικράτηση του ιστορικού εις βάρος του κανονιστικού.



υποστηρικτής του πρωτείου της κοινότητας, απέδωσε την οφειλόμενη προσοχή στην αρχή της συμπληρωματικότητας, η γαλλική κοινωνιολογία, ιδίως στις απαρχές της, επικέντρωσε το ενδιαφέρον της σχεδόν αποκλειστικά στο πρωτείο της κοινότητας. Ενδεικτικά αναφέρουμε το εγχείρημα του Durkheim που επεδίωξε να οικοδομήσει μια μη ατομιστική θεωρία της κοινωνίας στη βάση των μη αναγώγιμων *des faits sociaux*.<sup>15</sup> Επειδή όμως παρέβλεψε την αρχή της συμπληρωματικότητας, αναγκάστηκε να εξηγήσει το πρωτείο της κοινότητας στο ερμηνευτικό πλαίσιο μιας φιλοσοφίας της συνείδησης δημιουργώντας την εσφαλμένη εντύπωση ότι τα έθιμα, οι αξίες και τα κανονιστικά πρότυπα απλώς αποτυπώνονται στα άτομα κατά την διάρκεια του εκκοινωνισμού τους. Η προσφυγή σε μια μηχανιστική θεωρία εσωτερίκευσης είναι σε παρόμοιες περιπτώσεις αναπόδραστη, προκειμένου να εξηγηθούν οι μηχανισμοί με τους οποίους η κοινωνία επηρεάζει τη συνείδηση του ατόμου κατά τέτοιο τρόπο, ώστε οι εσωτερικευμένες *représentations collectives* να ελέγχουν πλήρως τη συμπεριφορά του.

Η ολοσχερής όμως αποδέσμευση από το παράδειγμα της φιλοσοφίας της συνείδησης και η στροφή προς μια επικοινωνιακή προσέγγιση της κοινωνικής δράσης καθιστούν αμέσως ευδιάκριτα τα όρια της

---

15. Πρβλ. J.Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 2, ό.π., σσ. 74-169. Η ανάγνωση του Max Weber, την οποία προτείνει ο Habermas, αποσκοπεί στο να ελέγξει μονόπλευρες θεωρήσεις που ερμηνεύουν τον κοινωνικό εξορθολογισμό ως διαδικασία συγκρότησης και επέκτασης συστημάτων ορθολογικής ως προς τον σκοπό δράσης, να καταδείξει τα αδιέξοδα στα οποία περιέρχεται μια κριτική θεωρία της νεωτερικότητας που προσανατολίζεται αποκλειστικά στις βεμπεριανές αναλύσεις του κοινωνικού εξορθολογισμού και να επισημάνει την αναγκαιότητα μιας επαναθεμελίωσης της κριτικής θεωρίας στο φως μιας θεωρίας της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Απεναντίας, το κεφάλαιο που είναι αφιερωμένο στον Durkheim στοχεύει στο να προστατεύσει αυτήν την επαναθεμελίωση από την υπόνοια μιας απλώς επινοημένης εναλλακτικής θεωρίας, υπογραμμίζοντας ότι στο έργο του Γάλλου κοινωνιολόγου έχει ήδη συντελεστεί η «αλλαγή παραδείγματος» της κοινωνικής θεωρίας από την ορθολογική ως προς τον σκοπό δράση στο επικοινωνιακό πράττειν και ότι το μόνο που απαιτείται πλέον είναι να ενσωματωθούν οι βασικές απόψεις του Durkheim στη βεμπεριανή θεματική του εξορθολογισμού, προκειμένου να αποσυνδεθεί η κριτική θεωρία από μια μονοδιάστατη σύλληψη της ορθολογικότητας και κατ' επέκταση της νεωτερικότητας.



προτεινόμενης από τον Durkheim κοινωνιολογικής θεώρησης. Όπως μια επαρκής θεωρία της γλώσσας οφείλει να αναγνωρίζει το μη αναγώγιμο χαρακτήρα της σχέσης μεταξύ γλωσσικού συστήματος και ομιλιακών ενεργημάτων, έτσι και κάθε θεωρία της κοινωνίας πρέπει να οικοδομείται σε δύο συμπληρωματικά επίπεδα. Στο μέτρο που η κοινωνία αντιμετωπίζεται ως σύστημα, η δράση των υποκειμένων πρέπει να εξηγείται με κατηγορίες καταγόμενες από μια θεωρία συστηματικής εμπνεύσεως. Ταυτοχρόνως όμως η θεωρία οφείλει να κατανοεί την κοινωνική δράση παρακολουθώντας το νόημα που της προσδίδουν τα ίδια τα δρώντα υποκείμενα και να μελετά διεξοδικά τις διαρκώς ανανεούμενες πρακτικές τους. Όταν η ατομικότητα υποβιβάζεται σε απλό παράγωγο ή επιφαινόμενο υφιστάμενων ή προϊδεαζόμενων κοινωνικών σχέσεων, τότε η θεωρητική ανάλυση αδυνατεί να αναδείξει την πρωτογενή εκείνη δύναμη με την οποία οι κοινωνίες διορθώνουν την πορεία τους, μεταρρυθμίζονται και ενίοτε οδηγούνται σε επαναστατικές εκρήξεις.<sup>16</sup> Αδυνατεί επίσης να κατανοήσει

---

16. Για τη σχέση ατομικότητας και γλωσσικά προσδιορισμένης διυποκειμενικότητας πρβλ. J. Habermas, «Individuierung und Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität», στο *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, σσ. 187-241. Το κείμενο αυτό του J. Habermas στρέφεται πρωτίστως κατά της προσπάθειας του Dieter Henrich να εμφυσήσει νέα πνοή στη διευρέυνση της υποκειμενικότητας επανασυνδέοντας τη σημασιολογική ανάλυση με την προβληματική της αποσυνειδησίας. Σύμφωνα με τον Henrich, η υποκειμενικότητα απαιτεί ένα διαφορετικό είδος εξήγησης από αυτό που παρέχει η μελέτη των κανόνων οι οποίοι διέπουν τη γλωσσική χρήση του πρώτου ενικού προσώπου. Στο βιβλίο του *Fluchtlinien* (Frankfurt: Suhrkamp, 1982) υπογραμμίζει ότι η λειτουργία της γλωσσικής επικοινωνίας προϋποθέτει ως μία από τις βασικότερες συνθήκες δυνατότητάς της την «αυτοσχασία» (Selbstverhältnis) των ομιλητών, η οποία για τη γλωσσική επικοινωνία είναι τόσο καθοριστική όσο και η «κατηγορηματική μορφή» (prädikative Form) της πρότασης. Έτσι αποφεύγεται η υιοθέτηση της άποψης, την οποία, κατά Habermas, πρεσβεύει η παραδοσιακή φιλοσοφία της υποκειμενικότητας, ότι η επικοινωνία προαπαιτεί τη βούληση μοναχικών και αυτόθετων υποκειμένων να εισέλθουν στη διαδικασία της αμοιβαίας ανταλλαγής σκέψεων, συναισθημάτων και πληροφοριών. Μια τέτοια άποψη θα ήταν απλώς η αντιστροφή της θέσης του Habermas, σύμφωνα με την οποία η αυτοσυνειδησία και η ταυτότητα των ομιλητών έλκουν την καταγωγή τους από τον γλωσσικά οργανωμένο «βίκοσμο» (Lebenswelt) που θεωρείται οντολογικά αυτόνοχος. Και φυσικά δεν θα μπορούσε να κατανοήσει τον επικοινωνιακό χαρακτήρα της γλώσσας. Απεναντίας, οι απόψεις



τους λόγους που ώθησαν την νεωτερικότητα να περιβάλλει το άτομο με την αίγλη μιας αναντικατάστασης αξιοπρέπειας η οποία αποτελεί το κοινό υπόβαθρο όλων των διατυπώσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αξίζει, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι, εάν η εξήγηση της κοινωνικής δράσης θέλει να συνεκτιμήσει την οπτική γωνία των δρώντων υποκειμένων, τότε υποχρεούται να καταφύγει στη χρήση κατανοητικών διαδικασιών.<sup>17</sup> Από αυτή την άποψη, η αρχή της συμπληρωματικότητας προσπορίζει σε κάθε ολικευτική θεώρηση της κοινωνίας μια ερμηνευτική διάσταση η οποία απουσιάζει πλήρως από μια μονοπαγή συστημική προσέγγιση όπως εκείνη που υιοθέτησε ο T. Parsons. Μολονότι ο ίδιος ο Parsons επιχείρησε κατ' αρχάς να περιφρουρήσει το πρωτείο μιας θεωρίας της (υποκειμενικά εννοούμενης) δράσης, τελικά παραιτήθηκε από το σχέδιο να αναπλάσει την έννοια του «συστήματος» με όρους και κατηγορίες που ανήκουν σε μια θεω-

---

του Dieter Henrich τείνουν προς την κατεύθυνση μιας ριζικά διαφορετικής φιλοσοφίας της υποκειμενικότητας, στη βάση της οποίας βρίσκεται η αντίληψη ότι η γλωσσική ικανότητα μπορεί να αναπτυχθεί μόνον ταυτόχρονα με την αυτενεργό επιτολή της αυτοσυνειδησίας. Η κατανόηση αυτής της επιτολής απαιτεί να υποθέσουμε την ύπαρξη μιας λανθάνουσας μορφής αυτοσχασίας, η οποία εμφανίζεται ήδη κατά την αρχική φάση της απόκτησης των στοιχειωδέστερων γλωσσικών ικανοτήτων. Ο Henrich επικαλείται εν προκειμένω τις συναφείς σημασιολογικές έρευνες που συνδέονται με τα ονόματα των H. N. Castaneda, J. Perry, D. Lewis, S. Shoemaker και R. Chisholm. Μολονότι οι συγκεκριμένες έρευνες επανέφεραν στο προσκήνιο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος ακόμη και τους πλέον θεωρησιακούς διανοητές, όπως π.χ. ο Descartes, ο Fichte και ο Brentano, η σπουδαιότητά τους, ωστόσο, όπως φρονεί ο Henrich, δεν έγκειται στην επανανομιμοποίηση του εγχειρήματος μιας μεταφυσικής της αυτοσυνειδητής ζωής, αλλά στην υπονόμηση του δόγματος περί της αυτάρκους προτεραιότητας της γλωσσικής διάδρασης έναντι της αυτοσυνειδησίας, η οποία θεωρείται ολοσχερώς παραγώγιμη από την ενσωματωμένη στα γλωσσικά σύμβολα σημασία. Η υπονόμηση αυτή προλείπει το έδαφος για ένα γόνιμο άνοιγμα στο χώρο της θεωρίας που επιτρέπει την επανεξέταση επιχειρημάτων από την παραδοσιακή φιλοσοφία της υποκειμενικότητας χωρίς αυτά να απορρίπτονται πλέον εκ προοιμίου ως απηρχαιωμένα.

Για μια υπεράσπιση του Henrich με ταυτόχρονη κριτική των θέσεων του Habermas πρβλ. Manfred Frank, «Subjektivität und Intersubjektivität», στο *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam, 1991, σσ. 410-477.

17. Την ερμηνευτική διάσταση των κοινωνικών επιστημών τονίζει ο J. Habermas στο *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985, σσ. 203-305, 331-366.



ρία της δράσης (Handlungstheorie), αφήνοντάς την έτσι κατ' ουσίαν μετέωρη.<sup>18</sup>

Η ερμηνευτική υπόσταση μιας επαρκούς κοινωνικής θεωρίας διαφαίνεται καθαρότερα και από την περίοπτη θέση που επιφυλάσσει ο Habermas στη λανθάνουσα γνώση (Hintergrundwissen). Η καταστρατήγηση της αρχής της συμπληρωματικότητας οδηγεί συχνά στην παραπλανητική άποψη ότι η γλωσσική δομή συνιστά ένα απόθεμα ήδη διαμορφωμένων εκφράσεων, τις οποίες αρκεί να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας, προκειμένου να τις χρησιμοποιήσουμε σε ένα συγκεκριμένο ομιλιακό ενέργημα. Εντούτοις, το ομιλιακό πράττειν, όπως άλλωστε κάθε πράττειν, δεν κινείται αποκλειστικά στο πλαίσιο ενός παγιωμένου κώδικα αλλά έλκει την ανανεωτική του ισχύ από τη λανθάνουσα γνώση, στην οποία στηρίζεται, δηλαδή από τον αθεματοποίητο ορίζοντα της συμβολικής προκατανόησης των υποκειμένων, εντός του οποίου συντελείται. Σε αυτό το μη ρητώς εκπεφρασμένο know-how που προδιαγράφει τα πιθανά όρια της δράσης μας οφείλεται και η δυνατότητα καινοφανών, πρωτότυπων εκφράσεων οι οποίες επινοούνται κατά την ομιλιακή διαδικασία και διατυπώνουν ρητώς για πρώτη φορά ένα μέρος της σιωπηρής προκατανόησής μας.

Ανάλογα δεδομένα καλείται να αντιμετωπίσει και μια κριτική θεωρία της κοινωνίας. Σε μια κοινότητα βρίσκει κανείς πάντοτε σαφώς προσδιορισμένα έθιμα και ρητώς εκπεφρασμένες αξίες των οποίων η ενεργοποίηση στην εκάστοτε συγκεκριμένη πράξη ισοδυναμεί ταυτοχρόνως με την ανανέωσή τους. Κάθε πράξη όμως ελαύνεται από μια αστείρευτη, προκατηγοριακής υφής, προκατανόηση, από την οποία ενδέχεται να ανακύψουν καινούργιες διαπιστώσεις και ρηξικέλευθες εκδοχές θεωρητικής εξαντικειμενίκευσης. Επειδή λοιπόν η κοινωνική θεωρία οφείλει, όπως προαναφέραμε, να αναπτυχθεί σε δύο παραπληρωματικά επίπεδα, προκειμένου να συλλάβει επαρκώς την αλληλουχία κοινωνικής δομής και ατομικής δράσης, μια εξήγηση στο επίπεδο της δομής πρέπει κατ' ανάγκην να συμπληρώνεται με μια διεξοδική ανάλυση των συμφραζομένων της δράσης (Handlungszusammenhänge). Έτσι, καθίσταται σαφές ότι στο πλαίσιο της επικοινωνιακής θεωρίας της κοινωνίας η διάσταση της δράσης αποκτά μεγαλύτερη

---

18. Πρβλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 2, σσ. 304-351.



ακόμη βαρύτητα. Η δράση δεν συναρτάται πλέον αποκλειστικά με ένα σύστημα αξιών, ιδεωδών και κανόνων που ρυθμίζουν ρητώς τις λειτουργίες και τη δυναμική μιας κοινής μορφής ζωής (Lebensform), ενός βιόκοσμου (Lebenswelt), αλλά επιπροσθέτως και με έναν συμβολικό, προκατηγορηματικό και μη προτασιακό τύπο γνώσης, ο οποίος αποτελεί την πηγή για τη δημιουργία νέων μορφών κανονιστικότητας. Στην εμφάνιση όμως νέων κανόνων ελλοχεύει ο κίνδυνος να προκληθεί μια σοβαρή και ανεξέλεγκτη ως προς τις συνέπειές της τροποποίηση του βιόκοσμου από όπου εκπήδησαν, αφού τα άτομα συμπεριφέρονται αναφορικά με έναν γλωσσικώς διατυπωμένο κανόνα τελείως διαφορετικά από ό,τι στην περίπτωση που η δράση τους εκτυλίσσεται στον προκατηγοριακό ορίζοντα μιας λανθάνουσας προκατανόησης. Είναι προφανές ότι μια τέτοια μετατόπιση από το επίπεδο της λανθάνουσας γνώσης στον χώρο της έκφρασης μπορεί να έχει σημαντικά και ενίοτε τραυματικά επακόλουθα, γιατί όταν η έως τώρα σιωπηρή προκατανόησή μας παροχετεύεται μέσω της γλώσσας στη σφαίρα της δημοσιότητας, συχνά εμφανίζονται απωθημένες ή απλώς μη συνειδητές αντιφάσεις που δεσμεύουν αρνητικά τη ζωή της κοινότητας και πλέον απαιτούν άμεσα την επίλυσή τους. Σε αυτήν όμως την δυσεπίλυτη αντιφατικότητα χρωστά η θεωρητική δραστηριότητα το όποιο κύρος της, εφόσον αυτή καλείται τώρα να αναλάβει το δυσχερές έργο της κατάλληλης εννοιολογικής επεξεργασίας μέσω της οποίας προσδοκά να υπερβεί τις αντιστάσεις που προβάλλει η βιοκοσμική προκατανόηση στη ρητή της θεματοποίηση.<sup>19</sup>

Ο Husserl ήταν εκείνος ο οποίος στα ύστερα γραπτά του ανέλαβε να διερευνήσει τη διάσταση του οικείου και του αυτονόητου, του «βιόκοσμου», όπως την ονομάζει, που σύστηνει το ευρύτερο νοηματικό πεδίο, από όπου πηγάζει η ρητή θεματική γνώση μέσα από μια περίπλοκη διεργασία αυτοδιαφοροποίησης. Στην αξίωση των φυσικών επιστημών ότι το ερευνώμενο με εμπειρικές και αναλυτικές μεθόδους πεδίο αντικειμένων στοιχειοθετεί τη μοναδική και αυθεντική πραγματικότητα, ο Husserl αντιτάσσει τη φυσική, προκατηγοριακή εμπειρία του κόσμου ως το λησμονημένο νοηματικό θεμέλιο όλων των φυσικοεπιστημονικών ιδανικεύσεων. Οι ιδανικεύσεις της μέτρησης, της αυ-

---

19. Πρβλ. Ch.Taylor, «Sprache und Gesellschaft», *ό.π.*, σσ. 38-41.



στηρής αιτιοκρατικής θεώρησης και της μαθηματικοποίησης ενέχουν την τάση της τεχνικοποίησης και παράκαμψης της βιοκοσμικής προκατανόησης· τάση στην οποία ο Husserl αποδίδει την «κρίση της επιστήμης του υποκειμενικού»<sup>20</sup> και κατ' επέκταση όλων των ευρωπαϊκών επιστημών. Επειδή όμως η φαινομενολογία ως φιλοσοφία της υποκειμενικότητας δεν αναγνωρίζει το μη αναγώγιμο και αυτοδύναμο χαρακτήρα της γλωσσικής διυποκειμενικότητας, ο Husserl αδυνατεί να αντιληφθεί ότι οι ιδανικευτικές προκείμενες είναι ήδη εγγεγραμμένες στον ορίζοντα των καθημερινών επικοινωνιακών πρακτικών.

Η κριτική που ασκεί ο Habermas στη φαινομενολογία αναχωρεί από την εκ πρώτης όψεως αυτονόητη θέση ότι κάθε ομιλιακό ενέργημα, με το οποίο ένας ομιλητής συνεννοείται επί ενός θέματος με τον συνομιλητή του, εγείρει αξιώσεις εγκυρότητας (Geltungsansprüche) οι οποίες υπερβαίνουν όλα τα απλώς τοπικά κριτήρια. Με την ανάδειξη όμως της διαπολιτισμικής διάστασης των αξιώσεων εγκυρότητας μετατίθεται η ένταση μεταξύ υπερβατολογικών προϋποθέσεων και εμπειρικών δεδομένων στο χώρο του ίδιου του βιόκοσμου. Η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης από-υπερβατολογικοποιεί (de-transzendentalisiert) τον νοητό κόσμο εντοπίζοντας μέσα στις αναπόδραστες πραγματολογικές προϋποθέσεις των ομιλιακών ενεργημάτων την ιδανικευτική ισχύ της προεικόνισης μιας δυνητικής συναίνεσης γύρω από θεμελιώδεις κανόνες, θεσμούς ή αξίες· άρα ανακαλύπτοντας ιδανικεύσεις οι οποίες διαγράφονται απλώς με μεγαλύτερη σαφήνεια στις μάλλον ασυνήθεις επικοινωνιακές μορφές της επιχειρηματολογίας. Η ιδέα της ενδεχόμενης εκπλήρωσης αμφισβητήσιμων αξιώσεων εγκυρότητας προαπαιτεί ιδανικεύσεις, οι οποίες, εφόσον έχουν αποσπαστεί από το υπερβατολογικό τους πλαίσιο και ριζώνουν πλέον στην απτή πραγματικότητα του βιόκοσμου, διεκδικούν την αποτελεσματικότητά τους στο επίπεδο της κοινής γλώσσας, ενώ συγχρόνως ενισχύουν τις αντιστάσεις του επικοινωνιακού λόγου στις εξαντικειμενικευτικές, εργαλειακές παραμορφώσεις που χαρακτηρίζουν τις επιλεκτικά εκσυγχρονισμένες μορφές ζωής.<sup>21</sup>

---

20. Ed. Husserl, *Husserliana*, τ. 6, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Nijhoff, 1954, σελ. 24.

21. Πρβλ. J. Habermas, «Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen



Επειδή, κατά τον Habermas, οι ιδανικεύσεις ενέχονται στη γλωσσική ικανότητα, την οποία διαθέτουν οι ομιλητές με τη μορφή μιας υπόρρητης, μη προτασιακής γνώσης, η αντιπαράθεση μεταξύ της εξαρτημένης από ιδανικεύσεις ρητής γνώσης αφενός και της λανθάνουσας γνώσης που ελαχιστοποιεί τους κινδύνους ανεξέλεγκτων διαφοριών αφετέρου εκδηλώνεται στο πλαίσιο της μη θεματικής γνώσης και επομένως δεν πρόκειται, όπως διατείνεται ο Husserl κατ' αρχάς για μια αντιπαράθεση μεταξύ της εξειδικευμένης γνώσης των εμπειρικών επιστημών και των προθεωρητικών πεποιθήσεων της καθημερινότητας. Τα περισσότερα ομιλιακά ενεργήματα, στις καθημερινές επικοινωνιακές πρακτικές, διαφεύγουν τον έλεγχο της κριτικής και δεν υπόκεινται στην πίεση που ασκεί η δυναμική των καινοφανών και απροσδόκητων εμπειριών, επειδή αντλούν προκαταβολικώς την εγκυρότητά τους από τις ήδη κατοχυρωμένες βιοκοσμικές βεβαιότητες.

