

Η ισχύς του λόγου στον Jürgen Habermas

Κωνσταντίνος Καβουλάκος*

Περίληψη

Το άρθρο ξεκινά με μια κριτική παρουσίαση της θεωρίας της σημασίας του J. Habermas. Η "καθολική πραγματολογία" είναι μια γενική θεωρία της επικοινωνίας, η οποία προτείνει μια στενή συσχέτιση μεταξύ της σημασίας των γλωσσικών δηλώσεων και του ζητήματος της διυποκειμενικής ισχύος τους. Ο Habermas συνδέει την καθολική δομή της δυνατής ομιλίας με μια ιδέα της αλήθειας ως της έσχατης συμφωνίας πάνω στο νόημα μιας έκφρασης, υπό τις συνθήκες μιας "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης". Αφού δοθούν οι βασικές γραμμές αυτής της θεωρίας της αλήθειας, ασκείται κριτική στη ρυθμιστική ιδέα της "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης". Συγκεκριμένα η κριτική προσπαθεί να δείξει ότι οι ισχυρές εξιδανικεύσεις της χαμπερμασιανής "συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας" είναι λανθασμένες και παραπλανητικές για μια πραγματολογική θεωρία της σημασίας.

Εισαγωγή

Το πρόβλημα του γλωσσικού νοήματος εμπύχωσε και εμπυχώνει τις διάφορες φιλοσοφίες της γλώσσας του 20ου αιώνα, από τη στιγμή που έγινε κατανοητή η αδιάσπαστη ενότητά του με το ζήτημα της αλήθειας. Δεν είναι φυσικά τυχαίο το γεγονός ότι ο Husserl ξεκινούσε τις Λογικές Έρευνες με μια θεωρία των γλωσσικών σημασιών.¹ Όμως και άλλοι συγκαίρινοί του δεν απέδωσαν

* Διδάκτωρ κοινωνικής φιλοσοφίας.

μικρότερη βαρύτητα στο ζήτημα της σχέσης νοήματος και αλήθειας, γλώσσας και πραγματικότητας κ.λπ. (όπως, για παράδειγμα, οι Frege, Wittgenstein, ο Κύκλος της Βιέννης κ.ά.²). Το ζήτημα, της γλώσσας είναι κεντρικό και στην επικοινωνιακή θεωρία του Jürgen Habermas και σκοπός αυτού του άρθρου είναι ακριβώς η διερεύνηση και κριτική του τρόπου, με τον οποίο ο τελευταίος σκέφτεται τη σχέση μεταξύ γλωσσικών σημασιών και αλήθειας. Ο Habermas χρησιμοποιεί την παράδοση του ύστερου Wittgenstein και της αναλυτικής φιλοσοφίας, προκειμένου να συγκροτήσει μια πραγματολογία της γλώσσας, τις βασικές γραμμές της οποίας θα δούμε παρακάτω.

Προς το παρόν θα περιοριστώ στην επισήμανση ότι η κριτική που παρουσιάζω είναι εν πολλοίς *εσωτερική*, με την έννοια ότι δεν αμφισβητεί ριζικά τις ανθρωπολογικές κ.ά., προϋποθέσεις της χαμπερμασιανής φιλοσοφίας, αλλά περιορίζεται να επισημάνει ότι, ακόμα κι αν δεχτούμε τις τελευταίες ως ορθές, η σύνδεση της θεωρίας της γλώσσας με τη θεωρία της αλήθειας δημιουργεί διάφορες δυσκολίες και ασυνέπειες. Αυτές σχετίζονται με το γεγονός ότι, ενώ ο Habermas έχει διακηρύξει επανειλημμένα πως αντιτίθεται σε μια θεμελιωτική αυτοσυνείδηση της φιλοσοφίας³, ο τρόπος που χειρίζεται την πραγματολογία της γλώσσας και τη "συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας" τον αναγκάζει σε επιστροφή στο θεμελιωτισμό και τη μεταφυσική. Το όλο πρόβλημα αποκτά πρόσθετο ενδιαφέρον, εάν αναλογιστεί κανείς τη σημασία που έχει ο τρόπος με τον οποίο σκέφτεται κανείς την ηθική, πρακτική αλήθεια (κανονιστική ορθότητα), καθώς και τις προεκτάσεις που μπορεί να έχει αυτός στο πεδίο της πολιτικής πράξης.