Από τη σκοπιά της επικοινωνιακής θεωρίας της δράσης η πρωταρχική λειτουργία της μη θεματικής γνώσης συνίσταται στη διασφάλιση και ενίσχυση της ευλογοφάνειας (Plausibilität) των αξιώσεων εγκυρότητας. Η γνώση αυτή, ανάλογα με τον τρόπο που πραγματοποιείται η λειτουργία της, διαφοροποιείται:

α) σε γνώση του σχετικού προς μια κατάσταση ορίζοντα (situationsbezugliches Horizontwissen)·

β) σε γνώση των συναρτημένων με ένα θέμα συγκειμένων (themenabhängiges Kontextwissen)· και

γ) σε βιοκοσμική λανθάνουσα γνώση (lebensweltliches Hintergrundwissen = γνώση του βιοκοσμικού υπόβαθρου).

Ειδικότερα, το κατ' αίσθησιν αντιληπτό περιβάλλον αποτελεί το επίκεντρο της ομιλιακής κατάστασης, ενώ οι χωροχρονικοί ορίζοντες στους οποίους είναι ενσωματωμένο διατάσσονται γύρω από αυτό σαν ομόκεντροι κύκλοι που παραμένουν απρόσιτοι στην αντίληψη. Οι συμμετέχοντες στην επικοινωνιακή διαδικασία προϋποθέτουν συνήθως ότι συμφωνούν κατά το μάλλον ή ήττον επί της ερμηνείας των

---

und Lebenswelt», στο *Nachmetaphysisches Denken*, ό.π., σσ. 88-95. Για μια κριτική στη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης από τη σκοπιά του όψιμου Husserl, πρβλ. Ulf Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des Kommunikativen Handelns*, München: W. Fink, 1985.



πλέον οικείων στοιχείων της ομιλιακής κατάστασης και των οριζόντων που γίνονται, όσο αυξάνουν οι αποστάσεις, ολοένα και πιο συγκεχυμένοι. Επιπλέον, πιστεύουν ότι οι αποκλίνουσες προοπτικές της βιοϊστορίας τους συγκλίνουν μεταξύ τους εδώ και τώρα, ενώ οι όποιες διαφορές τους έχουν να κάνουν απλώς με τη διαφορετική βαρύτητα που αποδίδουν στην κοινή ερμηνεία της κατάστασης που βρίσκονται. Αυτή η γνώση του ορίζοντος συνοδεύει υπόρρητα τη λεκτική εκφορά προσδίδοντάς της το κύρος μιας αδιαμφισβήτητης μαρτυρίας και καθιστώντας ευνοϊκότερους τους όρους αποδοχής της. Όταν, επί παραδείγματι, στη διάρκεια μιας σύντομης συζήτησης, αναφέρω ότι βρέχει στο Ρέθυμνο, ο συνομιλητής θα αποφύγει να με ρωτήσει γύρω από αυτό το γεγονός μόνον εάν ξέρει ότι μόλις επέστρεψα από την Κρήτη ή ότι εργάζομαι στη μετεωρολογική υπηρεσία.

Στην εγκυρότητα των ομιλιακών ενεργημάτων συμβάλλει κατά καίριο τρόπο και η γνώση των συγκεκριμένων ενός θέματος την οποία κατέχει ένας ομιλητής πλαίσιο της κοινής γλώσσας, του ίδιου πολιτισμού, της ίδιας σχολικής εκπαίδευσης ή ενός κοινού ορίζοντα βιωμάτων. Ο ομιλητής, όταν θίγει ένα συγκεκριμένο θέμα, το εντάσσει συγχρόνως σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα, στο φως των οποίων το λεχθέν εμφανίζεται ως τετριμμένο ή πρωτότυπο, ως φερέγγυο ή αναξιόπιστο. Έτσι, επί παραδείγματι, είναι προφανές ότι η προσπάθεια του Habermas να αποδεσμεύσει την έννοια του βιόκοσμου από τη φαινομενολογική του καταγωγή θα μπορούσε να προκαλέσει διαφορετικές αντιδράσεις και ενστάσεις σε ένα εξειδικευμένο κοινό στη Φραγκφούρτη ή στη Ρώμη από ό,τι στη Νέα Υόρκη.

Η εν λόγω μη θεματική γνώση και στις δύο εκδοχές της είναι εύκολο να κλονιστεί υπό την πίεση που ασκούν οι καινούργιες εμπειρίες και να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Αρκεί μια μικρή μετατόπιση του ορίζοντα ή του θέματος. Όταν ο διδάσκων παρατείνει τη συνήθη διάρκεια μιας ακαδημαϊκής παράδοσης κατά δέκα λεπτά ή όταν παρεκκλίνει από την αυστηρά επιστημονική πραγμάτευση του θέματός του για να αναφερθεί στις επικείμενες διακοπές του, τότε η προσοχή κατευθύνεται στις αθετημένες πραγματολογικές προϋποθέσεις τις οποίες τόσο ο διδάσκων όσο και οι διδασκόμενοι έως εκείνη τη στιγμή είχαν σιωπηρώς συναποδεχθεί. Από αυτήν την άποψη η γνώση του ορίζοντος και η γνώση των συγκεκριμένων διαφέρουν ριζικά από τη βιοκοσμική λανθάνουσα γνώση: η τελευταία δεν είναι δυνατόν να



θεματοποιηθεί με την απλή εγκατάλειψη της προοπτικής του συμμετέχοντος χάριν της προοπτικής του εξωτερικού παρατηρητή, αλλά μια ανάλυση των προϋποθέσεων, τις οποίες πρέπει να αποδέχονται οι συμμετέχοντες σε μια επικοινωνιακή διαδικασία, για να μπορεί το ομιλιακό ενέργημα να αποκτήσει σε μια δεδομένη κατάσταση συγκεκριμένη σημασία και έτσι να είναι εν γένει έγκυρο ή άκυρο.

Η γνώση του βιοκοσμικού υπόβαθρου, στην οποία ριζώνουν σε τελική ανάλυση οι δύο άλλοι τύποι αθεματοποίητης γνώσης, χαρακτηρίζεται από μεγαλύτερη σταθερότητα, εφόσον προβάλλει σαφώς μεγαλύτερη αντίσταση στην αμφισβήτηση που πηγάζει από καινοφανείς εμπειρίες, οι οποίες αυξάνουν το περιθώριο της ενδεχομενικότητας (Kontingenzt). Γι' αυτό και το συγκεκριμένο στρώμα ελλειπτικής και ήδη πάντοτε (immer-schon) προϋποτιθέμενης γνώσης μπορεί να γίνει αντικείμενο ρητής θεματικής ανάλυσης μόνο στο πλαίσιο μιας επίμοχθης μεθοδικής προσπάθειας, από την οποία και πάλι μόνο μία βήμα προς βήμα κατανόησή του θα ήταν δυνατό να προκύψει. Ο Husserl διατύπωσε εν προκειμένω τη μέθοδο της ειδητικής παραλλαγής,<sup>22</sup> σύμφωνα με την οποία ενεργοποιούνται, χάρη στη δραστηριότητα της φαντασίας, ελεύθερες τροποποιήσεις του υπάρχοντος κόσμου και ταυτόχρονα σχεδιάζονται εναλλακτικοί δυνατοί κόσμοι, που φωτίζουν τις ασυνείδητες όσο και ακλόνητες διαστάσεις των οικείων αλλά μη ελέγξιμων προσδοκιών μας και ανασύρουν στην επιφάνεια το οιονεί κοσμοθεωρησιακό θεμέλιο των καθημερινών μας πρακτικών. Η μέθοδος όμως της ελεύθερης παραλλαγής αναπόδραστων προϋποθέσεων προσκρούει σε ανυπέρβλητες δυσχέρειες, εφόσον μήτε το βιοκοσμικό υπόβαθρο υπόκειται στον έλεγχό μας μήτε είναι εφικτό να υποβάλλουμε το σύνολο των αυθόρμητων πεποιθήσεών μας σε μια αφηρημένη διαδικασία αμφισβήτησης. Σημειώνουμε σχετικά ότι ο Ch. Peirce, ελέγχοντας την αποτελεσματικότητα της καρτεσιανής αμφιβολίας, υπενθυμίζει ότι οι βιοκοσμικές βεβαιότητες κλονίζονται μόνον με την εμφάνιση προβλημάτων περιβεβλημένων με την αντικειμενική ισχύ κοσμοϊστορικών συμβάντων. Ήδη ο Husserl είχε συνδέσει τη φαινομενολογική ανάλυση του βιόκοσμου με την εμπει-

---

22. Τα όρια της ειδητικής παραλλαγής αναδεικνύει ο Ernst Tugendhat στο *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: De Gruyter, 1967, σσ. 145-146.



ρία της κρίσης του Ευρωπαϊού ανθρώπου. Η κρίση που προκλήθηκε από τη γέννηση των μαθηματικοποιημένων φυσικών επιστημών ήταν αυτή που απέσπασε τον Husserl από τη θετικιστική λήθη του βιόκοσμου και των συγκροτησιακών ικανοτήτων του υπερβατολογικού υποκειμένου. Η πίεση που αναπτύσσεται σε περιόδους κοσμοϊστορικών κρίσεων μετασχηματίζει τους όρους με τους οποίους θεματίζονται οι βιοκοσμικές βεβαιότητες, δημιουργώντας συνεπώς την απαραίτητη απόσταση από το οικείο και το αυτονόητο. Είναι χαρακτηριστικό εν προκειμένω το παράδειγμα μετάβασης στην οικουμενική ηθική η οποία προέκυψε από τη βαθμιαία υπονόμηση της αφελούς εξοικείωσης με την ευσέβεια που επέτασαν οι ουσιαστικοί κανόνες (substantielle Regeln) του ηθικού βίου ενός γένους ή μιας φυλής.

Η λανθάνουσα βιοκοσμική γνώση διακρίνεται από μια αδιαμεσολάβητη βεβαιότητα, στην οποία οφείλεται και ο παράδοξος χαρακτήρας της. Η οχληρή και συνάμα ανεπαίσθητη παρουσία του βιόκοσμου εμφανίζεται ως πληρεστάτη και παρά ταύτα ελλειπτική μορφή γνώσης. Από τη βιοκοσμική γνώση λείπει ο εσωτερικός δεσμός με τη δυνατότητα της αμφιβήτησης, αφού μόνον κατά τη στιγμή της γλωσσικής της διατύπωσης οι αξιώσεις εγκυρότητας που συνεπάγεται είναι δυνατόν να υποβληθούν στον έλεγχο της κριτικής και να μετασχηματιστούν έτσι σε διαψεύσιμη γνώση. Οι απόλυτες βεβαιότητες παραμένουν ακλόνητες, έως ότου καταρρεύσουν εντελώς αναπάντεχα. Άλλωστε δεν συνιστούν γνώση με την αυστηρή έννοια του όρου, εφόσον για γνώση συνήθως μιλάμε μόνον όπου είναι δυνατή και η αμφιβολία.

Η λανθάνουσα γνώση διακρίνεται επίσης από την ολικευτική της ισχύ. Ο βιόκοσμος στοιχειοθετεί μια πολύπλοκη ολότητα με κεντρομόλο συνοχή και με απροσδιόριστα και πορώδη όρια τα οποία είναι δυνατόν να μετατοπιστούν αλλά όχι και να ξεπεραστούν πλήρως. Το κοινό κέντρο, προς το οποίο συγκλίνουν οι διάφοροι κοινωνικοί χώροι και οι τρισδιάστατοι ιστορικοί χρόνοι πριν από κάθε εξαντικειμενικευτική τους αναγωγή σε μετρήσιμα μεγέθη, ταυτίζεται με την κοινή ομιλιακή κατάσταση και όχι, όπως διατείνεται η φαινομενολογική ανθρωπολογία του M. Merleau-Ponty,<sup>23</sup> με το εκάστοτε δικό μου

---

23. Για τη φιλοσοφική ανθρωπολογία του M. Merleau-Ponty, πρβλ. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987, σσ. 142-217.



σώμα. Οι βιωμένοι χώροι και χρόνοι –η κοινότητα του χωριού, το κράτος, το έθνος, η παγκόσμια κοινωνία κ.ο.κ.– είναι οι ερμηνευμένες με συγκεκριμένο πάντοτε τρόπο συντεταγμένες του εκάστοτε δικού μας κόσμου. Εγώ, μέσα στο σώμα μου και ως το σώμα μου, βρίσκω τον εαυτό μου ήδη πάντοτε ερριμμένο σε έναν διυποκειμενικά συγκροτημένο κόσμο, όπου οι ποικιλότροπες μορφές ζωής αλληλοδιαπλέκονται και αλληλοεπικαλύπτονται όπως ένα κείμενο με τα συγκείμενά του.

Ένα τρίτο χαρακτηριστικό, άμεσα συνυφασμένο με την αδιαμεσολάβητη βεβαιότητα και την ολικευτική ισχύ, είναι ο ολισμός της λανθάνουσας γνώσης, στον οποίο οφείλει ο βιόκοσμος την ιδιότυπη αδιαφάνειά του. Τα συγχωνευμένα με αξεδιάλυτο τρόπο συστατικά στοιχεία του μόνον μέσω καινοφανών και ανατρεπτικών εμπειριών μπορούν να διαχωριστούν σε διακριτές κατηγορίες γνώσης. Η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης προσεγγίζει το βιόκοσμο από τη σκοπιά της θεματικής γνώσης που έχει ήδη διαφοροποιηθεί σε ανάλυση γεγονότων, κανονιστικών αρχών και βιωμάτων. Οι πεποιθήσεις, οι διαθέσεις και οι δεξιότητες που σχηματίζουν μέσα από τη διαπλοκή τους το δυσδιάκριτο υφάδι της βιοκοσμικής γνώσης αποτελούν προανακλαστικές προΐδεάσεις της, και μόνον όταν αυτή θεματοποιείται στα επιμέρους ομιλιακά ενεργήματα η σημασία της διακλαδώνεται και ταυτίζεται με την προστασιακή γνώση, με την παραγόμενη στο εμφραστικό (*illokutionär*)<sup>24</sup> επίπεδο του ομιλείν διαπροσωπική σχέση ή με την πρόθεση του ομιλητή.

Τα τρία χαρακτηριστικά της αμεσότητας, της ολικευτικής ισχύος και της ολιστικής δομής αυτής της αθεματοποίητης, μη προτασιακής

---

24. Ο όρος είναι ως γνωστόν του J.L. Austin (πρβλ. *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press 1980, σελ. 94 κ.ε.) και υποδηλώνει μία από τις τρεις διακριτές λειτουργίες των ομιλιακών ενεργημάτων. Οι υπόλοιπες δύο είναι η «φράση» (*locution*), η οποία ονομάζει το ίδιο το ενεργήμα του λέγειν, εφόσον αυτό σχηματίζει κάποιο νόημα, και η «διέκφραση» (*perlocution*), η οποία εντοπίζεται στο τι πραγματοποιείται μέσω του ενεργήματος του λέγειν. Απεναντίας, η «έμφραση» (*illocution*) αναφέρεται στο τι πραγματοποιείται στο ίδιο το λέγειν.

Όσον αφορά στην απόδοση των κρίσιμων αυτών όρων υιοθετώ εδώ τη μεταφραστική εκδοχή που προτείνει ο Διόνυσος Καψάλης. Βλ. τις σχετικές παρατηρήσεις του στο Paul de Man, «Η αντίσταση στη θεωρία», *Λόγου Χάριν 1* (1990), σελ. 65, σημ. 9.



γνώσης εξηγούν ενδεχομένως την παράδοξη ικανότητα του βιόκοσμου να εμποδίζει την επικίνδυνη διεύρυνση του χώρου της ενδεχομενικότητας και έτσι να συμβάλει στην απομείωση της περιπλοκότητας (Reduktion der Komplexität) της ανθρώπινης εμπειρίας. Ο βιόκοσμος υψώνει, θα λέγαμε, ένα προστατευτικό τείχος από εγγυήσεις, τις οποίες αποσπά μόνον από την εμπειρία, έναντι του κινδύνου αιφνιδιαστικών ανατροπών, οι οποίες επίσης προέρχονται από το πεδίο της εμπειρίας. Εάν η γνώση του κόσμου αποκτάται *a posteriori*, ενώ η γλωσσική γνώση συνιστά μια οιονεί απριορισκή γνώση, τότε ο παράδοξος χαρακτήρας της βιοκοσμικής γνώσης έγκειται ενδεχομένως στο εξής: ενσωματώνει τη γνώση του κόσμου και τη γλωσσική γνώση κατά τέτοιο τρόπο όμως ώστε η διαφορά τους να μην εξαλείφεται ποτέ ολοσχερώς.

Από τον τρόπο διαπλοκής της εμπειρικής γνώσης του κόσμου με την απριορισκή γνώση της γλώσσας εξαρτάται άμεσα και από το κατά πόσον η θεματοποίηση του βιόκοσμου θα είναι αποσπασματική ή ολική. Η αποσπασματική θεματοποίηση προκύπτει όταν ο θεωρητικός υιοθετεί την εσωτερική προοπτική ενός ομιλητή, ο οποίος επιδιώκει να συνεννοηθεί με κάποιον άλλο επί ενός ενδοκοσμικού θέματος και μπορεί εν προκειμένω να στηρίξει την ευλογοφάνεια της αξίωσης εγκυρότητας που εγείρει το ομιλιακό του ενέργημα σε ένα απόθεμα διυποκειμενικά συγκροτημένης, μη θεματικής γλώσσας. Η ολική, απεναντίας, θεματοποίηση είναι εφικτή όταν υιοθετούμε την αμερόληπτη προοπτική ενός εξωτερικού παρατηρητή και εκλαμβάνουμε την επικοινωνιακή δράση ως στοιχείο μιας κυκλικής διαδικασίας, στην οποία ο δράων δεν εμφανίζεται ως αυτενεργό υποκείμενο, αλλά ως παράγωγο παραδόσεων, στις οποίες έχει γαλουχηθεί, κοινωνικών ομάδων, στις οποίες ανήκει, διαδικασιών εκκοινωνισμού και εκμάθησης, στις οποίες έχει υποβληθεί. Σύμφωνα με αυτήν την εξαντικειμενικευτική θεώρηση, το δίκτυο επικοινωνιακών δράσεων αποτελεί το μέσο ανανέωσης και αναπαραγωγής του βιόκοσμου.