Πριν μπούμε στο κυρίως θέμα, θα ήταν ίσως χρήσιμη μια σύντομη αναφορά στη λεγόμενη "γλωσσολογική στροφή" της κριτικής θεωρίας, με την οποία ο Habermas επιδιώκει την υπέρβαση των αδιεξόδων της "παλαιάς σχολής της Φρανκφούρτης". Η χαμπερμασιανή κριτική στον Marx μπορεί να μας βοηθήσει εδώ να κατανοήσουμε καλύτερα τι σημαίνει η "αλλαγή του παραδείγματος" από τη φιλοσοφία της συνείδησης (Bewusstseinsphilosophie) στη φιλοσοφία της γλώσσας και γιατί αυτή παρουσιάζεται ως υποσχόμενη την παράκαμψη των δυσκολιών της κριτικής θεωρίας. Όπως είναι γνωστό, ο Marx συνέδεε την ανθρωποποίηση με την εργασία και την παραγωγή των υλικών όρων της ζωής. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Habermas, όταν ο Marx όριζε τον άνθρωπο ως homo faber, προσχωρούσε – από μια ορισμένη άποψη – στον τρόπο σκέψης του γερμανικού ιδεαλισμού, δηλαδή στον τρόπο

σκέψης της φιλοσοφίας της συνείδησης. Στην παράδοση αυτή κυριαρχεί το παράδειγμα του απομονωμένου υποκειμένου που αναπαριστά και χειρίζεται τα αντικείμενα. Αυτόν τον τρόπο σκέψης ακολούθησε τόσο ο Kant όσο και ο ώριμος Hegel και μέσω αυτών και ο Marx. Έτσι, στο έργο του το ανθρώπινο πράττειν ορίζεται ως εργασία, την οποία ο Habermas ταυτίζει με την εργαλειακή δράση.^{3α}

Όμως η εργαλειακή δράση, δηλαδή η ένσκηπη αντιπαράθεση του υποκειμένου με τον αντι-κείμενο εξωτερικό κόσμο, δεν είναι παρά η μία μόνο διάσταση της διαδικασίας αναπαραγωγής της ζωής του είδους. Στην πραγματικότητα δεν είναι η παραγωγή το ειδολογικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κατάστασης, αλλά η γλώσσα. Αυτό που καθορίζει τη μετάβαση από τους ανθρωπίδες (Hominiden) στον άνθρωπο, είναι η εμφάνιση της διυποκειμενικότητας της γλώσσας και του επικοινωνιακού εκκοινωνισμού του ατόμου σε μια κοινότητα. Πλάι στην υλική αναπαραγωγή της κοινωνίας υπάρχει και η ανάγκη της *συμβολικής αναπαραγωγής* της. Για αυτό "μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι εξελίξεις, οι οποίες οδήγησαν στην ειδικά ανθρώπινη μορφή αναπαραγωγής της ζωής και έτσι στην αφετηρία της κοινωνικής εξέλιξης, επιτελέστηκαν πρώτα στις δομές της εργασίας και της γλώσσας. Η εργασία και η γλώσσα είναι παλαιότερες από τον άνθρωπο και την κοινωνία".^{3β}

Εάν λοιπόν αληθεύει ότι ο Marx, δίνοντας τη δική του εκδοχή του παραδείγματος της φιλοσοφίας της συνείδησης, περιόρισε την αναπαραγωγή του ανθρώπινου είδους στο χώρο της υλικής παραγωγής, θα πρέπει να αναμένουμε ότι κατέληξε σε μονομερή και λανθασμένα συμπεράσματα.^{3γ} Πράγματι, με βάση την κεντρική ιδέα της συσκότισης της ιδιαίτερης σημασίας του χώρου της επικοινωνίας και της συμβολικής αναπαραγωγής, ο Habermas ασκεί κριτική:

α) Στο *μαρξικό οικονομισμό*: Ο περιορισμός στο παράδειγμα της εργασίας, δηλαδή της εργαλειακής δράσης, είχε σαν αποτέλεσμα την εξαφάνιση της διαφοράς μεταξύ της επέκτασης των τεχνικών ορθολογικού ελέγχου της φύσης και της κοινωνίας από τη μία και της αναδιαμόρφωσης των κοινωνικών σχέσεων προς μια απελευθερωτική κατεύθυνση από την άλλη. Εάν ο Marx είχε χρησιμοποιήσει ένα ευρύτερο εννοιολογικό πλαίσιο, το οποίο θα περιλάμβανε την επικοινωνία ως ξεχωριστή συνιστώσα της διαμόρφωσης της κοινωνίας, δε θα είχε δείξει την ίδια εμπιστοσύνη στο "μηχανισμό" μετατροπής της ανάπτυξης των παραγωγικών δυ-

νάμεων στην ανώτερη ποιότητα των νέων ελευθεριακών παραγωγικών και κοινωνικών σχέσεων.³⁵

β) Στο *μαρξικό επιστημονισμό και αντικειμενισμό*: Εξαιτίας της μονομέρειας του εννοιολογικού του συστήματος, ο Marx σκέφτηκε τον αναστοχασμό (Reflexion) σύμφωνα με το πρότυπο της *παραγωγής ιδεών*. Αυτή η εργαλειακή ερμηνεία του αναστοχασμού, είναι η ρίζα της υποταγής του μαρξικού έργου στο πρότυπο των φυσικών επιστημών. Μια "νευτώνεια" θεωρία των *γενικών νόμων* της ιστορίας παύει να εξυπηρετεί την κριτική και τη διαφώτιση των ανθρώπινων συνειδητήσεων και μετατρέπεται εύκολα σε ένα σύνολο "τεχνικών" υποδείξεων για τον έλεγχο της (φυσικής και κοινωνικής) πραγματικότητας.³⁶

Γίνεται φανερό ότι η "στροφή στη φιλοσοφία της γλώσσας" συνεπάγεται μια διαφορετική ανθρωπολογική τοποθέτηση (ο άνθρωπος ως ον που παράγει και επικοινωνεί), μια ανάλογα διευρυμένη κοινωνιολογική θεωρία του πράττειν (εργαλειακή-τεχνική και επικοινωνιακή δράση), μια νέα αντίληψη για την κοινωνία και την ιστορική εξέλιξή της (διαδικασία υλικής και συμβολικής αναπαραγωγής του είδους) και φυσικά μια γενική θεωρία της γλώσσας και της επικοινωνίας. Αυτή η τελευταία είναι το θέμα του παρόντος άρθρου.³⁷

Ο Habermas διατυπώνει μια θεωρία της γλώσσας, στην οποία προτείνει μια στενή συσχέτιση μεταξύ της σημασίας των γλωσσικών δηλώσεων και του προβλήματος της (διυποκειμενικής) ισχύος τους. Η "καθολική πραγματολογία" (Universalpragmatik) νοείται ως το ερευνητικό πρόγραμμα, "το οποίο αποσκοπεί στην ανακατασκευή της καθολικής βάσης ισχύος της ομιλίας"⁴. Αυτή η "καθολική πραγματολογία" ή "γενική θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων", θα πρέπει "να περιγράψει εκείνο ακριβώς το θεμελιακό σύστημα κανόνων, το οποίο κατέχουν οι ενήλικοι ομιλητές, εφόσον μπορούν να ικανοποιήσουν τις συνθήκες για μια επιτυχή χρησιμοποίηση των προτάσεων σε γλωσσικές δηλώσεις – άσχετα από το σε ποια επιμέρους γλώσσα ανήκουν οι προτάσεις και με ποιες τυχαίες συγκυρίες είναι κάθε φορά συνδεδεμένες οι δηλώσεις"⁵.