Εάν όμως δεχθούμε ότι η κοινωνία (υπό την ευρεία έννοια) αποτελεί συμβολικά δομημένο βιόκοσμο που διαμορφώνεται και αναπαραγεται μόνον μέσω της επικοινωνιακής δράσης, τούτο δεν σημαίνει ότι στους επικοινωνιακά συγκροτημένους χώρους της καθημερινότητας δεν μπορούν να εμφανιστούν στρατηγικές διαδράσεις. Απλώς η σημασία τους διαφέρει από αυτή που έχουν π.χ. στον Hobbs και στον



Weber. Η παραδοσιακή κοινωνική θεωρία ερμηνεύει τη στρατηγική δράση ως τον πρωταρχικό μηχανισμό παραγωγής της κοινωνίας και της εργαλειακά οργανωμένης ιεραρχίας της. Αντιθέτως, στη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης, οι στρατηγικές διαδράσεις εμφανίζονται αποκλειστικά στο πλαίσιο ήδη συγκροτημένων μορφών ζωής και μάλιστα μόνον ως εναλλακτικές λύσεις για αποτυχημένες επικοινωνιακές δράσεις. Ακόμη και ο δρών στρατηγικά εξακολουθεί να στηρίζεται στη βιοκοσμική γνώση του, με τη διαφορά ότι αυτή έχει πάψει να λειτουργεί ως απόθεμα το οποίο εγγυάται τη δυνατότητα των συναινέσεων και την εναρμόνιση της δράσης των ατόμων. Το αποτέλεσμα είναι να υποβιβάζονται τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας σε απλά κοινωνικά γεγονότα, σε απλά αντικείμενα, τα οποία το δρών υποκείμενο μπορεί να επηρεάσει και να ωθήσει σε συγκεκριμένες αντιδράσεις. Αλλά όταν υιοθετεί την εξαντικειμενικευτική στάση του δρώντος στρατηγικά υποκειμένου, δεν μπορεί να συνεννοηθεί με τον άλλο ως δεύτερο πρόσωπο.

Για τον επιστημονικό παρατηρητή είναι επομένως δυνατό να εμφανίζονται στο βίοκοσμο αλληλουχίες δράσεων (και υπό ορισμένες συνθήκες συστήματα δράσεων), η ενσωμάτωση των οποίων δεν προϋποθέτει τη μεσολάβηση αξιών, κανονιστικών αρχών και διαδικασιών συνεννόησης, αλλά πραγματοποιείται, στην καλύτερη περίπτωση, με τη μεσολάβηση σχέσεων αλληλοεπηρεασμού εξουσίας. Το ερώτημα εάν μια φαινομενολογική προσέγγιση μέσω του βίοκοσμου είναι γονιμότερη από μια συστημική ανάλυση μπορεί σε τέτοιες περιπτώσεις να απαντηθεί μόνον από την ίδια την εμπειρική έρευνα. Υπέρ μιας καταφατικής απάντησης φαίνεται πάντως να συνηγορεί και το γεγονός ότι οι σχέσεις αγοράς και εξουσίας ρυθμίζονται στη βάση νομικών κανόνων και αναπτύσσονται μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο θεσμών, η επαρκής εξήγηση των οποίων αντιστέκεται σε μια αυστηρά συστημική προσέγγιση. Ακόμη και οι πολεμικές αντιπαραθέσεις είναι ενταγμένες σε κανονιστικά συμφραζόμενα. Οι εμφύλιοι πόλεμοι, και πολύ περισσότερο οι γενοκτονίες, αφήνουν πίσω τους ίχνη ενός ισχυρότατου ηθικού συγκλονισμού, τα οποία υποδεικνύουν εμμέσως την ορθότητα της άποψης ότι διυποκειμενικά συγκροτημένοι βίοκοσμοι αποτελούν το ανεξάλειπτο θεμέλιο ακόμη και των στρατηγικών διαδράσεων.

Ο Habermas καταφεύγει στους παραπληρωματικούς όρους της



επικοινωνιακής δράσης και του βιόκοσμου προκειμένου να εισαγάγει μια κατηγοριακή διαφορά μεταξύ εννοιολογικών προσδιορισμών οι οποίοι αντιστέκονται σε κάθε απόπειρα ενσωμάτωσής τους σε μια ανώτερης μορφής ολότητα. Από την άλλη, απορρίπτει κάθε αναγωγή του βιόκοσμου σε μια πολιτισμική γνώση, η οποία ενσαρκώνεται σε συμβολικές μορφές και από την οποία τα άτομα αντλούν τις ερμηνείες που καθιστούν εφικτή τη συναινετική εναρμόνιση των δράσεών τους· ο βιόκοσμος είναι για τον Habermas ένας συμβολικά δομημένος νοηματικός ιστός, ο οποίος συντίθεται από τις τρεις αλληλένδετες και ισαρχέγονες διαστάσεις του πολιτισμού (Kultur), της κοινωνίας (Gesellschaft) και της προσωπικότητας (Persönlichkeit).<sup>25</sup> Η επίμαχη έννοια δεν αναφέρεται μόνον στις κοινές πολιτιστικές παραδόσεις αλλά και στην ομαδική αλληλεγγύη, η οποία προκύπτει από τις διαπροσωπικές σχέσεις μεταξύ των ατόμων και τις νόμιμες τάξεις πραγμάτων (κοινωνία), καθώς και στις ικανότητες που επιστρατεύουν τα άτομα όταν συμμετέχουν σε διαδικασίες συνεννόησης κάτω από συγκεκριμένες κάθε φορά συνθήκες, προκειμένου να διαφυλάξουν την ταυτότητά τους μέσα σε εναλλασσόμενους σριζοντες διάδρασης.

Επαναδιατυπώνοντας την έννοια του βιόκοσμου με τους όρους μιας πραγματολογικής θεωρίας της κοινωνίας, ο Habermas δεν απαντά απλώς στο κλασικό ερώτημα: Πώς είναι δυνατή η κοινωνική τάξη; Επιχειρεί επιπλέον να λύσει με αφετηρία την αμοιβαία διαπλοκή των στοιχείων του βιόκοσμου, το άλλο μείζον ζήτημα της κλασικής κοινωνικής θεωρίας που αφορά τη σχέση ατόμου και κοινωνίας. Ο βιόκοσμος δεν αποτελεί περιβάλλον (Umwelt), απέναντι στις τυχαίες παρενέργειες του οποίου το άτομο είναι υποχρεωμένο να επιβιβιώνει την ταυτότητά του. Το άτομο και η κοινωνία δεν στοιχειοθετούν συστήματα, τα οποία εμφανίζονται στο περιβάλλον του βιόκοσμου και αλληλοσχετίζονται ως εξωτερικοί παρατηρητές. Από την άλλη όμως, ο βιόκοσμος δεν είναι ένα, θα λέγαμε, ευρύχωρο κουτί που περιέχει στο εσωτερικό του τα άτομα ως μέρη ενός όλου. Τα ερμηνευτικά σχήματα που προτείνει η κλασική φιλοσοφία της υποκει-

---

25. Πρβλ. Νίκος Μουζέλης, «Κοινωνική και συστημική ενσωμάτωση: η άποψη του Habermas», *Θεωρία και Κοινωνία* 3 (1990), σελ. 22.



μενικότητας αποτυγχάνουν εξίσου όσο και οι θεμελιώδεις έννοιες της συστημικής θεωρίας.

Αυτά ακριβώς τα σχήματα της φθίνουσας σήμερα φιλοσοφίας της υποκειμενικότητας αποτελούν και το θεωρητικό υπόβαθρο της προσέγγισης του Humboldt στο πρόβλημα της διαμεσολαβητικής ενότητας μεταξύ γλωσσικής δομής και ατομικού ομιλιακού πράττειν. Έτσι, στο ερώτημα εάν η ενοποίηση των πολυειδών γλωσσικών λειτουργιών επιτελείται μέσω των συνθετικών ενεργημάτων της γλώσσας, η οποία, υπό την έννοια αυτή, συλλαμβάνεται κατ' αναλογία προς το ιδεώδες του αυτοαναφορικού υποκειμένου ή εάν επιτελείται αποκλειστικά μέσω των μορφών της τεθλασμένης και εν γένει εύθραυστης διυποκειμενικότητας του διαλόγου, η απάντηση που δίνει ο Humboldt προϋποθέτει σαφώς τα θεωρητικά συμφραζόμενα της αυτοαναφορικής υποκειμενικότητας. Η γλώσσα περιγράφεται ως αυτοσυντηρούμενος οργανισμός, ως εκφραστική ολότητα, με την ρομαντική έννοια του όρου, της οποίας οι ουσιώδεις δυνάμεις έχουν μετατεθεί από το χώρο της εσωτερικότητας στη σφαίρα της δημοσιότητας· γι' αυτό και η γλωσσική ολότητα επιβεβαιώνει τη δημιουργική της υποκειμενικότητα μέσω της εποπτείας αυτών των εξαντικειμενικεύσεων. Κατ' ουσίαν η περί γλώσσας αντίληψη του Humboldt φαίνεται να είναι μια απλή παραλλαγή της εγγελιανής έννοιας του συγκεκριμένου καθολικού (das konkrete Allgemeine). Η γλώσσα εν γένει σχετίζεται με την πολλαπλότητα των εθνικών γλωσσών όπως οι στιγμές του καθολικού, του ειδικού (Besonderes) και του ατομικού στο διαδικαστικό πλέγμα σχέσεων μιας ατομικής ολότητας.<sup>26</sup>

Ωστόσο η επιδίωξη του Humboldt να περιφρουρήσει την ατομικότητα συχνά τον ωθεί να υπερβεί τις θεμελιώδεις κατηγορίες της φιλοσοφίας της συνείδησης (Bewußtseinsphilosophie). Θεωρεί ότι στη γλώσσα μόνον δευτερογενώς μπορεί να αποδοθεί το κατηγορημα της «ατομικότητας»· αληθής ατομικότητα, απεναντίας, ενυπάρχει μόνο στον εκάστοτε ομιλούντα. «Μόνο μέσω του ατόμου αποκτά η γλώσσα τον έσχατο προσδιορισμό της. Κανείς δεν σκέπτεται κατά τη χρήση της λέξης ακριβώς ό,τι (σκέπτεται) ο άλλος· ακόμη και η ελάχι-

---

26. Πρβλ. J. Habermas, «Entgegnung», στο A. Honneth/H. Joas (επιμ.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, σσ. 328-337.



στη διαφορά αναδεύει, όπως ο κύκλος που ρυτιδώνει το νερό της λίμνης, ολόκληρη τη γλώσσα. Ως εκ τούτου κάθε κατανόηση είναι πάντοτε συγχρόνως μια μη κατανόηση, κάθε συμφωνία σε σκέψεις και αισθήματα είναι συγχρόνως ένας διχασμός: στον τρόπο με τον οποίο τροποποιείται η γλώσσα στο κάθε άτομο αποκαλύπτεται, εν αντιθέσει προς την ισχύ της την οποία εκθέσαμε στα όσα προηγήθηκαν, μια εξουσία του ανθρώπου επί της γλώσσας».<sup>27</sup>

Βεβαίως ο Humboldt δεν υποκύπτει στον πειρασμό ενός φιλοσοφικού εμπειρισμού, ο οποίος στερεί από τη διαδικασία της συνεννόησης τα υπερυποκειμενικά της κριτήρια και επιχειρεί να παραγάγει την ταυτότητα των γλωσσικών σημασιών από τις τυχαία επαναλαμβανόμενες και μόνο μερικώς αλληλοεπικαλυπτόμενες προθέσεις των μεμονωμένων ομιλητών. Στον Humboldt η διυποκειμενικότητα της κοινής προοπτικής δεν ορίζεται ως άθροισμα των απομονωμένων εγωλογικών προοπτικών οι οποίες απλώς αλληλοκατοπτρίζονται. Αντιθέτως, παράγεται ισαρχέγονα με τη διυποκειμενική εγκυρότητα γλωσσικών εκφράσεων με ταυτόσημη σημασία. Ούτε όμως κατανοεί όπως ο Heidegger<sup>28</sup> τη γλώσσα ως αυτοθετούμενη ολότητα η οποία προκαταλαμβάνει τις πρωτοβουλίες και επιλογές αυτόνομων και συγχρόνως μοναδικών υποκειμένων μέσω μιας προσυνεννόησης που έχει επιβάλει ένα απροσπέλαστο από την ανθρώπινη υποκειμενικότητα πεπρωμένο του Είναι. Ο Humboldt προσπαθεί να διαφυλάξει και τις δύο όψεις του γλωσσικού πράττειν: πρώτον, την αναπόδραστη αλλά συγχρόνως αντιπραγματική (kontrafaktisch) προϋπόθεση ότι όλοι οι συμμετέχοντες στην επικοινωνιακή διαδικασία χρησιμοποιούν τις ίδιες εκφράσεις με ταυτόσημη κάθε φορά σημασία, επειδή χωρίς αυτήν την ιδανικευτική προαπαίτηση θα ήταν παντελώς ανέφικτη η διαμεσολαβητική ενέργεια του διαλόγου· και δεύτερον, την απόκλιση των προθέσεων των ομιλητών από τις καθιερωμένες σημασίες, το γεγονός αυτής της ανεξάλειπτης διαφοράς που ο ίσκιος της απλώνεται πάνω από κάθε γλωσσική συνεννόηση.

---

27. W. von Humboldt, *Werke*, τ. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, σ. 439.

28. Για μια κριτική στη χαϊντεγκεριανή θεωρία της γλώσσας από τη σκοπιά του Humboldt πρβλ. Tilman Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, σσ. 65-68.



Ο Humboldt προλειαίνει το έδαφος για μια πραγματολογική θεώρηση της επικοινωνιακής διαδικασίας. Συστατικό στοιχείο κάθε συνεννόησης είναι η σύμμετρη σχέση του ego με ένα ισαρχέγονο alter ego, μεταξύ των οποίων διανοίγεται ο κοινός χώρος μιας διυποκειμενικά συγκροτημένης μορφής ζωής. Όταν συζητούν, τότε αναφέρονται σε ένα ενδοκοσμικό αντικείμενο, το οποίο δεν υπάρχει για το καθένα ego ξεχωριστά αλλά πρωτίστως και για τα δύο. Ο διάλογος προαπαιτεί έναν κοινό χώρο αναφοράς. Αλλά επειδή η προσοχή των συνδιαλεγόμενων είναι στραμμένη στο εξεταζόμενο αντικείμενο, λησμονούν συνήθως ότι ο συγκεκριμένος χώρος δημιουργείται και διατηρείται από τις κοινές γλωσσικές δραστηριότητές τους, λησμονούν ότι αντλεί τη δυναμική του από τις εκάστοτε ατομικές δράσεις. Διαθέτουν όμως μια υπόρρητη κατανόηση του κοινού αυτού χώρου, η οποία διαρκώς τους υπενθυμίζει την ατομική συμβολή στη συγκρότησή του. Ειδικά δεν θα ήταν δυνατή η συμμετοχή τους σε μια κοινή διαλογική διαδικασία.

Τούτο φαίνεται σαφέστερα εάν αναλογιστούμε τι συμβαίνει όταν επιχειρούμε να προσανατολισθούμε μαζί με άλλους μέσα στον χώρο.<sup>29</sup> Ο κοινός εν χώρο προσανατολισμός προϋποθέτει πρώτον, ότι πρέπει να γνωρίζουμε πώς αλληλοσυναρτώνται τα χωρικά σημεία, και δεύτερον, ότι μπορούμε να εντοπίσουμε την εκάστοτε δική μας θέση μέσα στον χώρο. Δεν είναι συμπτωματικό το γεγονός ότι η γλώσσα μας δεν χρειάζεται μόνον αντικειμενικές δεικτικές εκφράσεις όπως περιγραφές τόπων αλλά και υποκειμενικές δεικτικές εκφράσεις όπως «εδώ» ή «εκεί», οι οποίες έχουν την ιδιότητα να χρησιμοποιούνται αποκλειστικά από την προοπτική του ομιλούντος. Εάν ο ομιλητής ή ο ακροατής χάσουν την ικανότητά τους να συναρτούν τα δύο αυτά είδη εκφράσεων μεταξύ τους, τότε είναι αδύνατος ο προσανατολισμός.

Οι εκφράσεις που έχουν αναλάβει τη λειτουργία της δείξεως συν-

---

29. Για τον μηχανισμό της χωροχρονικής ταυτοποίησης και τη συγκρότηση της αναφοράς στο αντικείμενα, πρβλ. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976, σσ. 426-439, και D. Wiggins, «The Individuation of Things and Places», *Prac. Arist. Soc. Suppl.* 3 (1963), σσ. 177-202.



δέουν τα λεγόμενα από πλευράς όχι μόνον χώρου αλλά και χρόνου καθώς και προσώπου με ένα κεντρικό άξονα αναφοράς βάσει του οποίου δηλώνονται οι διαπροσωπικές και χωροχρονικές σχέσεις της ομιλίας. Ο κεντρικός άξονας έχει ως βάση τον ομιλητή (εγώ), τον χρόνο που μιλάει (τώρα) και τον τόπο όπου βρίσκεται (εδώ). Το τρίπτυχο *ego-hinc et nunc* αποτελεί τον άξονα αναφοράς κάθε δείξεως στην ομιλία. Στο πλαίσιο αυτού του τρίπτυχου ο θεμελιακός ρόλος ανήκει στην αυτοαναφορική έκφραση «εγώ». Ο επαρκής ομιλητής, όταν χρησιμοποιεί τη δεικτική έκφραση «εγώ» βάσει των ισχύοντων συντακτικών και σημασιολογικών κανόνων, δεν είναι δυνατόν να λαθέψει ως προς το αντικείμενο αναφοράς του.<sup>30</sup> Τούτο όμως δεν σημαίνει ακόμη τίποτε, εάν αδυνατεί να τη συνδυάσει με εκφράσεις του κοινού χώρου και χρόνου, κι αυτό γιατί η λειτουργία του «εγώ» επιτρέπει στον ομιλητή να εντοπίζει τη θέση του μέσα στα κοινά χωροχρονικά πλαίσια.

Σε έναν διάλογο, επομένως, η προοπτική του «εγώ» λειτουργεί συμπληρωματικά ως προς την προοπτική του «εμείς».<sup>31</sup> Μολονότι η κοινή προοπτική του «εμείς» είναι πρωταρχικότερη υπό την έννοια ότι η γλώσσα θεμελιώνεται στον διανοιγόμενο μέσω του διαλόγου κοινό χώρο, εντούτοις η προοπτική του «εγώ» πρέπει κι αυτή να είναι ενταγμένη σε κάθε διαλογική διαδικασία, για να μπορεί ο ομιλητής να μετέχει στη συγκρότησή της. Η προοπτική του «εμείς», λοιπόν, όντας θεμελιωδέστερη της προοπτικής του «εγώ», δεν προκύπτει αθροιστικά από τις επιμέρους εγωλογικές προοπτικές, ενώ από την άλλη η προοπτική του «εμείς» αξιώνει από τους επαρκείς ομιλητές μια λανθάνουσα έστω κατανόηση της προοπτικής του «εγώ». Με άλλα λόγια, η κατανόηση της ενότητας όσο και της διαφοράς μεταξύ του «εγώ» και του «εμείς» προσδιορίζει εμμέσως τη γλωσσική επάρκεια (*competence*) του ομιλητή.

Αυτός ο κοινωνικός χώρος μιας κοινής μορφής ζωής, που αποκαλύπτεται μέσω του διαλόγου, παρέχει και το κλειδί για την επεξεργα-

---

30. Τις ιδιαιτερότητες που διέπουν τη χρήση του «εγώ» επισημαίνει ο H.N. Castaneda στο κλασικό πλέον άρθρο του «Indicators and Quasi-Indicators», *Americ. Philos. Quarterly* 4 (1967), σσ. 85-100.

31. Πρβλ. Ch. Taylor, «Sprache und Gesellschaft», *ό.π.*, σελ. 40, κ.ε.