Ο Habermas συνδέει την καθολική δομή της δυνατής ομιλίας, την οποία εξάγει από την τυπική-πραγματολογική του ανάλυση, με μια ιδέα της αλήθειας (και της κανονιστικής ορθότητας) ως της έσχατης συμφωνίας πάνω στο νόημα μιας έκφρασης, υπό τις συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης.⁶ Στόχος του παρόντος κειμένου είναι να περιγράψει τη σχέση μεταξύ της θεωρίας της σημασίας και της θεωρίας της αλήθειας του Habermas.

Επιχειρώ να δείξω ότι οι ισχυρές εξιδανικεύσεις της χαμπερμασιανής "συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας" (Konsensustheorie der Wahrheit) είναι άχρηστες ή ακόμα και παραπλανητικές για μια πραγματολογική θεωρία της σημασίας, για βαθείς λόγους, που σχετίζονται με τη φιλοσοφία της γλώσσας.

Θα ήθελα κατ' αρχήν να συνοψίσω τη θεωρία της σημασίας του Habermas (1), για να προχωρήσω στην παρουσίαση της σχέσης της με τη θεωρία της αλήθειας (2). Μια διάκριση μεταξύ των παλαιότερων, ριζοσπαστικότερων διατυπώσεων της θεωρίας της αλήθειας και των νεότερων, ασθενέστερων, θα αποδειχθεί εδώ χρήσιμη. Η κριτική της "συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας" θέλει να αναδείξει το γεγονός ότι οι συνέπειές της είναι αβάσταχτες για μια πραγματολογική, μη μεταφυσική θεωρία της σημασίας. Ολοκληρώνοντας θα ξαναυπογραμμίσω το γεγονός ότι μια μετα-μεταφυσική, φαλλιμπιλιστική (fallibilistisch*) θεωρία της σημασίας θα πρέπει να αποφεύγει τις εξιδανικεύσεις.

1. Σημασία και διυποκειμενική ισχύς

Στο κείμενό του "Zur Kritik der Bedeutungstheorie"⁷ ο Habermas αναλύει τα τρία κύρια ρεύματα της θεωρίας της σημασίας του εικοστού αιώνα (προθεσιακή σημασιολογία, τυπική σημασιολογία και χρηστική θεωρία της σημασίας), προκειμένου να αναπτύξει, σε μια δεύτερη φάση και στηριζόμενος στις αναλύσεις του Austin και του Searle, τη δική του τυπική-πραγματολογική θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων. Συνοψίζω κατ' αρχήν την κριτική, την οποία απευθύνει ο Habermas στις τρεις αυτές θεωρίες της σημασίας, γιατί είναι σημαντική για την κατανόηση των προθέσεών του.

Ο Habermas ασκεί κριτική στην προθεσιακή θεωρία, γιατί αυτή θεωρεί ως έχουσα ορθές τις προϋποθέσεις της φιλοσοφίας της συνείδησης. Τα ομιλιακά ενεργήματα εξηγούνται με βάση το σχήμα της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης. Η γλώσσα εμφανίζεται μόνο ως μέσο ή "εργαλείο" για την πραγμάτωση της πρόθεσης του ομιλητή, η οποία νοείται ως ένας σκοπός. Αυτός ο τρόπος σκέψης οδηγεί όμως σε ανυπέρβλητες δυσκολίες, γιατί

* fallibilismus: Θεωρία της επισφάλειας της γνώσης. Δυστυχώς η περιφραστική απόδοση που προτείνει ο Αιμ. Μεταξόπουλος δεν ενδείκνυται για τον επιθετικό προσδιορισμό "fallibilistisch". Για αυτό τον αφήνω αμετάφραστο ελλείψει καλύτερου όρου.