σία μιας επικοινωνιακής θεωρίας της κοινωνίας. Ήδη ο Humboldt ορίζει ρητά τα ομιλιακά ενεργήματα ως θεμέλια κοινωνικών διαδράσεων. Επιπλέον, θεωρεί τη διυποκειμενική συνεννόηση ως τον πρωταρχικό μηχανισμό εκκοινωνισμού (*Vergesellschaftung*), ο οποίος αρχικά επιτελεί το έργο της εναρμόνισης των δράσεων (*Handlungskoordination*) και της κοινωνικής ενσωμάτωσης (*gesellschaftliche Integration*), ενώ αργότερα αναλαμβάνει τη λειτουργία της ανανέωσης ιστορικών και πολιτισμικών παραδόσεων. Πέραν τούτου, η συνεννόηση είναι ο μηχανισμός που υπο *actu* κοινωνικοποιεί και εξατομικεύει. Οι δομές της εύθραστης διυποκειμενικότητας, οι οποίες επιβάλλουν την προσοικείωση από τον επαρκή ομιλητή του συστήματος των προσωπικών και εν γένει δεικτικών αντωνυμιών, καθιστούν ανέφικτη την εξατομίκευση χωρίς τον ταυτόχρονο εκκοινωνισμό και αντιστρόφως. Στο μέτρο που κανείς επικοινωνεί με τους άλλους προκειμένου να υπερβεί τα διαχωριστικά σύνορα της ατομικότητάς του, επιβεβαιώνει και συγχρόνως ενισχύει τον ανεπανάληπτο χαρακτήρα της ατομικότητάς του. Από την άλλη πλευρά, η γλώσσα περικλείει «στο κέλυφος της πλέον ατομικής έκφρασης τη δυνατότητα καθολικής κατανόησης».<sup>32</sup>

Η ιδέα της ενότητας εκφράζει, σύμφωνα με τον Humboldt, το έλλογο δυναμικό της ομιλίας εν γένει, το τέλος που συνέχει την ίδια τη γλωσσική συνεννόηση. Ο Habermas επανεγγράφει μάλιστα το στόχο της καθολικής συνεννόησης στη δομή της ίδιας της κοινωνίας, εφόσον αυτή χρησιμοποιεί τον μηχανισμό της συνεννόησης για να επιτελέσει το δικό της καθήκον, δηλαδή την εναρμόνιση των παντοειδών ατομικών δράσεων. Ο στόχος όμως αυτός διακυβεύεται όταν τα άτομα αδυνατούν πλέον να κατανοήσουν ομοιοτρόπως τον κοινό χώρο των ιδεωδών, των αξιών και των κανονιστικών πλαισίων, όταν το «εγώ» και το «εμείς» δεν βρίσκονται σε αρμονική σχέση μεταξύ τους. Η αποκατάσταση της ενότητας του εμείς υπαγορεύει την ενεργοποίηση των ποικίλων διαδικασιών συνεννόησης, οι οποίες βεβαίως δεν αποβλέπουν στη σύνθεση εντελώς μεμονωμένων προοπτικών του «εγώ», αφού η προοπτική του «εμείς» είναι πρωταρχικότερη. Η συνεννόηση κρίνεται απαραίτητη για να ξεπεραστεί η ρήξη που προκλή-

---

32. W. von Humboldt, *Werke*, τ. 3, *ό.π.*, σελ. 160.



θηκε στην κοινή προοπτική. Κάθε ρήξη εντάσσεται σε περιεκτικότερες προοπτικές του «εμείς», εφόσον τα άτομα στηρίζουν τις δραστηριότητές τους σε άλλες αξίες που ακόμη δεν έχουν αμφισβητηθεί και στην κοινή βιοκοσμική γνώση τους. Αυτό το κατ' αρχήν ανεξάντλητο απόθεμα ευρύτερων και περιεκτικότερων αξιακών οριζόντων ευνοεί τη δημιουργία ενός νέου κοινωνικού ιστού.<sup>33</sup>

Από μια ανάλογη θέση εκκινεί και η πρωτότυπη θεωρία της ορθολογικότητας που εισηγείται ο Habermas. Ο λόγος δεν ταυτίζεται πλέον με την αναστοχαστική ισχύ του «εγώ νοώ» («ich denke»), το οποίο εγγυάται τη μονολογική ενότητα των πολλαπλών παραστάσεων του νου, αλλά με την πληρότητα των διαδικασιών συνεννόησης, οι οποίες, επιδιορθώνοντας τα ρήγματα, αποκαθιστούν την πρωτογενή ενότητα του «εμείς». Επειδή όμως η αποκατάσταση αυτή στηρίζεται σε κοινούς ορίζοντες αξιών που ριζώνουν σε βαθύτερα στρώματα της καθομιλούμενης γλώσσας, γι' αυτό πρέπει να αντληθούν έλλογα επιχειρήματα από την κοινή γλώσσα, τα οποία όλα τα μέλη της κοινότητας θα μπορούσαν να αποδεχθούν, για να επιτευχθεί η επιδιωκόμενη ορθολογική συναίνεση γύρω από ένα επίμαχο ζήτημα. Το ιδεώδες της ορθολογικότητας που προτείνει ο Habermas συνδέεται με το ιδεώδες μιας αναστοχαστικής, και όχι απλώς συμβολικής, διαδικασίας συνεννόησης, η οποία υποκινούμενη από έλλογα επιχειρήματα στοχεύει στην πλήρη αποκατάσταση της κατακερματισμένης προοπτικής του «εμείς». Η ανασυγκροτημένη όμως κοινή προοπτική δεν έχει πλέον τον χαρακτήρα μιας μονοπαγούς ολότητας αλλά τη δομή της εύθραυστης διυποκειμενικότητας μιας συνεννόησης, η οποία ακόμη και τη στιγμή της επίτευξης συμφωνίας επιτρέπει τη διαφοροποίηση των ατομικά χρωματισμένων διανοημάτων και συναισθημάτων.

---

33. Πρβλ. Ch. Taylor, «Sprache und Gesellschaft», *ό.π.*, σσ. 42-43.



---

## 2. Γλώσσα ως μηχανισμός σύζευξης συνείδησης και επικοινωνιακής διάδρασης: προλεγόμενα σε μια κριτική της συστημικής θεωρίας του Luhmann

---

Η κριτική στην οποία υποβάλλει ο Habermas τις θεμελιώδεις παραδοχές της βεμπεριανής θεωρίας της δράσης σφραγίζεται από το αίτημα της μεταβολής παραδείγματος (Paradigmenwechsel), του μετασχηματισμού δηλαδή της τελεολογικής-στρατηγικής δράσης σε επικοινωνιακή. Η θεμελιώδης σε μια θεωρία της επικοινωνίας κατηγορία του «νοήματος» (Sinn) είναι κατ' ουσίαν απρόσιτη σ' έναν στοχαστή, οι βασικές έννοιες του οποίου φέρουν άμεσα το στίγμα της εξάρτησης από τη νεοκαντιανή παράδοση της φιλοσοφίας της συνείδησης. Τα ίδια ισχύουν και για μια έννοια κοινωνικού εξορθολογισμού η οποία μπορεί να αναπτυχθεί πάνω στο έδαφος της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράση (verständigungsorientiertes Handeln) και η οποία ταυτίζει τον βίοκοσμο με την κοινή και αδιαμφισβήτητη κατά την ενεργό δράση λανθάνουσα γνώση.

Υπό το πρίσμα της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης ο κοινωνικός εξορθολογισμός δεν εξαντλείται στη διάχυση ορθολογικής ως προς τον σκοπό δράσης και στον μετασχηματισμό πεδίων επικοινωνιακής δράσης σε υποσυστήματα στρατηγικής δράσης. Ο άξονας αναφοράς είναι πλέον η δυνητική ορθολογικότητα η οποία εμπεριέχεται στις αξιώσεις εγκυρότητας που εγείρουν τα εκάστοτε ομιλιακά ενεργήματα. Η ορθολογικότητα αυτή δεν περιέρχεται ποτέ σε πλήρη αδράνεια. Ο βαθμός όμως της ενεργοποίησής της συνδέεται άμεσα με τον βαθμό εξορθολογισμού της κοσμοθεωρητικής γνώσης. Μπορεί επομένως να φανερωθεί πλήρως μόνον αφού εκτοπιστεί ο δογματισμός των παραδοσιακών κοσμοειδώλων και αναγνωριστούν οι αξιώσεις εγκυρότητας, οι οποίες αντλούν τη διυποκειμενική τους ισχύ αποκλειστικά από την ισχύ των προβαλλόμενων επιχειρημάτων. Στο μέτρο που οι κοινωνικές δράσεις εναρμονίζονται μέσω συνεννοήσεως, οι μορφικοί όροι μιας ορθολογικά παραγόμενης συμφωνίας δηλώνουν τον τρόπο με τον οποίο οι σχέσεις μεταξύ των συμμετεχόντων σε μια διαδικασία δράδρασης μπορούν να εξορθολογιστούν. Οι



σχέσεις αυτές κρίνονται ως ορθολογικές μόνον όταν οι αποφάσεις<sup>34</sup> του τύπου ναι-όχι, οι οποίες υποστυλώνουν την εκάστοτε συναίνεση, πηγάζουν από ερμηνευτικές διεργασίες των ίδιων των συμμετεχόντων. Κατ' αντιστοιχίαν, ο βιόκοσμος μπορεί να θεωρηθεί ως εξορθολογισμένος στο μέτρο που καθιστά εφικτές διαδράσεις, οι οποίες δεν ανάγονται σε μια κανονιστικά κατοχυρωμένη συμφωνία αλλά, άμεσα ή έμμεσα, σε μια επικοινωνιακά πραγματοποιημένη συνεννόηση. Γι' αυτό ο Habermas κάνει λόγο για εξορθολογισμό του βιόκοσμου ή επικοινωνιακό εξορθολογισμό, εκεί όπου μορφές επικοινωνιακής δράσης και επιχειρηματολογίας αντικαθιστούν άλλους μηχανισμούς εναρμόνισης δραστηριοτήτων, κοινωνικής ενσωμάτωσης ή συμβολικής αναπαραγωγής.<sup>35</sup>

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο Weber περιγράφει τη μετάβαση στον νεώτερο κόσμο ως σταθερή διαδικασία εξορθολογισμού, η οποία συναρτάται με τη θεσμοποίηση της επιστημονικής και τεχνικής προόδου. Ενόσω η τεχνική και η επιστήμη διαπερνούν τα θεσμικά πεδία της κοινωνίας και μετασχηματίζουν έτσι τους ίδιους τους θεσμούς, καταργούνται και οι παραδοσιακοί τύποι νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Η εκκοσμίκευση και η απομάγευση (*Entzauberung*) των κοσμοειδώλων καθώς και της πολιτισμικής παράδοσης, εξελίξεις οι οποίες οφείλονται στην απώλεια της ιερότητας του φυσικού και του κοινωνικού κόσμου, αποτελούν την άλλη όψη της αυξανόμενης ορθολογικότητας της κοινωνικής δράσης. Συγκεκριμένα, η ιστορική διαδικασία της απομάγευσης του κόσμου είναι συνδεδεμένη με την εμφάνιση εκείνων των γνωστικών δομών, οι οποίες συνέβαλαν αποφασιστικά στη διαμόρφωση μιας ειδικά σύγχρονης αντίληψης της ορθολογικότητας και προετοίμασαν το έδαφος για την ανάδυση της νεώτερης επιστήμης, τον εξορθολογισμό του δικαίου στο πλαίσιο της αποσύνδεσης της νομιμότητας από την ηθικότητα και την απελευθέρωση της καλλιτεχνικής δημιουργίας από τις θρησκευτικές και πρακτικές υποθέσεις. Λίγο αργότερα η επιστήμη, η ηθική (υπό την ευρεία

---

34. Για την προβληματική της ορθολογικότητας βλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 1, ό.π., σσ. 15-43.

35. Πρβλ. Albrecht Wellmer, *Λόγος, ουτοπία και διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα: Έρσμος, σσ. 31-32.



έννοια, στην οποία συμπεριλαμβάνονται και ζητήματα δικαίου) και η τέχνη θεσμοποιούνται ως εκκοσμικευμένα συστήματα πολιτιστικού λόγου και κοινωνικής αλληλεπίδρασης, στα όρια των οποίων ζητήματα αλήθειας, δικαιοσύνης και αισθητικής εξετάζονται αυτόνομα με βάση τα εκάστοτε δικά τους κριτήρια εγκυρότητας.

Στο μέτρο που η θεσμοποιημένη παραγωγή εξειδικευμένης γνώσης διεισδύει στη σφαίρα των καθημερινών επικοινωνιακών διαδικασιών και αντικαθιστά τις παραδοσιακές μορφές γνώσης αναλαμβάνοντας πλέον η ίδια τη λειτουργία προσανατολισμού των κοινωνικών διαδράσεων, δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για έναν εξορθολογισμό του βιόκοσμου, ο οποίος αποκαλύπτεται μόνο στο επίπεδο του επικοινωνιακού πράττειν, και τον οποίο ο Weber παρέβλεψε χάριν του εξορθολογισμού συστημάτων δράσης όπως η οικονομία και η κρατική διοίκηση. Ο εκσυγχρονισμός του βιόκοσμου δεν ορίζεται βέβαια μόνον από τις δομές της εργαλειακής ορθολογικότητας. Ήδη ο G.H. Mead<sup>36</sup> είχε επισημάνει ότι ο εξορθολογισμένος βιόκοσμος χαρακτηρίζεται: πρώτον, από την αναστοχαστική σχέση με παραδόσεις οι οποίες έχουν απολέσει τον αυτοφυή (*naturwüchsig*) χαρακτήρα τους· δεύτερον, από την καθολίκευση των κανόνων δράσης και τη γενίκευση αξιών, οι οποίες αποδεσμεύουν την επικοινωνιακή δράση από αυστηρά περιχαρακωμένα πλαίσια αναφοράς, διευρύνοντας έτσι τα περιθώρια επιλογών· και τρίτον, από πρότυπα εκκοινωνισμού τα οποία στοχεύουν στη διαμόρφωση αφηρημένων προσωπικών ταυτοτήτων. Στον εξορθολογισμένο βιόκοσμο η ανάγκη για συνεννόηση δεν μπορεί να καλυφθεί πλέον από ερμηνείες των οποίων η ορθότητα είναι κατοχυρωμένη από την παράδοση· στο πλαίσιο μιας απο-κεντρωμένης (*de-zentriert*) κατανόησης του κόσμου, η ανάγκη για συναίνεση πρέπει να ικανοποιείται ολοένα και συχνότερα από μια ορθολογικά παραγόμενη, και γι' αυτό επισφαλή συμφωνία.

Η βασική κατεύθυνση σχετικά με τις μεταβολές στις μορφές κοινωνικής ενσωμάτωσης είναι τέτοια, ώστε η ίδια η διαδικασία της επικοινωνιακής δράσης να γίνεται βαθμιαία ο αποφασιστικός μηχανισμός για την εξασφάλιση της συναίνεσης και της εναρμόνισης της δράσης. Έτσι όμως επιβαρύνεται η επικοινωνιακή δράση με προσδο-

---

36. Πρβλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 2, ό.π., σελ. 42, κ.ε.



κίες συναίνεσης και κινδύνους διαφωνίας με αποτέλεσμα να εγείρονται υψηλές απαιτήσεις από τη συνεννόηση, τον κύριο δηλαδή μηχανισμό για την εναρμόνιση των δράσεων. Οι κοινωνιολογικές έρευνες επιβεβαιώνουν τον αυξανόμενο υποκειμενισμό των πεποιθήσεων, των ηθικών δεσμεύσεων και των αναγκών, καθώς και την αναστοχαστική κατανόηση του χρόνου και του χώρου. Η θρησκευτική πίστη μετασχηματίζεται σε μια ιδιωτική αξιολογική επιλογή. Με την αστική οικογένεια και την απο-κεντρωμένη θρησκευτικότητα της κοινότητας δημιουργείται μια νέα εικόνα περί ιδιωτικού βίου, ο οποίος επιτρέπει την εκτεταμένη χρήση του αναστοχασμού και των αισθημάτων μεταμορφώνοντας έτσι τους όρους του εκκοινωνισμού. Ταυτοχρόνως διαμορφώνεται από ιδιώτες ένας χώρος δημοσιότητας, ο οποίος ως αγωγός διαρκούς κριτικής μεταβάλλει τους όρους νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Οι συνέπειες του εξορθολογισμού του βιόκοσμου είναι αμφίσημες: ό,τι ο Parsons επιδοκιμάζει ως θεσμοποιημένο ατομισμό, ο Arnold Gehlen<sup>37</sup> καταγγέλλει ως αφόρητο υποκειμενισμό, ο οποίος υποσκάπτει τους ριζωμένους στην παράδοση θεσμούς, εγείρει υπερβολικές απαιτήσεις από την ικανότητα των ατόμων να αποφασίζουν, παράγει μια συνείδηση κρίσης και έτσι διακυβεύει την κοινωνική ενσωμάτωση.

Υπό το πρίσμα, επομένως, του επικοινωνιακού πράττειν, ο εξορθολογισμός παίρνει κατ' αρχήν τη μορφή ενός δομικού μετασχηματισμού του βιόκοσμου, μιας διαδικασίας η οποία μέσω της διαφοροποίησης συστημάτων γνώσης επικαθορίζει την καθημερινή επικοινωνία ασκώντας έτσι ισχυρή επίδραση στις μορφές πολιτισμικής αναπαραγωγής, κοινωνικής ενσωμάτωσης και εκκοινωνισμού. Από αυτήν την άποψη η γένεση υποσυστημάτων ορθολογικής ως προς τον σκοπό δράσης αποκτά μια εντελώς διαφορετική λειτουργία από ό,τι στα συμφραζόμενα των ερευνών του Weber. Στο επίπεδο της θεωρίας της δράσης και ο Weber ερμηνεύει την οικουμενική διαδικασία εξορθολογισμού ως τάση για την αντικατάσταση της κοινοτικής δράσης (*Gemeinschaftshandeln*) από την ορθολογικά ρυθμισμένη κοινω-

---

37. Για μια κριτική στη φιλοσοφία των Θεσμών του Arnold Gehlen, βλ. ενδεικτικά Karl Otto Apel, «Arnold Gehlens "Philosophie der Institutionen" und die Metainstitution der Sprache», στο *Transformation der Philosophie*, τ. 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1976.



νική δράση (Gesellschaftshandeln). Αλλά μόνον εάν διακρίνουμε την κοινωνική δράση σε δράση προσανατολισμένη στη συνεννόηση (verständigungsorientiertes Handeln) και σε δράση προσανατολισμένη στην επιτυχία (erfolgsorientiertes Handeln), δηλαδή μόνον εάν δεχθούμε τον κατηγοριακό διαχωρισμό ανάμεσα σε επικοινωνιακή και στρατηγική δράση, μπορούν να συλληφθούν ο επικοινωνιακός εξορθολογισμός του καθημερινού πράττειν και ο σχηματισμός υποσυστημάτων για ορθολογική ως προς τον σκοπό οικονομική και διοικητική δράση ως συμπληρωματικές και εν ταυτώ αντίρροπες τάσεις.

Η αποδέσμευση της επικοινωνιακής δράσης από θεσμούς ριζωμένους στην παράδοση –η οποία έγινε δυνατή μόνο μετά την αποκέντρωση (Dezentrierung) των θρησκευτικών κοσμοαντιλήψεων στα αρχικά στάδια της νεώτερης ιστορίας, δηλαδή μετά τη διαφοροποίηση των τριών διακριτών διαστάσεων εγκυρότητας του λόγου μεταξύ τους και την αντίστοιχη αποκοπή της νομιμότητας από την ηθικότητα– επιβαρύνει τον μηχανισμό της συνεννόησης με τη διαρκώς ογκούμενη ανάγκη για εναρμόνιση των ατομικών δραστηριοτήτων. Από την άλλη πλευρά, εμφανίζονται στην πρώιμη φάση του καπιταλισμού τα οικονομικά και διοικητικά συστήματα δράσης τα οποία καταλαμβάνουν τη θέση παραδοσιακά δομημένων θεσμών. Πρόκειται για οργανώσεις νέου τύπου, οι οποίες «διαμορφώνονται στη βάση επικοινωνιακών μέσων τα οποία αποσυνδέουν τη δράση από διαδικασίες συνεννόησης και την εναρμονίζουν διαμέσου γενικευμένων εργαλειακών αξιών όπως το χρήμα και η εξουσία».<sup>38</sup> Τα εν λόγω χειραγωγικά μέσα αντικαθιστούν τη γλώσσα ως μηχανισμό εναρμονιστικής δράσης, απεμπλέκουν την κοινωνική δράση από τη θεμελιούμενη στη συναίνεση γύρω από βασικούς κανόνες και αξίες ενσωμάτωση και τη μετασχηματίζουν σε ορθολογική ως προς τον σκοπό δράση. Επειδή, σύμφωνα με τον Habermas, ο Weber χρησιμοποιεί κατά τη θεμελίωση της περί δράσεως θεωρίας του την εννοιολογική εξάρτηση μιας νεοκαντιανής φιλοσοφίας της συνείδησης, αδυνατεί να κατανοήσει το χρήμα και την εξουσία ως επικοινωνιακά μέσα τα οποία, στο μέτρο που υποκαθιστούν τη γλώσσα, επιτρέπουν τη λειτουργική διαφοροποίηση επιμέρους συστημάτων ορθολογικής ως

---

38. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 1, ό.π., σελ. 458.



προς τον σκοπό δράσης. Χωρίς τις μορφές ενσωμάτωσης που προωθούν οι χειραγωγικοί αυτοί μηχανισμοί, τα προβλήματα κοινωνικής ενσωμάτωσης θα αποκτούσαν άκρως περίπλοκη δομή σε μια μεταπαράδοσιακή, απομαγευμένη κοινωνία, καθόσον η επικοινωνιακή δράση είναι αρκετά εύθραυστος μηχανισμός για να αντέξει ολόκληρο το βάρος της ενσωμάτωσης στο πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνίας.

Επιπλέον, η συστημική ενσωμάτωση μέσω γενικευμένων εργαλειικών αξιών χρειάζεται να θεσμοποιηθεί και ως εκ τούτου να βρει σταθερό έρεισμα στον βίοκοσμο. Προαπαιτεί, συνεπώς, μορφές κοινωνικής ενσωμάτωσης και νομιμοποίησης βασικών κανόνων και θεσμών. Εν προκειμένω, η νομιμότητα της δικαιοκτικής τάξης και τα ηθικά-πρακτικά θεμέλια για οργανωμένα στη βάση του τυπικού δικαίου πεδία δράσης αποτελούν τους πραγματικούς και δυνητικούς φορείς μέσω των οποίων επιτυγχάνεται η επανασύνδεση των διαφοροποιημένων συστημάτων της οικονομίας και της διοίκησης με τον βίοκοσμο. Δεν είναι τυχαίο που ο Weber στηρίχθηκε στην κοινωνιολογική ανάλυση των δύο αυτών θεσμικών πλεγμάτων για να αποκρυπτογραφήσει και να προσδιορίσει τη μετάβαση στη νεωτερικότητα ως αυτοαντιφατική διαδικασία εξορθολογισμού. Ωστόσο, η αντιφατικότητα του εξορθολογισμού, η οποία επαναδιατυπώνεται από τον Hohkheimer και τον Adorno με τους όρους μιας ανεξάλειπτης διαλεκτικής του διαφωτισμού, φωτίζεται διαφορετικά από τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης: το παράδοξο του εξορθολογισμού<sup>39</sup> ανάγεται εδώ στην ιδιότυπη αντιπαλότητα μεταξύ συστήματος και βίοκοσμου. Η βασική θέση του Habermas είναι πως ο ανταγωνισμός «δεν υφίσταται ανάμεσα στους τύπους της προσανατολισμένης στη συνεννόηση και στην επιτυχία δράσης, αλλά ανάμεσα σε αρχές της κοινωνικής ενσωμάτωσης: ανάμεσα στον μηχανισμό της προσανατολισμένης σε αξιώσεις εγκυρότητας γλωσσικής επικοινωνίας, ο οποίος αναδύεται με ολόένα και μεγαλύτερη σαφήνεια από τον εξορθολογισμό του βίοκοσμου, και σε εκείνα τα απεγκλωττισμένα (entsprachlicht) χειραγωγικά μέσα, που συντελούν στη διαφοροποίηση των προσανατολισμένων στην επιτυχία συστημάτων δράσης».<sup>40</sup> Το παράδοξο του εξορθολογι-

39. Πρβλ. Albrecht Wellmer, *Λόγος, ουτοπία και διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π., σσ. 33-35.

40. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 1, ό.π., σελ. 459.



σμού, η συνύπαρξη δηλαδή της χειραφετητικής του δύναμης, στην οποία οφείλεται η απαλλαγή από τις ψευδαισθήσεις και την ιδεολογική παραμυθία των θρησκευτικών κοσμοθεωρήσεων, με την πραγματοποιητική του λειτουργία, η οποία συνίσταται στην αύξουσα επικράτηση της τυποποίησης, της εργαλειοποίησης και της γραφειοκρατικοποίησης –παράδοξο που παραμένει αξεδιάλυτο στη θεωρία του Weber– ανάγεται, σύμφωνα με τον Habermas, στο ακόλουθο γεγονός: ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου υπήρξε η προϋπόθεση και η αφετηρία για μια διαδικασία εξορθολογισμού και διαφοροποίησης του συστήματος, η οποία κατόπιν αυτονομήθηκε βαθμιαία από τους κανονιστικούς περιορισμούς του βιόκοσμου, ώσπου τέλος υπό την πίεση των συστημικών επιταγών ο βιόκοσμος άρχισε να εργαλειοποιείται, απειλούμενος έτσι με ολοσχερή αποσύνθεση. Όταν ο Habermas χρησιμοποιεί τον όρο «αποικιοποίηση του βιόκοσμου» (*Kolonialisierung der Lebenswelt*), αυτό που εννοεί είναι ότι οι δυνάμεις του εξορθολογισμού και της διαφοροποίησης που χαρακτηρίζουν τον συστηματικό εξορθολογισμό έχουν αποδειχθεί κατά πολύ υπέρτερες των δυνάμεων του επικοινωνιακού εξορθολογισμού, με αποτέλεσμα να κινδυνεύει πλέον ο βιόκοσμος να υποταχθεί πλήρως στην πραγματοποιητική δυναμική των οικονομικών και διοικητικών λειτουργιών. Εν όψει όμως αυτής της καθ' όλα υπαρκτής απειλής αναδύονται από τον βιόκοσμο δυνάμεις αντίρροπες, όπως είναι τα κοινωνικά κινήματα τα οποία υπερασπίζονται ολοένα και περισσότερο την ακεραιότητα του βιόκοσμου, αντιδρώντας στη λογική μιας διαφοροποιητικής διαδικασίας συστημικού εξορθολογισμού που τείνει να υποσκάψει την κοινωνική βάση για την ύπαρξη αυτόνομων και έλλογων ατόμων.

Ο Habermas αντιτείνει στον Weber –και η κριτική του εν προκειμένω απευθύνεται και στον Horkheimer και στον Adorno– ότι το παράδοξο του εξορθολογισμού δεν εκφράζει μιαν ενύπαρκτη λογική των σύγχρονων εξορθολογιστικών διαδικασιών. Για την ακρίβεια, μια τέτοια ερμηνεία είναι θεμιτή μόνον εάν ενστερνισθούμε την περιορισμένη αντίληψη που έχει ο Weber για την ορθολογικότητα.<sup>41</sup>

---

41. Πρβλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 1, ό.π., σελ. 252 κ.ε. Ολόκληρο το δεύτερο κεφάλαιο, που επιγράφεται «Max Webers Theorie der Rationalisierung», είναι ιδιαίτερος σημαντικό για να κατανοήσουμε την κριτική που



Υπό το πρίσμα μιας επικοινωνιακής θεωρίας της δράσης δεν υπάρχει ούτε παράδοξο του εξορθολογισμού ούτε διαλεκτική του διαφωτισμού. Ως επαρκέστερη, αντιθέτως, αναδεικνύεται η έννοια της επιλεκτικής (selektiv) διαδικασίας του εξορθολογισμού, όπου η επιλεκτικότητα αυτή μπορεί και πρέπει να εξηγηθεί από τους ιδιάζοντες περιορισμούς που επιβάλλουν στον επικοινωνιακό εξορθολογισμό οι οριακές συνθήκες και η δυναμική της καπιταλιστικής διαδικασίας παραγωγής. Ο Weber, εξαιτίας των εννοιακών προκείμενων της ίδιας του της θεωρίας, αδυνατεί να διακρίνει μεταξύ συστημικών και επικοινωνιακών εξορθολογιστικών διαδικασιών, και γι' αυτό ερμηνεύει τα στοιχεία επικοινωνιακού εξορθολογισμού που έχουν διαφυλαχθεί στις οικουμενικές αρχές των σύγχρονων θεσμών, σε δημοκρατικές μορφές πολιτικής οργάνωσης ή στις αυτοερμηνείες και στους στόχους κοινωνικών κινημάτων, τα οποία υπερασπίζονται τα ανθρώπινα δικαιώματα ή απαιτούν τη δημοκρατική οργάνωση συλλογικής διαμόρφωσης βουλήσεως, ως ανεπιθύμητα κατάλοιπα παράλογων δυνάμεων της ζωής σ' έναν εξορθολογισμένο κόσμο. Αφ' ης στιγμής, όμως, αποδώσουμε στις ενορμήσεις αυτές προς τον επικοινωνιακό εξορθολογισμό το κύρος που πραγματικά τους αρμόζει, τότε θα αναγνωρίσουμε την ουσιαστική αμφισημία που διέπει την παγκόσμια ιστορική διαδικασία του εξορθολογισμού και καθιστά τελικά δυνατό τον συγκεκριασμό της βεμπεριανής αντίληψης για τον γραφειοκρατικό εξορθολογισμό με τη μαρξική προοπτική μιας χειραφετημένης και, σύμφωνα με τον Habermas, ιδεώδους κοινωνίας, στην οποία ο εξορθολογισμένος βίκοσμος θα υποτάσσει πλέον τους μηχανισμούς του συστήματος στις ανάγκες των ελεύθερα συνεργαζομένων ατόμων.

Η ιδέα του επικοινωνιακού εξορθολογισμού με τη συμφυή ουτοπική της διάσταση δεν εναντιώνεται στις διαδικασίες διαφοροποίησης των σύγχρονων κοινωνιών καθ' εαυτών, ούτε και στη διαφοροποίηση της συστηματικής ενσωμάτωσης από την κοινωνική ενσωμάτωση. Μας επιτρέπει όμως να προσδώσουμε ακριβέστερο νόημα στο παλαιό ιδεώδες της χειραφέτησης που είναι συνυφασμένο με τη μαρ-

---

ασκεί ο Habermas στη βεμπεριανή αντίληψη του εξορθολογισμού και της ορθολογικότητας.



ξιστική παράδοση.<sup>42</sup> Όπως επισημαίνει ο Habermas, στο επίπεδο των υποσυστημάτων ορθολογικής ως προς τον σκοπό δράσης, η επιστημονικοτεχνική πρόοδος όχι μόνον έχει ήδη επιβάλει την αναδιοργάνωση ορισμένων κοινωνικών θεσμών κι επιμέρους τομέων, αλλά επιπλέον καθιστά την αναδιοργάνωση αυτή απαραίτητη σε διαρκώς αυξανόμενη κλίμακα. Εντούτοις, η διαδικασία ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων μπορεί να αποδειχθεί φορέας δυνητικής απελευθέρωσης, υπό τον όρο ότι δεν υποκαθιστά τον εξορθολογισμό του θεσμικού πλαισίου και δεν συσκοτίζει στη συνείδηση των ανθρώπων τον δυϊσμό εργασίας και διάδρασης. Στο επίπεδο του θεσμικού πλαισίου, ο εξορθολογισμός μπορεί να ολοκληρωθεί μόνο με την αρωγή της γλωσσικά διαμεσολαβημένης διάδρασης και με την παράλληλη καθίδρυση ενός δημοσίου, χωρίς περιοριστικούς καταναγκασμούς και απαλλαγμένου από κάθε κυριαρχία, διαλόγου για το κατά πόσον οι θεμελιώδεις κανονιστικές αρχές, που προσανατολίζουν τη δράση, είναι κατάλληλες και επιθυμητές, σε συνάρτηση ωστόσο με τις αντίθετες κοινωνικοπολιτισμικές επιδράσεις των αναπτυσσόμενων υποσυστημάτων της ορθολογικής ως προς τον σκοπό δράσης. Σε μια τέτοια διαδικασία γενικευμένου στοχασμού, η μεταβολή της ειδικής υφής των θεσμών θα υπερέβαινε κατά πολύ τα όρια των επιδερμικών αλλαγών στη μορφή της νομιμοποίησης. Πιο συγκεκριμένα, ο εξορθολογισμός των κανονιστικών πλαισίων θα χαρακτηριζόταν από μια μείωση της κατασταλτικότητας, ενώ στο επίπεδο της δομής της προσωπικότητας θα είχαμε αντιστρόφως μια αύξηση της μέσης ανεκτικότητας απέναντι στις συγκρούσεις που συνήθως πηγάζουν από την ανάληψη διαφορετικών ρόλων. Επίσης, θα διεύρυνε τα περιθώρια της προσωπικής παρουσίας του ατόμου στις καθημερινές διαδράσεις, ενώ, τέλος, θα επέτρεπε την απόσταση από τον εκάστοτε ρόλο και την ελαστική εφαρμογή των κανόνων, οι οποίοι, μολονότι καλά εσωτερικευμένοι, θα ήταν δυνατό να ελεγχθούν από τον ανθρώπινο στοχασμό. Ένας τέτοιος επικοινωνιακός εξορθολογισμός δεν θα οδη-

---

42. Τη δυνατότητα μιας χειραφετητικής κοινωνικής θεωρίας που θα στηρίζεται στη συμφιλίωση των αναλύσεων του Marx και του Habermas διερευνά ο Rolf Zimmermann στο βιβλίο του: *Utopie-Rationalität-Politik*, Freiburg/München: Karl Alber, 1985.



γούσε σ' έναν αυξανόμενο τεχνικό έλεγχο ούτε σε μια καλύτερη λειτουργία των κοινωνικών συστημάτων *per se*, αλλά θα πρόσφερε στα μέλη της κοινωνίας τις δυνατότητες για ευρύτερη χειραφέτηση και προοδευτική εξατομίκευση.

Εξάλλου ο Habermas θεωρεί ότι το μαρξιστικό ερμηνευτικό σχήμα ενός πλεονάζοντος τεχνολογικού δυναμικού, το οποίο δεν είναι δυνατό να χρησιμοποιηθεί εξ ολοκλήρου σε ένα καταπιεστικό θεσμικό πλαίσιο, δεν ενδείκνυται πλέον για την ανάλυση του κρατικά ρυθμιζόμενου καπιταλισμού. Ασφαλώς η καλύτερη αξιοποίηση ενός ανεκμετάλλευτου επιστημονικοτεχνικού και εργατικού δυναμικού μπορεί να οδηγήσει στην αύξηση της αποδοτικότητας του οικονομικού-βιομηχανικού μηχανισμού, αλλά όχι κατ' ανάγκην σε έναν ριζικό μετασχηματισμό των υφισταμένων θεσμών με χειραφετητικά επακόλουθα: «Το πρόβλημα δεν είναι αν εξαντλούμε ένα δυναμικό που έχουμε στη διάθεσή μας ή μπορούμε να αναπτύξουμε. Το πρόβλημα είναι αν είμαστε σε θέση να διαλέξουμε αυτό που θέλουμε με στόχο την ικανοποίηση και την απελευθέρωση της ανθρώπινης ύπαρξης».<sup>43</sup>

Πρέπει εδώ, πάντως, να υπογραμμιστεί ότι η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης αναδεικνύει απλώς το πρόβλημα αφήνοντας τη λύση του στην αυτενέργεια των ατόμων και των κοινωνικών ομάδων. Τούτο βρίσκεται σε πλήρη συνέπεια με τη γενική τοποθέτηση του Habermas: δεν αποτελεί έργο του θεωρητικού να καθορίσει ποιο θα είναι το περιεχόμενο μιας μελλοντικής κοινωνικής συναίνεσης, αλλά να δείξει ότι για την επίλυση του επίμαχου προβλήματος απαιτείται μια επαρκής εξαντικειμενίκευση της επικοινωνιακής ορθολογικότητας σε νέους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς, οι οποίοι θα προστατεύουν τις ίδιες τις επικοινωνιακές δομές του βιόκοσμου, θα εγγυώνται έναν έλλογο και δημοκρατικό έλεγχο του συστήματος από τον βιόκοσμο και θα διασφαλίζουν την επέκταση της απαλλαγμένης από κάθε παραμορφωτική στρέβλωση επικοινωνίας γύρω από τους ηθικούς-πρακτικούς σκοπούς της ζωής μας σε όλα τα δυνατά πεδία της κοινωνικής δράσης.

Ένας τέτοιος γενικευμένος στοχασμός, ο οποίος μας επιτρέπει να

---

43. J. Habermas, «Τεχνική και Επιστήμη ως Ιδεολογία», στο *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Αθήνα: Πλέθρον, 1990, σ. 165.



εννοήσουμε το κλασικό πρόβλημα της χειραφέτησης ως το πολιτικό και ιστορικό πρόβλημα μιας νέας θεσμοποίησης της ελευθερίας σε μια μετακαπιταλιστική κοινωνία, προσκρούει βέβαια στη σθεναρή αντίσταση του ύστερου καπιταλισμού,<sup>44</sup> η ανάπτυξη του οποίου επιβάλλει την αποπολιτικοποίηση της κοινής γνώμης και την απάλειψη της διαφοράς μεταξύ τεχνικών και ηθικών-πρακτικών ζητημάτων. Η αντίσταση αυτή βρίσκει μάλιστα ένα ισχυρότατο έρεισμα στη συστημική θεωρία, η οποία απωθεί τον διαλογικό χαρακτήρα του κοινωνικού βίου και υπερτονίζει μονομερώς τις δυνατότητες που έχουμε για να συλλάβουμε και να αναλύσουμε μεμονωμένες επιχειρήσεις κι οργανισμούς, πολιτικά και οικονομικά υποσυστήματα ή ακόμη και κοινωνικά συστήματα στο σύνολό τους, κατά το υπόδειγμα των αυτορρυθμιζόμενων συστημάτων. Είναι γεγονός ότι η χρήση ενός κυβερνητικού πλαισίου αναφοράς για αναλυτικούς σκοπούς διαφέρει ουσωδώς από το εγχείρημα μετασχηματισμού ενός δεδομένου κοινωνικού συστήματος σε ένα κυβερνητικό σύστημα ανθρώπου-μηχανής. Εντούτοις, η μεταφορά του αναλυτικού υποδείγματος στο επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης περικλείεται ως αίτημα στα θεμέλια της συστημικής προσέγγισης. Από αυτήν την άποψη, η συστημική θεωρία, ιδίως στη μορφή που προσέλαβε στο ιδιοφυές έργο του Niklas Luhmann, δεν αποτελεί μια απλώς εξειδικευμένη κοινωνιολογική συμβολή, η οποία μπορεί να αντιμετωπιστεί με τις συνήθειες στο χώρο της επιστημονικής κοινότητας διαδικασίες, αλλά έχει όλα τα χαρακτηριστικά ενός μεταθεωρητικού προτάγματος που επιτελεί συγχρόνως λειτουργίες κοσμοειδώλου. Εμπνεόμενη από την κυβερνητική και την εφαρμογή των υποδειγμάτων της στη σφαίρα της βιολογίας, η γενική θεωρία των συστημάτων καταφέρνει να διεισδύσει ως κοσμοθεωρητική ιδεολογία στη συνείδηση των αποπολιτικοποιημένων ατόμων και να αποκτήσει νομιμοποιητική ισχύ. Η ιδιότυπη ικανότητα αυτής της ιδεολογίας έγκειται στο γεγονός ότι μπορεί να αποσπάσει την αυτοκατανόηση της κοινωνίας από το ζωτικό πλαίσιο της επικοινωνιακής δράσης και από τις κατηγορίες της συμβολικά διαμεσολαβημένης διάδρασης και την υπαγάγει σε ένα μεταβιολογικό σχήμα, με τους όρους του

---

44. Πρβλ. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.



οποίου η κοινωνία μαθαίνει να εννοεί τον εαυτό της ως ένα σύστημα που εντάσσεται σε ένα περιβάλλον (Umwelt) μαζί με άλλα συστήματα που κι αυτά με τη σειρά τους είναι ενταγμένα σε ένα περιβάλλον –ως εάν οι κοινωνικές διεργασίες να μπορούσαν να συντελεστούν μόνον μέσα στον ορίζοντα των ανεξάλειπτων διαφορών μεταξύ συστήματος και περιβάλλοντος. Παράλληλα, η αυτοεννόηση του βιόκοσμου διαμέσου πολιτισμικών κατηγοριών απορροφάται κι αυτή με τη σειρά της από τον πραγμαποιητικό εγκλωβισμό του ανθρώπου στις κατηγορίες της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης και της προσαρμοστικής συμπεριφοράς. Ο ιδεολογικός πυρήνας αυτής της αυτοκατανόησης, η οποία αποβλέπει στην οριστική εξάλειψη της διαφοράς ανάμεσα σε τεχνικά και ηθικά-πρακτικά ζητήματα, είναι κατ' ουσίαν ο πρισματικός αντικατοπτρισμός –όχι όμως και η σαφής εννοιολογική αποτύπωσή του– του νέου συσχετισμού ανάμεσα στις εξασθενημένες επικοινωνιακές πρακτικές και τα υποσυστήματα ορθολογικής ως προς τον σκοπό δράσης, τα οποία έχουν πλέον αυτονομηθεί.

Η στρατηγική που ακολουθεί ο Habermas κατά την αντιπαράθεσή του με τον Luhmann στοχεύει πρωτίστως στο να αναδείξει τις εκλεκτικές συγγένειες της θεωρίας των συστημάτων με την κρατούσα τεχνοκρατική συνείδηση. Ειδικότερα, επισημαίνει την εσωτερική σύνδεση του εγχειρήματος του Luhmann αφενός με την ιστορία των προβλημάτων τα οποία έθεσε η φιλοσοφία της συνείδησης από τον Kant έως τον Husserl και αφετέρου με τις εμπειριστικής προέλευσης απόπειρες να ανατραπούν τα υπερυποκειμενικά θεμέλια των επικοινωνιακών διαδικασιών· δηλαδή με απόπειρες οι οποίες αποδίδουν ελάχιστη σημασία στη γλώσσα και τείνουν να ακυρώσουν τις δομές της συμβολικά συγκροτημένης διυποκειμενικότητας. Η συστημική κοινωνική θεωρία, κατ' αναλογία προς την τεχνοκρατική συνείδηση, προσβάλλει το πρακτικό διαφέρον (praktisches Interesse), το οποίο είναι άμεσα συνυφασμένο με τη γλώσσα –ή, ακριβέστερα, με το είδος επικοινωνισμού κι εξατομίκευσης που προωθεί η καθημερινή γλωσσική επικοινωνία– και αφορά τόσο στη διατήρηση μιας διυποκειμενικότητας στην κατανόηση, όσο και στην αποκατάσταση μιας επικοινωνίας αδέσμευτης από κάθε μορφή κυριαρχίας. Η γενική θεωρία των συστημάτων εξοστρακίζει το διαφέρον αυτό για τη γλώσσα χάριν του διαφέροντος για τυφλή επέκταση της ανθρώπινης δύναμης μέσω του τεχνικού ελέγχου.



Στο καταληκτικό κεφάλαιο του βιβλίου του *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας* ο Habermas αναγνωρίζει τη θεωρία των συστημάτων ως νόμιμο διάδοχο της φιλοσοφίας της υποκειμενικότητας. Στόχος του Luhmann, σύμφωνα με τον Habermas, είναι να οικοδομήσει ένα εκλεπτυσμένο εννοιολογικό σχήμα πάνω σε βασικές κατηγορίες της κυβερνητικής και της βιολογίας που να ενσωματώνει τις θεμελιώδεις έννοιες και προσεγγίσεις που καθορίζουν τη φιλοσοφία της συνείδησης και να μπορεί να επιλύσει με μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα τα προβλήματα που έθεσε η παραδοσιακή θεωρία του υποκειμένου. Έτσι, η θεμελιώδης σχέση υποκειμένου-αντικειμένου υποκαθίσταται από τη στοιχειωδέστερη διάκριση συστήματος-περιβάλλοντος. Ταυτόχρονα το παραδοσιακό πρόβλημα της αναφοράς του υποκειμένου στον κόσμο και στον εαυτό του υποτάσσεται στο αίτημα της διατήρησης και επέκτασης του συστήματος. Εντούτοις, η δομή της αυτοαναφορικότητας του υποκειμένου εξακολουθεί να αποτελεί, τηρουμένων των αναλογιών, την ουσιαστική προϋπόθεση και για τη συγκρότηση του συστήματος. Ένα σύστημα μπορεί να αναφέρεται σε κάτι άλλο μόνον υπό τον όρο ότι αναφέρεται στον εαυτό του ή ότι αυτοεπιβεβαιώνεται διά του αναστοχασμού. Βεβαίως η εαυτότητα (Selbstheit) του αυτοαναφορικού συστήματος δεν εξαντλείται στην ταυτότητα μιας παραγόμενης από συνθετικά ενεργήματα αυτοσυνείδησης. Η αυτοαναφορικότητα χαρακτηρίζει πλέον τον τρόπο δράσης των μεμονωμένων λειτουργιών του συστήματος από τις οποίες δεν ανακύπτει κάποιο προνομιούχο κέντρο, το οποίο θα επέτρεπε στο σύστημα να αποκτήσει μια συνολική εποπτεία του εαυτού του και έτσι να αρθεί στο επίπεδο της αυτοσυνείδησης. Οι αναστοχαστικές διαδικασίες που επιτελούνται εντός του συστήματος δεν οδηγούν στην αυτοσυνείδηση αλλά στην παραγωγή ενός αδιαφανούς στον εαυτό του νοήματος, το οποίο ο Luhmann περιγράφει όχι με όρους γλωσσικούς αλλά φαινομενολογικούς ως ένα παραπεμπτικό πλαίσιο ενεργοποιήσιμων δυνατοτήτων συνδεδεμένο άμεσα με τη προγλωσσική αποβλεπτικότητα (Intentionalität) του βιώματος και του πράττειν: «Έτσι τα υποκείμενα που δύνανται να αποκτήσουν αυτοσυνείδηση υποκαθίστανται από συστήματα τα οποία επεξεργάζονται και χρησιμοποιούν νοήματα».<sup>45</sup>

---

45. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985, σ. 453.



Με την εννοιολογική αυτή υποκατάσταση ακυρώνεται κατ' αρχήν η διάκριση μεταξύ *a priori* και *a posteriori*, μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού επιπέδου. Βεβαίως, η σχέση συστήματος-περιβάλλοντος εξακολουθεί να κατανοείται στη βάση ερμηνευτικών σχημάτων που δεν αποκρύπτουν την καταγωγή τους από την κλασική υπερβατολογική φιλοσοφία. Έτσι, το μεν περιβάλλον προσδιορίζει τα όρια του συστήματος, το δε σύστημα συστήνει το περιβάλλον ως οικουμενικό για τον εαυτό του ορίζοντα νοημάτων. Ωστόσο τα συστήματα, τα οποία αναδύονται και συντηρούνται υπό τις ενδεχομενικές συνθήκες ενός υπερσύνθετου περιβάλλοντος, εμφανίζονται μόνο στον πληθυντικό και ανθίστανται σε κάθε εγχείρημα υπαγωγής τους στην ενιαία μορφή μιας υπερβατολογικής συνείδησης εν γένει (*Bewußtsein überhaupt*). Παράλληλα, τα πολλαπλά εν σχέσει προς το σύστημα περιβάλλοντα καταλαμβάνουν τη θέση του ενός, υπερβατολογικά συγκροτημένου κόσμου.

Η εισαγωγή της έννοιας του συστήματος που επεξεργάζεται νοήματα επιτρέπει στον Luhmann να καταστήσει την κοινωνία ως κοινωνικό σύστημα αντικείμενο μιας έρευνας αντίστοιχης με την έρευνα που μελετά τη συνείδηση ως ψυχικό σύστημα. Με μια κίνηση που θυμίζει τη διάκριση του Hegel μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού Πνεύματος, ο Luhmann αντιδιαστέλλει τα συστήματα που παράγουν νοήματα από τα συναρτημένα με τη συνείδηση συστήματα. Αντιτείνει όμως στον Hegel ότι τα συστήματα αδυνατούν να συνενωθούν μεταξύ τους όπως τα υποκείμενα σε σύνολα συστημάτων ανώτερης βαθμίδας. Τα συστήματα δεν μπορούν να υποβαθμιστούν σε στιγμές (*Momente*) μιας αυτορρυθμιζόμενης ολότητας. Γι' αυτό και ο Luhmann δεν συμφωνεί με την προσπάθεια υπέρβασης της υποκειμενικής συνείδησης προς την κατεύθυνση του αντικειμενικού ιδεαλισμού.

Απεναντίας, ο Luhmann συντάσσεται με τον Marx, ο οποίος, εισάγοντας την «πράξη» στη θέση της «αυτοσυνείδησης», προσδίδει μια νατουραλιστική διάσταση στις διαδικασίες διαμόρφωσης του «Πνεύματος». Όλα τα αυτοαναφορικά συστήματα είναι αυτοποιητικά. Κάθε λειτουργία που επιτελείται εντός του συστήματος πρέπει να παράγεται κατ' ανάγκην από το ίδιο το σύστημα και δεν μπορεί να παραλαμβάνεται έτοιμη προς χρήση από το περιβάλλον του. Η αυτοαναφορικότητα του συστήματος δεν έχει πρωταρχικά το θεωρη-



τικό νόημα της θεματικής αυτοσυνειδητοποίησης αλλά το πρακτικό νόημα της αυτοποιητικής αυτοπαραγωγής. Ο συστημικός λειτουργισμός, επιστρατεύοντας την έννοια της έκκεντρης και κατακερματισμένης σε αυτοποιητικά συστήματα κοινωνίας, καταφέρει να υποσκελίσει τον ρεαλισμό του μαρξικού σχήματος· ο ίδιος ο κοινωνιολόγος παρατηρητής στοχάζεται τον εαυτό του και την επιστήμη του ως ένα σύστημα μεταξύ άλλων, ως συστατικό μέρος των κοινωνικών διαδικασιών, οι οποίες συνιστούν το αντικείμενο των ερευνών του. Σ' αυτήν την πολυκεντρική, θρυμματισμένη κοινωνία, «χωρίς βάση και κορυφή»,<sup>46</sup> κάθε υποσύστημα μεταχειρίζεται τα υπόλοιπα συστήματα ως στοιχεία του περιβάλλοντός του· τα υποσυστήματα συναντώνται τρόπον τινά σε οριζόντιο επίπεδο και σταθεροποιούνται, καθόσον αλληλοπαρατηρούνται και ρυθμίζουν με τη βοήθεια του αναστοχασμού –εφόσον απουσιάζει η δυνατότητα μιας άμεσης πρόσβασης– τη μεταξύ τους σχέση. Οι υπερβατολογικές ικανότητες των υποκειμένων που η φαινομενολογία του Husserl νοεί κατά το πρότυπο του Leibniz ως αυτόνομες μονάδες μεταβιβάζονται στα αποκαθαρωμένα από κάθε υποκειμενικότητα συστήματα τα οποία εξακολουθούν να νοούνται ως απομονωμένες μονάδες. Η φιλοσοφία του υποκειμένου επαναδιατυπώνεται έτσι με τους όρους ενός ριζικού αντικειμενισμού, που απορρίπτει κάθε δυνατότητα ερμηνευτικής προσέγγισης του κοινωνικού η οποία στηρίζεται στην εκ των έδων ανασυγκρότηση της αυτοκατανόησης των δρώντων ατόμων ή ομάδων. Με τη ριζικοποίηση της μαρξικής ανάλυσης η εξαντικειμενικευτική συστημική θεωρία λυτρώνεται από το επαχθές καθήκον της θεμελίωσης των κανονιστικών αρχών στις οποίες παραμένουν δέσμιες οι ολιστικές έννοιες του μαρξισμού και ανοίγεται πλέον δίχως κανονιστικές δεσμεύσεις και αξιολογικές φορτίσεις στην απροκατάληπτη διερεύνηση της ενδεχομενικότητας και περιπλοκότητας που παρουσιάζουν οι σύγχρονες λειτουργικά διαφοροποιημένες κοινωνίες.

Η μαρξική ανάλυση εξακολουθεί πάντως να επικαλείται μια περιοριστική έννοια του Λόγου, η οποία της επιτρέπει να ανασυνδέσει την εγκυρότητα του στοχασμού με την προοπτική μιας χειραφετημένης, έλλογα οργανωμένης κοινωνίας. Απεναντίας, η θεωρία των συ-

---

46. J. Habermas, *Fraktizität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994,<sup>4</sup> σ. 46.



στημάτων αυτοκατανοείται ως υποσύστημα (του συστήματος της επιστήμης και της κοινωνίας) με δικό του περιβάλλον. Τα γνωστικά ενεργήματα εξαντλούνται στις λειτουργίες του συστήματος με τις οποίες επιχειρεί να αυτοσυντηρηθεί τιθασεύοντας την περιπλοκότητα του περιβάλλοντός του. Εν ονόματι της ορθολογικότητας των επιμέρους συστημάτων, ο λειτουργισμός συρρικνώνει τον Λόγο στο επίπεδο της απομείωσης της περιπλοκότητας, αποσυνδέοντας συγχρόνως τη σημασία μιας συμβολικής έκφρασης από κάθε αξίωση καθολικής εγκυρότητας.

Η συρρίκνωση του Λόγου οφείλεται πρωτίστως στον μεταβιολογικό χαρακτήρα των συστημικών αναλύσεων ο οποίος επιβάλλει την αποκοπή της αυτοαναφορικότητας των συστημάτων από τη δυνατότητα αυτογνωσίας. Με τη μετάβαση από το «υποκείμενο» στο «σύστημα» παύει να υφίσταται ένας συγκροτημένος στην αυτογνωσία εαυτός, με αποτέλεσμα η ικανότητα αυτοαναφοράς να αποδίδεται πλέον σε μεμονωμένα στοιχεία του συστήματος. Η απουσία εαυτού στα αυτοποιητικά συστήματα αντικατοπτρίζεται μάλιστα στην άκεντρη δομή των σύγχρονων κοινωνιών, η λειτουργική διαφοροποίηση των οποίων επιτάσσει την παραίτηση από την ιδέα της ολότητας. Όπως υπογραμμίζει ο Luhmann, τούτο έχει ως συνέπεια «ότι δεν μπορεί πλέον να προσδιοριστεί μια σκοπιά από την οποία είναι δυνατό να παρατηρηθεί ορθώς το όλον, είτε ονομάζεται κράτος είτε κοινωνία... Ή με άλλη διατύπωση: οι αναφορές του συστήματος είναι ενδεχομενικές, πρέπει να επιλεγούν. Γι' αυτό μπορεί να είναι καθήκον μιας περιγραφής να αναφέρει επιπλέον από ποια θέση ένας παρατηρητής πρέπει να δει το περιγραφόμενο αντικείμενο».<sup>47</sup> Αναλόγως προς την οπτική γωνία του εκάστοτε παρατηρητή, η ενότητα των σύγχρονων κοινωνιών προσλαμβάνει κάθε φορά μια όλως διάφορη μορφή, αφού δεν υπάρχει η προνομιούχος προοπτική που θα εγγυόταν η θεματική αυτοσυνειδησία του συστήματος της συνολικής κοινωνίας. Εάν όμως οι λειτουργικά διαφοροποιημένες κοινωνίες δεν διαθέτουν ταυτότητα, τότε δεν είναι σε θέση να αναπτύξουν μια έλλογη ταυτότητα. «Η αρχή της διαφοροποίησης της σύγχρονης κοινωνίας καθιστά το ζήτημα της ορθολογικότητας επιτακτικότερο –και

---

47. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp 1994,<sup>5</sup> σσ. 629-630.



συγχρόνως πιο δυσεπίλυτο». <sup>48</sup> Ο Λόγος (Verunft) υποκαθίσταται από την ενδοσυστημική ορθολογικότητα. «Η έννοια της ορθολογικότητας διατυπώνει απλώς την πλέον απαιτητική προοπτική του αυτοαναστοχασμού ενός συστήματος. Δεν εννοεί κάποια κανονιστική αρχή, κάποια αξία, κάποια ιδέα η οποία αντιτίθεται στα πραγματικά συστήματα (πράγμα που προϋποθέτουμε όταν λέμε ότι είναι λογικό να ευθυγραμμιστούμε με αυτή). Υποδηλώνει απλώς το επιστέγασμα της λογικής των αυτοαναφορικών συστημάτων. Εάν την εισαγάγουμε στο σύστημα ως σημείο αναφοράς της αυτοπαρατήρησης, γίνεται κατά τρόπο ιδιόμορφο αμφίσημη: λειτουργεί τότε ως οπτική γωνία της κριτικής όλων των επιλογών και ως κριτήριο της απιθανότητάς της [ενν. της κριτικής]. <sup>49</sup>

Εφόσον όμως οι σύγχρονες κοινωνίες αδυνατούν να κατασκευάσουν μια έλλογη ταυτότητα, <sup>50</sup> οι παρατηρητές δεν διαθέτουν πλέον τον απαραίτητο άξονα αναφοράς για να ασκήσουν τεκμηριωμένη κριτική στη νεωτερικότητα. Η εμμονή σε μια τυφλή κριτική δίχως προσανατολισμό είναι καταδικασμένη σε αποτυχία, αφού προσκρούει στην πραγματικότητα μιας κοινωνικής διαδικασίας διαφοροποίησης, η οποία έχει καταστήσει ανενεργές όλες τις παραδοσιακές αντιλήψεις του Λόγου. Η συστημική θεωρία, καταφάσκοντας την αυξανόμενη περιπλοκότητα των σύγχρονων κοινωνιών, ωθείται σε μια ιδιότυπη συμφιλίωση με τη νεωτερικότητα. Ιδιότυπη, γιατί ο συστημικός λειτουργισμός τροποποιεί την έννοια της «νεωτερικότητας» διαρρηγνύοντας τους δεσμούς της με την ιστορική συγκυρία του δυτικού ορθολογισμού, ούτως ώστε ο εκσυγχρονισμός να μην μπορεί να κατανοηθεί ως εξορθολογισμός, ως ιστορική εξαντικειμενίκευση έλλογων δομών. Έτσι, η έννοια του εκσυγχρονισμού αποκόπτεται από την ιδέα της κριτικής ολοκλήρωσης της νεωτερικότητας – αίτημα που ενοικεί στα θεμέλια της φιλοσοφίας του υποκειμένου και την ωθεί σε μια συγκεχυμένη αμφισβήτηση της νεωτερικότητας – και κατά συνέπεια από την ιδέα μιας τελεολογικά διαμορφούμενης κοινωνικής οργάνωσης, μετά την οποία θα ήταν ενδεχομένως δυνατή η εμφάνιση μιας μετανεωτερικής κατάστασης. Αυτή η καταφατική στάση έναντι

---

48. Στο ίδιο, σελ. 645.

49. Στο ίδιο, σσ. 645-646.

50. Πρβλ. J. Habermas/D. Henrich, *Zwei Reden*, Frankfurt: Suhrkamp, 1974, σελ. 66 κ.ε.



της νεωτερικότητας δεν σημαίνει ωστόσο ότι η συστημική θεωρία αδυνατεί να περιγράψει κοινωνικές διαδικασίες με προβληματικό χαρακτήρα· απλώς δεν δέχεται ότι οι σύγχρονες κοινωνίες έχουν την προνομιούχο ικανότητα να αντιληφθούν μια κρίση υπερβαίνοντας την προοπτική ενός ειδικού υποσυστήματος.

Στην κλασική μαρξική θεωρία η επαναστατική δραστηριότητα προτείνεται ως το αποτελεσματικότερο μέσο υπέρβασης συνολικών κοινωνικών κρίσεων. Εφόσον όμως η κοινωνία στην ολότητά της δεν μπορεί πλέον να νοηθεί ως υποκείμενο ανώτερης βαθμίδας, τότε εκλείπει αυτομάτως και η δυνατότητα ενός ριζικού αυτομετασχηματισμού της κοινωνίας. Σύμφωνα με τη συστημική θεωρία, ο διυποκειμενικά αναγνωρισμένος βιόκοσμος έχει αποσυντεθεί σε λειτουργικά εξειδικευμένα υποσυστήματα όπως η οικονομία, η διοίκηση, η εκπαίδευση, η επιστήμη, η ηθική, το δίκαιο, η οικογένεια κλπ., τα οποία υποχρεώνονται να συμπεριφέρονται συμμετρικά μεταξύ τους, αφού κανένα από τα επιμέρους συστήματα δεν μπορεί να εδραιωθεί στην κορυφή της κοινωνικής ιεραρχίας και να αντιπροσωπεύσει το σύνολο των κοινωνικών λειτουργιών. Οι σύγχρονες κοινωνίες δεν διαθέτουν ένα στοχαστικό κέντρο δυνάμει του οποίου θα μπορούσαν να διαμορφώσουν τις προϋποθέσεις μιας απαιτητικής αυτογνωσίας, μήτε ένα εκτελεστικό σύστημα το οποίο θα ήταν σε θέση να ρυθμίζει εν ονόματι του όλου τις σχέσεις μεταξύ των υποσυστημάτων. Από τη σκοπιά της θεωρίας των συστημάτων, μόνον τα εξειδικευμένα υποσυστήματα εμφανίζουν ένα είδος αυτοσυνειδησίας, η οποία μάλιστα αναπτύσσεται σε άμεσο συνδυασμό με τη δική τους λειτουργία, με αποτέλεσμα το όλον να προσλαμβάνεται από τη διαμορφωμένη αυτοσυνειδησία αποκλειστικά υπό το πρίσμα του επιμέρους υποσυστήματος και να αποκτά έτσι τη μορφή του εκάστοτε κοινωνικού του περιβάλλοντος. Στο επίπεδο της συνολικής κοινωνίας, είναι ανέφικτη η συναίνεση γύρω από τα επίμαχα εμπειρικά και αξιακά ζητήματα· ό,τι εμφανίζεται ως συναίνεση δεν είναι τίποτε άλλο παρά «μια αναγνωρισμένη προσωρινή κατάσταση πραγμάτων».<sup>51</sup> Ονομάζοντας την προσωρινή αυτή κατάσταση πραγμάτων «βιόκοσμο» και προσδίδο-

---

51. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, τ. 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, σελ. 33.



ντάς της ένα είδος οντικού πρωτείου, η φαινομενολογική κοινωνιολογία<sup>52</sup> που εμπνέεται από τις αναλύσεις του Husserl στερεί από τον εαυτό της τη δυνατότητα να αναγνωρίσει στη λειτουργική διαφοροποίηση τη θεμελιακή αρχή της νεωτερικότητας.

Στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης* ο Habermas επεξεργάζεται μια εναλλακτική εννοιολογική στρατηγική η οποία μας επιτρέπει, παρά τις όποιες ενστάσεις της συστημικής θεωρίας, να διαφυλάξουμε την ιδέα μιας ολικής αυτοπαράστασης της κοινωνίας. Στο πλαίσιο αυτής της στρατηγικής, η έννοια του βίοκοσμου απαγκιστρώνεται από τις παραδοχές της υπερβατολογικής φιλοσοφίας της συνείδησης και αναδεικνύεται σε βασικό όρο για την κατανόηση των διαδικασιών του γλωσσικού εκκοινωνισμού. Η ύπαρξη ενός κοινού, διυποκειμενικά προσδιοριζόμενου βίοκοσμου είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να μπορούν οι συμμετέχοντες σε μια διάδραση να επιτελούν συντονισμένα ομιλιακά ενεργήματα. Υπό το πρίσμα του δρώντος υποκειμένου, ο βίοκοσμος εμφανίζεται ως ολότητα νοηματικών σχέσεων με κέντρο το εκάστοτε επιτελούμενο ομιλιακό ενεργήμα, το οποίο αποτελεί το σημείο τομής στο σύστημα συντεταγμένων του χρόνου, του κοινωνικού χώρου και του σημασιολογικού πεδίου. Επιπλέον, οι πολλαπλοί βίοκοσμοι δεν συνυπάρχουν όπως τα γλωσσικά παίγνια (Sprachspiele) του Wittgenstein χωρίς τη δυνατότητα αμοιβαίας διείσδυσης και κατανόησης. Επικαλούμενος τις σχετικές αναλύσεις του Hans-Georg Gadamer,<sup>53</sup> ο Habermas υποστηρίζει ότι οι βιοκοσμικές ολότητες, στο βαθμό που διέπονται από την αξίωση καθολικής εγκυρότητας, παραμένουν ανοικτές μεταξύ τους συγκροτώντας ορίζοντες συνεννόησης έτοιμους να «συγχωνευθούν» σε έναν κοινό ορίζοντα κατανόησης. Ακόμη και στις σύγχρονες κοινωνίες, η καθημερινή επικοινωνιακή δράση εξακολουθεί να αποτελεί ένα κέντρο δυναμικής ορθολογικής αυτογνωσίας, το οποίο καθιστά προσιτά στην ενορατική κατανόηση και τα εξειδικευμένα από λειτουργική άποψη συστήματα δράσης, εφόσον βεβαίως δεν έχουν αποκοπεί ολοσχερώς από τον ορίζοντα του βίοκοσμου. Στις καθημερινές διαδικα-

---

52. Πρβλ. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, ό.π., σελ. 12 κ.ε.

53. Πρβλ. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985, σελ. 271 κ.ε.



σίες συνεννόησης πλάθεται μια ασαφής και δυσδιάκριτη κοινή συνείδηση, η οποία στις συνοπτικές επικοινωνιακές διαδικασίες που χαρακτηρίζουν διάφορες μορφές δημοσιότητας (Öffentlichkeit) αποκτά σαφέστερη δομή. Όσες από αυτές αντιστοιχούν σε μια ανώτερη βαθμίδα διυποκειμενικότητας προϋποθέτουν διαδικασίες διαμόρφωσης των πεποιθήσεων και της βούλησης, οι οποίες, μολονότι εξειδικευμένες, διατηρούν την ικανότητα της αμοιβαίας διεΐσδυσης. Όλες οι επιμέρους δημοσιότητες –όντας εκ συστάσεως ανοικτές η μία προς την άλλη– παραπέμπουν σε μια κοινή, γενική δημοσιότητα, στο έδαφος της οποίας η κοινωνία στο σύνολό της μπορεί να οικοδομήσει ένα είδος γνώσης για τον εαυτό της που δεν παρουσιάζει ωστόσο την ακρίβεια και τη σαφήνεια τις οποίες αξιώνει η παραδοσιακή φιλοσοφία του υποκειμένου για την αυτοσυνειδησία. Μολοντούτο, η ασαφής αυτή αυτογνωσία επιτρέπει στην κοινωνία να αποστασιοποιηθεί από τον εαυτό της επί τη βάσει ορθολογικά τεκμηριωμένων κανονιστικών αιτημάτων και να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για την υπέρβαση των κρίσεων που αντιμετωπίζει, διαμορφώνοντας μια έλλογη ταυτότητα για το σύνολο των κοινωνικών λειτουργιών.

Ο Habermas συμφωνεί με τον Luhmann ότι η συναίνεση η οποία εμφανίζεται στο επίπεδο της συνολικής κοινωνίας, εφόσον εξαρτάται από τα εκάστοτε ιστορικά συμφραζόμενα, δεν μπορεί παρά να είναι προσωρινή. Τούτο όμως δεν αποκλείει τη δυνατότητα μιας στοχαστικής αυτογνωσίας στις σύγχρονες κοινωνίες. Επειδή όμως ο Habermas αναθέτει την πραγμάτωσή της στις ανοικτές διυποκειμενικές διαδικασίες συνεννόησης των δημοσιοτήτων, γι' αυτό και η αυτογνωσία μιας νεωτερικής κοινωνίας δεν είναι πλέον εφικτό να ανταποκριθεί στα απαιτητικά κριτήρια της αυτοσυνειδησίας ενός ενιαίου υποκειμένου. Επιπλέον, δεν μπορεί να λειτουργήσει ως ασφαλές εφελτήριο για τη συνολική αυτοοργάνωση της κοινωνίας· ένα παρόμοιο εγχείρημα θα απαιτούσε ένα κεντρικό διευθυντικό σύστημα ικανό να αφουγκράζεται τα προερχόμενα από τη δημοσιότητα ερεθίσματα και να εφαρμόζει την περισυλλεγόμενη γνώση. Σύμφωνα με την κλασική παραδοσιακή φιλοσοφία, το κράτος θα μπορούσε να λειτουργήσει ως μια κεντρική αρχή καθοδήγησης, η οποία θα μετατρέπει οργανωτικά τη διυποκειμενικά συγκροτημένη αυτογνωσία της κοινωνίας σε αυτοκαθορισμό της κοινωνίας. Ο Habermas απορρίπτει όμως τη λύση αυτή επικαλούμενος επιχειρήματα που προέρχο-



νται από τον χώρο της συστημικής θεωρίας. Η πολιτική έχει μετασχηματιστεί σήμερα σ' ένα λειτουργικά εξειδικευμένο υποσύστημα, το οποίο υπακούει αποκλειστικά στις επιταγές της αυτοσυντήρησης και της τυφλής επέκτασης των δομών οργάνωσής του. Ενώ ο αρχικός στόχος του κοινωνικού κράτους (sozialer Staat), που γεννήθηκε μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ήταν να εξουδετερώσει τις καταστρεπτικές επιπτώσεις της άναρχης καπιταλιστικής ανάπτυξης και να δημιουργήσει εξισωτικά δομημένες μορφές ζωής, βαθμιαία αυτονομήθηκε και μετατράπηκε σε ένα από τα πολλά υποσυστήματα, οι λειτουργίες των οποίων ρυθμίζονται από τα χειραγωγικά μέσα του χρήματος και της εξουσίας, με συνέπεια να μην μπορεί να αποτελέσει πλέον την κεντρική αρχή καθοδήγησης, που συσπειρώνει τις ικανότητες της κοινωνίας για αυτοοργάνωση. Οι ριζωμένες στην καθημερινή κοινωνική ζωή επικοινωνιακές διαδικασίες που διαμορφώνουν τις πεποιθήσεις και τη βούληση μιας γενικής δημοσιότητας βρίσκονται αντιμέτωπες με ένα αποκομμένο από τους ρυθμούς του βιόκοσμου λειτουργικό σύστημα, το οποίο παραμένει αδιάφορο στις ανάγκες και τις προσδοκίες της συνολικής κοινωνίας και μπορεί να τις αντιληφθεί μόνο υπό το πρίσμα της διαφύλαξης της δικής του ταυτότητας. Το πολιτικό σύστημα αποκτά έτσι έναν χαρακτήρα εξίσου προβληματικό και αμφίσημο όπως το οικονομικό, και από ουδέτερο μέσο επίλυσης προβλημάτων γίνεται το ίδιο πηγή νέων προβλημάτων.

Κατά τον Habermas, η παρατηρούμενη ασυμμετρία μεταξύ των περιορισμένων ικανοτήτων αυτοαναστοχασμού και των ισχνών έως ανύπαρκτων ικανοτήτων αυτοοργάνωσης αποτελεί καίριο χαρακτηριστικό των σύγχρονων κοινωνιών. Γι' αυτό εισηγείται την παραίτηση από την ιδέα του επαναστατικού αυτομετασχηματισμού της κοινωνίας και στη θέση της προκρίνει την ιδέα ενός εξορθολογισμένου βιόκοσμου, ο οποίος θα μπορεί να υποτάσσει τους μηχανισμούς των λειτουργικά αυτονομημένων υποσυστημάτων στις ανάγκες των ελεύθερα συνεργαζομένων ατόμων. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι πως ο συστημικός εξορθολογισμός, από τη μια μεριά, και οι επικοινωνιακός εξορθολογισμός, από την άλλη, είναι συμπληρωματικές δυνατότητες του εξορθολογισμού και προϋποθέτουν η μία την άλλη. Ο Habermas επικρίνει τον Marx<sup>54</sup> επειδή στην ανάλυση της κα-

54. Πρβλ. R. Zimmermann, *Utopie-Rationalität-Politik*, ό.π., σελ. 273 κ.ε.



πιταλιστικής οικονομίας που προτείνει δεν διακρίνει το νέο επίπεδο της συστημικής διαφοροποίησης –το οποίο σχηματίζει με την ανάπτυξη ενός ρυθμιζόμενου από χειραγωγικούς μηχανισμούς, όπως το χρήμα και η εξουσία, οικονομικού υποσυστήματος– από την ταξική μορφή της θεσμοποίησής του, με αποτέλεσμα να υποστηρίζει ότι με την επαναστατική ανατροπή των ταξικών δομών θα επέλθει αυτομάτως και η διάλυση της συστημικής αυτονομίας λειτουργικά διαφοροποιημένων και πραγματοποιημένων περιοχών διάδρασης. Χωρίς μορφές συστημικής ενσωμάτωσης, επισημαίνει ο Habermas,<sup>55</sup> τα προβλήματα κοινωνικής ενσωμάτωσης θα γίνονταν άκρως περίπλοκα σε μια μεταπαραδοσιακή κοινωνία: η επικοινωνιακή διαδικασία είναι πολύ εύθραυστος μηχανισμός εναρμονιστικής δραστηριότητας για να αντέξει ολόκληρο το φορτίο της ενσωμάτωσης στις νεωτερικές κοινωνίες. Αλλά και ο συστημικός λειτουργισμός του Luhmann ολισθαίνει σε ένα ανάλογο σφάλμα, στο μέτρο που εστιάζει το ενδιαφέρον του αποκλειστικά στη διαφύλαξη της αρχής της λειτουργικής διαφοροποίησης, παρακάμπτοντας έτσι το γεγονός ότι οι χειραγωγικοί μηχανισμοί όπως το χρήμα και η εξουσία, μέσω των οποίων τα λειτουργικά συστήματα αυτονομούνται από τον βιόκοσμο, χρειάζεται να θεσμοποιηθούν και να βρουν ένα έρεισμα στον βιόκοσμο. Η συστημική ενσωμάτωση προϋποθέτει συνεπώς μορφές κοινωνικής ενσωμάτωσης και νομιμοποίησης βασικών κανόνων και θεσμών. Ενώ ο Marx θεωρεί ότι τα αυτονομημένα λειτουργικά υποσυστήματα θα καταρρεύσουν ευθύς μετά την επικράτηση της επανάστασης, ο Luhmann απεναντίας, διατείνεται ότι ο βιόκοσμος έχει πλέον απολέσει κάθε ίχνος σημασίας στις σύγχρονες πολύπλοκες κοινωνίες. Και οι δύο παραβλέπουν την αλληλοδιαπλοκή των συστημικών επιταγών και του βιόκοσμου, που εξηγεί την ουσιώδη αμφισημία της πολιτισμικής και κοινωνικής νεωτερικότητας.

Ο Luhmann εκκινεί από την προϋπόθεση ότι οι δομές της διυποκειμενικότητας έχουν οριστικά καταρρεύσει. Με την αποκοπή της επικοινωνίας από την παραγωγή διυποκειμενικής συναίνεσης διευκολύνεται συγχρόνως και η αποκοπή των υποκειμένων από τη βιοκοσμική τους καταγωγή. Η κοινωνική αυτή κατάσταση, σύμφωνα με

---

55. Πρβλ. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, ό.π., σελ. 412 κ.ε.



τον Luhmann, επιτάσσει την εννοιολογική αποσύνδεση του κοινωνικού από το ψυχικό σύστημα και την αμφισβήτηση της ουμανιστικής προκατάληψης ότι οι άνθρωποι αποτελούν συστατικά στοιχεία της κοινωνικής οργάνωσης και ότι ως κοινωνικά όντα μπορούν αυτομάτως να επικοινωνούν μεταξύ τους.<sup>56</sup> Οι άνθρωποι και η κοινωνία σχηματίζουν δύο διαφορετικές κατηγορίες συστημάτων, καθένα από τα οποία αποτελεί περιβάλλον του άλλου και αναγκαία προϋπόθεση της ύπαρξής του. Το καθένα διαθέτει τη δική του εσωτερική απειρότητα και εξαρτά την ανανέωσή του από τους αυτοποιητικούς μηχανισμούς αναπαραγωγής του. Έτσι, το μεν ψυχικό σύστημα οφείλει την ανανέωσή του στην αναπαραγωγή της συνείδησης, η οποία με τη σειρά της στηρίζεται στην ήδη προϋπάρχουσα συνείδηση, το δε κοινωνικό σύστημα βασίζεται αποκλειστικά στην επικοινωνία, η οποία αποτελεί μια αυτοαναφορική διαδικασία και ως εκ τούτου δεν στοχεύει πρωτίστως στη δημιουργία συναινέσεων αλλά στην αυτοαναπαραγωγή της.

Στην αφηρημένη διάκριση ψυχικού και κοινωνικού συστήματος υφέρεται ωστόσο μια ακόμη δυναστευτική επίδραση της φιλοσοφίας της υποκειμενικότητας: η σχέση συστήματος-περιβάλλοντος, ακριβώς όπως η σχέση υποκειμένου, δεν επιτρέπει τη σαφή εννοιολογική σύλληψη του υπερυποκειμενικού καθεστώτος της γλώσσας και την ανάδειξη της ενσωματωμένης στη γλώσσα έντασης μεταξύ της γεγονότητας (Faktizität) και της εγκυρότητας (Geltung). Εδώ η συστημική θεωρία είναι υποχρεωμένη να ακολουθήσει διαφορετικά μονοπάτια από αυτά που ακολούθησε η φιλοσοφία μετά τη στροφή προς τη γλώσσα. Χαρακτηριστικό των σημαντικότερων φιλοσοφικών εγχειρημάτων κατά το τέλος του 19ου αιώνα υπήρξε η αντίδραση κατά του ψυχολογισμού, ο οποίος έτεινε να εξομοιώσει τη διάσταση της εγκυρότητας με τις γεγονυιές συνειδησιακές καταστάσεις. Αποτέλεσμα της επικράτησης αυτών των εμπειριοκρατικών αντιλήψεων ήταν η γρήγορη εξάπλωση ενός ριζικού σχετικισμού. Ο Frege ήταν ο πρώτος ο οποίος επεσήμανε την αναγκαιότητα να διακρίνονται οι παραστάσεις (Vorstellungen) που μπορούν να αποδοθούν σε ένα εντοπίσιμο στον χώρο και τον χρόνο παραστατικό υποκείμενο από τα διανοήματα (Gedanken) που υπερβαίνουν τα όρια της ατομικής συνείδησης και

---

56. Πρβλ. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, ό.π., σελ. 286 κ.ε.



διατηρούν ακόμη και όταν συλλαμβάνονται από διαφορετικά υποκείμενα ταυτόσημο το περιεχόμενό τους. Η ανάλυση απλών κατηγορηματικών προτάσεων (prädikative Sätze) δείχνει επιπλέον ότι τα διανοήματα διαθέτουν συνθετότερη δομή από ό,τι τα αντικείμενα της παραστασιακής σκέψης. Με την αρωγή ονομάτων, καθοριστικών περιγραφών (definite descriptions) και δεικτικών εκφράσεων αναφερόμαστε σε επιμέρους αντικείμενα, ενώ οι προτάσεις, στις οποίες ανάλογοι ενικοί όροι (singular terms) καταλαμβάνουν τη θέση ενός γραμματικού υποκειμένου, εκφράζουν καταστάσεις πραγμάτων (Sachverhalte). Όταν ένα τέτοιο προτασιακά διαρθρωμένο διανόημα είναι αληθές, τότε η πρόταση που το εκφράζει αναφέρεται σ' ένα γεγονός (Tatsache).

Με την κατηγοριακή διάκριση διανοημάτων και παραστάσεων ο Frege πραγματοποιεί το πρώτο βήμα προς την κατεύθυνση της γλωσσικής στροφής. Εάν θέλουμε να αποσαφηνίσουμε τους όρους υπό τους οποίους είναι εφικτός ο διαχωρισμός διανοήματος και παραστάσεως, τότε είμαστε υποχρεωμένοι να ανατρέξουμε στη σημασιολογική δομή της γλώσσας. Τόσο το γεγονός ότι το διανόημα υπερβαίνει τα όρια μιας ατομικής, εμπειρικής συνείδησης όσο και το γεγονός ότι το περιεχόμενό του παραμένει ανεξάρτητο από τη ροή των βιωμάτων (Erlebnisstrom) ενός ατόμου οφείλεται στο ότι «γλωσσικές εκφράσεις έχουν ταυτόσημες σημασίες για διαφορετικούς χρήστες».<sup>57</sup> Το συμβολικά αναπαριστώμενο διανόημα αντλεί την καθολικότητά του καθώς και τη δυνατότητά του να είναι ταυτόσημο με τον εαυτό του από τη θεμελιωμένη στο γλωσσικό σημείο και τους γραμματικούς κανόνες ιδεατότητα (Idealität).

Η ιδεατότητα που προσδίδει στα διανοήματα μια διακριτή σε σχέση με τα υποκειμενικά βιώματα νοηματική δομή, διασφαλίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο σε έννοιες και κρίσεις γενικά διυποκειμενικώς αναγνωρίσιμα και κατ' επέκταση ταυτόσημα ιδεατά περιεχόμενα, παραπέμπει αφ' εαυτής σε μια άλλου τύπου ιδεατότητα που ορίζεται από την ιδέα της αλήθειας. Το περιεχόμενο κάθε ολοκληρωμένου διανοήματος είναι μια κατάσταση πραγμάτων η οποία υποδηλώνεται με μια αποφαντική πρόταση. Πέραν όμως του αποφαντικού περιεχομέ-

---

57. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σελ. 26.



νου κάθε διάνοηση απαιτεί έναν επιπρόσθετο προσδιορισμό, εφόσον ανά πάσα στιγμή μπορεί να τεθεί το ερώτημα εάν είναι αληθές ή αναληθές. Τα διαθέσιμα γλωσσικά επάρκεια υποκείμενα μπορούν να τοποθετηθούν καταφατικά ή αποφατικά έναντι της αξίωσης εγκυρότητας που προβάλλει κάθε διάνοηση. Γι' αυτό και στην απλή κατοχή του διανοήματος προστίθεται ένα ενέργημα κριτικής αποτίμησης. Η ιδεατότητα, ωστόσο, που απορρέει από την αξίωση εγκυρότητας ενός διανοήματος διαφέρει ριζικά από την ιδεατότητα της σημασιακής καθολικότητας (*Bedeutungsallgemeinheit*), η οποία μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά με την αναδρομή στους κανόνες που διέπουν τη φωνητική, συντακτική και σημασιολογική χρήση των γλωσσικών συμβόλων εν γένει. Η τυπική σημασιολογία (*formale Semantik*), όμως, από τον Frege έως τον Dummett, αντί να προσπαθήσει να διαλευκάνει το νόημα της αλήθειας μέσα στον ορίζοντα της γλωσσικής επικοινωνίας, προσφεύγει στην οντολογική διασύνδεση γλώσσας και κόσμου, πρότασης και γεγονότος.<sup>58</sup> Απεναντίας, ο Peirce ριζικοποιεί τη γλωσσική στροφή ενσωματώνοντας την επικοινωνιακή χρήση των γλωσσικών σημείων στην τυπική ανάλυση.

Αποφεύγοντας τις μονομέρειες της τυπικής σημασιολογίας, ο Peirce επιμένει πως η γλωσσική αναπαράσταση ενός γεγονότος απευθύνεται πάντα σε κάποιον ενδεχόμενο ερμηνευτή. Το «πραγματικό» συγκροτείται σε αναφορά προς την αξίωση που προβάλλει κάποιος απέναντι στους άλλους, διατυπώνοντας μια απόφαση. Η αξίωση όμως αλήθειας που προβάλλει κάποιος μπορεί μόνον τότε να θεωρηθεί επαρκώς αιτιολογημένη, όταν είναι σε θέση να την υπερασπιστεί με έλλογα επιχειρήματα απέναντι στις ενστάσεις ενδεχόμενων αντιπάλων, και έτσι να δείξει πως είναι εφικτή μια ορθολογικά τεκμηριωμένη συμφωνία ολόκληρης της ερμηνευτικής κοινότητας. Αλλά και η αναφορά στην ολότητα μιας συγκεκριμένης ερμηνευτικής κοινότητας δεν επαρκεί για να εξηγήσει την ιδεατότητα που προσιδιάζει στην αξίωση εγκυρότητας. Πρέπει επιπλέον να ληφθεί υπόψη ότι με κάθε αξίωση αλήθειας οι ομιλητές και οι ακροατές υπερβαίνουν τα

---

58. Τις οντολογικές «προκαταλήψεις» (*Vorurteile*) της τυπικής σημασιολογίας αναλύει ο J. Habermas στο άρθρο του «Zur Kritik der Bedeutungstheorie», στο *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.



εντοπίσιμα στον χώρο και χρόνο κριτήρια εγκυρότητας ενός συγκεκριμένου συλλογικού σώματος. Γι' αυτό εισάγοντας ο Peirce την αντιπραγματική έννοια της «final opinion» δημιουργεί τις προϋποθέσεις για μια «υπέρβαση εκ των ένδον». <sup>59</sup> Ή, όπως τονίζει ο ίδιος ο Peirce: «Το πραγματικό, τότε, είναι αυτό στο οποίο η πληροφορία και ο συλλογισμός αργά ή γρήγορα θα καταλήξουν τελικά και το οποίο κατά συνέπεια είναι ανεξάρτητο από τις ιδιοτροπίες τις δικές μου και τις δικές σου. Η ίδια, επομένως, η προέλευση της ιδέας της πραγματικότητας δείχνει ότι η ιδέα αυτή εμπεριέχει ουσιαδώς την έννοια μιας κοινότητας, χωρίς προσδιορισμένα όρια, και ικανής για μια συγκεκριμένη αύξηση της γνώσης». <sup>60</sup>

Η αναφορά εν προκειμένω στην απεριόριστη επικοινωνιακή κοινότητα υπηρετεί την αντικατάσταση του υπερχρονικού χαρακτήρα της αξίωσης για αλήθεια από το σχήμα μιας ανοικτής, αλλά προσανατολισμένης σ' έναν στόχο ερμηνευτικής διεργασίας, η οποία υπερβαίνει εκ των ένδον τα όρια του κοινωνικού χώρου και του ιστορικού χρόνου, από την προοπτική μιας ενδοκοσμικώς (innerweltlich) εντοπίσιμης πεπερασμένης ύπαρξης. Μέσα στο χρόνο οι μαθησιακές διαδικασίες της απεριόριστης επικοινωνιακής κοινότητας διαμορφώνουν τους όρους υπό τους οποίους είναι εφικτή η γεφύρωση των χωροχρονικών αποστάσεων· και μέσα στον κόσμο επιβάλλεται να πραγματοποιούνται οι συνθήκες εκείνες οι οποίες πρέπει να προϋποτίθενται ως επαρκώς εκπληρωμένες, προκειμένου να εγείρονται απόλυτες αξιώσεις εγκυρότητας. «Επαρκής» θεωρείται εδώ η εκπλήρωση που αναδεικνύει την εκάστοτε επιχειρηματολογική πρακτική μιας συγκεκριμένης κοινότητας ως συστατικό στοιχείο του οικουμενικού διαλόγου μιας ιδεωδώς διευρυμένης κοινότητας ικανών προς την κρίση ερμηνευτών. <sup>61</sup>

Βεβαίως, ο Peirce επεξεργάζεται τις αναλύσεις του με γνώμονα την επιχειρηματολογική πρακτική της community of investigators. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Habermas, η θεωρία των ομιλιακών ενεργη-

---

59. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σελ. 30.

60. Charles R. Peirce, *Collected Papers*, τ. 5, Cambridge, Mass. 1966, σελ. 311.

61. Πρβλ. Karl Otto Apel, «Von Kant zu Peirce. Die semiotische Transformation der transzendenten Logik», στο *Transformation der Philosophie*, τ. 2, ό.π., σελ. 173 κ.ε.



μάτων των Austin και Searle κατέδειξε πως ανάλογες δομές και προϋποθέσεις διέπουν τις καθημερινές επικοινωνιακές διεργασίες. Και εδώ οι συμμετέχοντες συνεννοούνται μεταξύ τους επί ενός ενδοκοσμικού αντικειμένου αξιώνοντος εγκυρότητα για τις προτάσεις που εκφέρουν. Στη καθημερινή πρακτική όμως δεν διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο η αναπαραστατική λειτουργία της γλώσσας· αντιθέτως, στην καθημερινή επικοινωνιακή διεργασία μετέχουν ισότιμα όλες οι γλωσσικές λειτουργίες, με αποτέλεσμα το φάσμα των αξιώσεων εγκυρότητας να διευρύνεται πέραν των αξιώσεων αλήθειας και να συμπεριλαμβάνει εκτός των βεβαιωτικών αξιώσεων τις αξιώσεις για υποκειμενική ειλικρίνεια και κανονιστική ορθότητα. Έτσι, η ένταση μεταξύ γεγονότητας και εγκυρότητας, την οποία ο Peirce εντόπισε στις αναπόδραστες προϋποθέσεις που διέπουν την επιχειρηματολογική πρακτική της επιστημονικής κοινότητας, αναδεικνύεται σε συστατικό στοιχείο αφενός των επικοινωνιακών προϋποθέσεων στις οποίες στηρίζονται επιχειρήματα διαφόρων ειδών, και αφετέρου των πραγματολογικών προϋποθέσεων συγκεκριμένων ατομικών ομιλιακών ενεργημάτων και των παραγόμενων μέσω αυτών συναφειών διάδρασης.

Με την επεξήγηση της σημασίας γλωσσικών εκφράσεων και της εγκυρότητας αποφαντικών προτάσεων έρχονται στο φως ιδανικεύσεις οι οποίες αφορούν στην «ουσία» της γλώσσας: η ιδεατότητα της εννοιακής και σημασιακής καθολικότητας είναι προσιτή σε μια σημασιολογική ανάλυση της γλώσσας, η ιδεατότητα των εννοιών εγκυρότητας σε μια πραγματολογική ανάλυση της προσανατολισμένης στη συνεννόηση γλωσσικής χρήσης. Σ' αυτές τις ενυπάρχουσες στη δομή της γλώσσας ιδανικεύσεις οφείλεται η διυποκειμενικότητα της συνεννόησης μεταξύ δρώντων, η οποία με τη σειρά της ενισχύει τα δεσμά μεταξύ ψυχικού και κοινωνικού συστήματος καθώς και μεταξύ διαφόρων ψυχικών συστημάτων. Επειδή όμως ο συστημικός λειτουργισμός ανάγει τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ συστημάτων αποκλειστικά σε συμπτωματικούς και εξωτερικούς παράγοντες, θεωρώντας ότι οι επικοινωνιακές ανταλλαγές μεταξύ τους δεν υπακούουν σε εσωτερικούς κανόνες, ο Luhmann είναι υποχρεωμένος να περιστείλει τη γλώσσα στο επίπεδο της συμβολικής γενίκευσης ενός προγλωσσικά συγκροτημένου νοήματος. Εδώ δεν πρόκειται να επεκταθούμε στις συνέπειες που έχει για την έννοια και τη θεωρία της γλώσσας η τοποθέτηση αυτή. Οφείλουμε ωστόσο να παρατηρήσουμε ότι ο Luhmann



προκρίνει την έννοια της συμβολικής γενίκευσης του αυτοαναφορικού νοήματος στη θέση της παραδοσιακής έννοιας του σημείου. Βεβαίως δεν αμφισβητεί το γεγονός ότι οι λέξεις (όπως και τα πράγματα) μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως σημεία, δηλαδή ως ενδείξεις μιας γλωσσικώς ανεξάρτητης πραγματικότητας. Η ίδια η γλώσσα δεν μπορεί να εννοηθεί ωστόσο ως απλό πλέγμα σημείων, γιατί η πρωταρχική λειτουργία της επ' ουδενί δεν συνίσταται στην αναπαράσταση μιας προϋπάρχουσας πραγματικότητας. Η γλώσσα δεν είναι επίσης μέσο επικοινωνίας, γιατί είναι απαραίτητη και στα ψυχικά συστήματα, τα οποία δεν στηρίζουν την αυτοποιητική αναπαραγωγή τους στις επικοινωνιακές διαδικασίες. «Η καθαυτό λειτουργία της έγκειται στη γενίκευση του νοήματος με τη βοήθεια συμβόλων, τα οποία κατ' αντιδιαστολή προς την υποδήλωση ενός άλλου πράγματος είναι αυτά καθ' εαυτά ό,τι επιτυγχάνουν».<sup>62</sup>

Ο Luhmann δεν έχει την παραμικρή αμφιβολία ότι τα ψυχικά και κοινωνικά συστήματα είναι παράγωγα μιας ταυτόχρονης εξελικτικής διαδικασίας, μιας «συν-εξέλιξης»,<sup>63</sup> όπως αναφέρει ο ίδιος ρητά. Εξίσου αναμφισβήτητο είναι επίσης το γεγονός ότι τα ψυχικά συστήματα δεν μπορούν να αναχθούν στα κοινωνικά και αντιστρόφως, εξαιτίας της κλειστής αυτοαναφορικότητας που προϋποθέτει η αναπαραγωγή τους. Αμφότερα τα συστήματα χρησιμοποιούν ένα εκάστοτε διαφορετικό μέσο για την αναπαραγωγή τους και, συγκεκριμένα, τη συνείδηση ή την επικοινωνία. Δεν υπάρχει, συνεπώς, κάποιο υπερσύστημα που θα μπορούσε να επωμιστεί το έργο της ενσωμάτωσής τους σε μια ενότητα ανώτερου βαθμού.

Το ερώτημα που αναπόφευκτα τίθεται αφορά στον τρόπο με τον οποίο η επικοινωνία συμβάλλει στην αυτοποιητική αναπαραγωγή της συνείδησης. Εδώ ο Luhmann ανατρέχει στην έννοια της «αλληλοδιείσδυσης» (Interpenetration) που πρωτοεισήγαγε ο Parsons. Το κοινωνικό σύστημα θέτει την προσίδια περιπλοκότητά του στη διάθεση του ψυχικού συστήματος. Ο μηχανισμός διά του οποίου επιτελείται η σύζευξη μεταξύ συνείδησης και επικοινωνίας είναι η γλώσσα. Τα ψυχικά συμβάντα, ωστόσο, δεν έχουν γλωσσικό χαρακτήρα, ενώ ούτε

---

62. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, ό.π., σελ. 137.

63. Στο ίδιο, σελ. 367.



καν το νοείν δεν αποτελεί είδος «εσωτερικού ομιλείν» (inneres Reden). Ο Luhmann επικαλείται εν προκειμένω τα σχετικά επιχειρήματα που αναπτύσσει ο Husserl στην περίφημη πρώτη *Λογική Έρευνα*. Το νοείν παρουσιάζεται ως μια διαδικασία στην οποία απουσιάζει ο εσωτερικός παραλήπτης. Δεν υπάρχει κάποιο δεύτερο «εγώ», κάποιος «εαυτός» στο σύστημα της συνείδησης, κάποιο «me» έναντι του «I» ή κάποιο ανάλογο φαινόμενο που θα μπορούσε να υποβάλει σε κριτικό έλεγχο τις γλωσσικά δομημένες νοητικές διεργασίες και να τις αποδεχθεί ως ορθές ή να τις απορρίψει. Όλα αυτά είναι θεωρητικές κατασκευές που έχουν την προέλευσή τους σε μια κατανόηση της ομιλίας ως αποβλεπτικής δραστηριότητας. Ο Luhmann δεν αρνείται ότι υπάρχουν εσωτερικές αυτοπεριγραφές οι οποίες υπηρετούν την απλοποίηση της αναστοχαστικής διαδικασίας. Ο καθένας μας γνωρίζει το όνομά του, την ημέρα των γενεθλίων του, όψεις της δικής του βιογραφίας κ.ο.κ. Οι εν λόγω αυτοπεριγραφές, ωστόσο, δεν χρησιμοποιούνται ως alter ego, ως παραλήπτης της επικοινωνιακής πράξης. Όπως επισημαίνει ο Luhmann, στηριζόμενος στην ανάλυση του Husserl, δεν είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί το γλωσσικό σημείο με στόχο να αποσαφηνιστεί στον «εαυτό» ό,τι το «εγώ» επιθυμεί να του κοινοποιήσει.<sup>64</sup> Μια απροκατάληπτη και εκ του σύνεγγυς θεώρηση των όσων πράγματι συμβαίνουν, όταν η συνείδηση μετατοπίζεται με τη βοήθεια γλωσσικών σημείων προς τις επόμενες παραστάσεις, δείχνει ότι δεν είναι τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο δεδομένο από τη γλωσσική υφή της μετάβασης από παράσταση σε παράσταση. Έτσι, η γλωσσική διαμεσολάβηση, επί παραδείγματι, επιτρέπει μια προσαρμογή των διακριτών επιμέρους παραστάσεων στις περιορισμένες σημασιολογικές δυνατότητες των επιμέρους λέξεων, ένα πολλαπλασιασμό των δυνατοτήτων διακλάδωσης και των εναλλακτικών λύσεων, μια ολοκλήρωση και μια απροσδόκητη, νέα μετάβαση. «Η γλώσσα μετασχηματίζει την κοινωνική περιπλοκότητα σε ψυχική.

---

64. Σύμφωνα με τον Luhmann, το γεγονός ότι η παρούσα στον ίδιο της τον εαυτό συνείδηση δεν χρειάζεται γλωσσικά σημεία για να κοινοποιήσει στον εαυτό της τα συνειδησιακά της ενεργήματα έχει καθοριστική σημασία για τον υπερβατολογικό βίο της συνείδησης. Επιπλέον αποκλείει κάθε προσπάθεια διαμεσολάβησης ανάμεσα στον Husserl και στον Mead. Βλ. σχετικά N. Luhmann, *Soziale Systeme*, ό.π., σελ. 367.



Αλλά ποτέ η πορεία της συνείδησης δεν ταυτίζεται με τη γλωσσική μορφή, ούτε επίσης με την εφαρμογή γλωσσικών κανόνων». <sup>65</sup> Οι γλωσσικά σχηματισμένες παραστάσεις συμμετέχουν αποφασιστικά στην αυτοποιητική παραγωγή της συνείδησης αλλά δεν μπορούν να την υποκαταστήσουν.

Εάν όμως το έργο των γλωσσικών συμβόλων εξαντλείται στη διάρθωση, αφαίρεση και γενίκευση προγλωσσικών συνειδησιακών διεργασιών και νοηματικών συναφειών, τότε το συμπέρασμα που αβίαστα μπορούμε να συναγάγουμε από τις αναλύσεις της συστημικής θεωρίας είναι ότι για την κατανόηση της πραγματοποιημένης με γλωσσικά μέσα επικοινωνίας δεν μπορούμε να βασιστούμε σε αμιγώς γλωσσικές συνθήκες δυνατότητας. Κατ' επέκταση ούτε η ιδανίκευση ταυτόσημων σημασιών ούτε η ιδανίκευση διυποκειμενικής εγκυρότητας αλλά ούτε η επικοινωνιακή μέθεξις σ' ένα αναπαριστώμενο στο γλωσσικό κοσμοείδωλο βιόκοσμο μπορούν να διευκρινιστούν με τη βοήθεια γλωσσοαναλυτικών μεθόδων. Ο Luhmann προσφεύγει σε εμπειριοκρατικού τύπου ερμηνευτικά σχήματα: η κατανόηση του νοήματος κινείται σ' ένα προγλωσσικό επίπεδο και είναι το αποτέλεσμα της αμοιβαίας παρατήρησης των ψυχικών συστημάτων. Η κοινωνική διάσταση του νοήματος δεν οφείλεται συνεπώς στη σύγκλιση των οριζόντων κατανόησης, αλλά μέσω της παρατήρησης του αμοιβαίου παρατηρείν αναδύεται μια κατανόηση των διαφορών που υφίστανται ανάμεσα στις προοπτικές αντίληψης. Η γλώσσα δεν παρέχει εκφράσεις με ταυτόσημη σημασία, αλλά απλώς επιτρέπει την υποκατάσταση νοημάτων με σημεία. Υποβαθμίζεται έτσι τόσο δραστικά, ώστε να μη θεωρείται ικανή να συμβάλλει στην υπέρβαση του εγωκεντρισμού των προοπτικών κάθε επιμέρους συστήματος με τη διαμόρφωση μιας κοινής ανώτερου βαθμού προοπτικής. Εφόσον όμως τα συστήματα δεν διαθέτουν ταυτόσημες σημασίες, τότε είναι μάλλον ανέφικτο να καταλήξει η συνεννόηση σε μια συμφωνία *strictu sensu*. Επιπλέον και η εγκυρότητα μιας εκφερόμενης πρότασης θεωρείται ότι δεν εδράζεται στη διυποκειμενική αναγνώριση αξιώσεων εγκυρότητας, αλλά σε μια συναίνεση που ισχύει εκάστοτε μόνο για το *ego* ή μόνο για το *alter*. Η γλώσσα δεν μπορεί επομένως να πραγματοποιη-

---

65. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, ό.π., σελ. 368.



σει ό,τι η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης αναγνωρίζει ως βασικό της σκοπό: «να θεμελιώσει τη δική μου κατανόηση σε σχέση με τη δυνατότητα μιας συναίνεσης».<sup>66</sup>

Με τη χρήση αυτής της ελαχιστοποιημένης έννοιας της γλώσσας η συστημική θεωρία οδηγεί σε μια εμπειριοκρατικού τύπου αποσύνθεση των διυποκειμενικών θεμελίων των διαδικασιών συννενόησης. Εισάγει βαθμιαία στον βίοκοσμο μια εξαντικειμενικευτή προοπτική με αποτέλεσμα ό,τι συνήθως μας αποκαλύπτεται μέσα στον ορίζοντά του να συλλαμβάνεται από τη σκοπιά ενός εξωτερικού παρατηρητή ως ένα συμβάν που στερείται οιαδήποτε νοήματος· ως ένα συμβάν εξωτερικό και συμπτωματικό το οποίο μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά με τη συνδρομή φυσικοεπιστημονικών σχημάτων.

---

66. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, ό.π., σελ. 441.