δεν είναι σε θέση να θεματοποιήσει τη γλώσσα ως ανεξάρτητη δομή και να εξηγήσει τη διυποκειμενική ισχύ των γλωσσικών εκφράσεων. Η τυπική σημασιολογία πάλι αναγνωρίζει το χαρακτήρα της γλώσσας ως ανεξάρτητης πραγματικότητας "ιδίου είδους και αξίας". Η κριτική του Habermas αναφέρεται στις δύο βασικές αδυναμίες της τυπικής σημασιολογίας:

Πρώτον, χρησιμοποιεί μια τυπικοσημασιολογική (formalsemantisch) έννοια της "γραμματικής της γλώσσας". Αυτό έχει σα συνέπεια η σημασία να θεωρείται ως το σημασιολογικό (semantisch) περιεχόμενο προτάσεων και όχι ως η συμφωνία μεταξύ πραγματικών υποκειμένων, την οποία μπορούν να παραγάγουν οι εκφράσεις στα πλαίσια της πραγματικής επικοινωνιακής τους πρακτικής. Δεύτερον, η τυπική σημασιολογία της αλήθειας είναι μονόπλευρη, γιατί αναγνωρίζει την αξίωση αλήθειας μόνο για τις αποφαντικές προτάσεις, δηλαδή την περιορίζει μόνο στην αναπαραστατική-περιγραφική λειτουργία της γλώσσας.

Η χρηστική θεωρία της σημασίας, την οποία πρότεινε ο Wittgenstein στα κείμενα της ύστερης περιόδου του, μας επιστὰ τέλος την προσοχή στο γεγονός ότι η κατανόηση (Verstehen) καθώς και η εννόηση (Meinen) πρέπει να βασίζονται σε μια υπόρρητη, διυποκειμενικά ισχύουσα γνώση. Το να εκφέρεις ένα λόγο σημαίνει να δρας σύμφωνα με ένα διυποκειμενικό κανόνα. Η ταυτότητα της σημασίας συνδέεται εννοιολογικά με την ισχύ ενός κανόνα: "Γιατί η ταυτότητα ενός κανόνα στην πολλαπλότητα των πραγματώσεων του δε βασίζεται σε παρατηρήσιμες σταθερότητες, αλλά στην εγκυρότητα ενός κριτηρίου, σύμφωνα με το οποίο μπορεί να κριθεί μια σύμφωνη με κανόνες συμπεριφορά".⁸

Ο Wittgenstein εντόπισε ορθά τη σημασία στα ομιλιακά ενεργήματα (ομιλιακά παίγνια). Η κατανόηση είναι η συμφωνία (Konsens) πάνω στο νόημα των εκφράσεων, η οποία επιτυγχάνεται σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Αυτή η συμφωνία μπορεί φυσικά να ελεγχθεί μόνο στην πραγματική σχέση μεταξύ δύο τουλάχιστον υποκειμένων (ομιλών - ακροατής). Αν έχει λοιπόν επιτευχθεί μια σύμπτωση, μια συμφωνία μεταξύ των επικοινωνούντων υποκειμένων, τότε είναι προφανές ότι θα "ισχύει" για αυτά. Ο Habermas ερμηνεύει τη χρηστική θεωρία (Gebrauchstheorie) με τέτοιον τρόπο, ώστε η σημασία να συναρθρώνεται με το πρόβλημα της (διυποκειμενικής) ισχύος. "Η γλώσσα εμπεριέχει λοιπόν τη διάσταση της ισχύος".⁹

Ωστόσο ο Wittgenstein δεν κατάφερε – σύμφωνα με τον Habermas – να εξηγήσει την αναφορά της γλώσσας στον κόσμο,

παρ' όλο που αναγνώρισε την εσωτερική σχέση της σημασίας με την ισχύ. Στον Wittgenstein η εγκυρότητα των σημασιακών συμβάσεων νοείται σύμφωνα με το μοντέλο της κοινωνικής ισχύος των εθίμων και των θεσμών. Οι γραμματικοί κανόνες των ομιλιακών παιγνίων είναι οιονεί κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς. Όμως έτσι δεν αποδίδεται κάποια ουσιώδης σημασία στο γεγονός ότι αυτό που λέγεται σε μια γλώσσα υπερβαίνει πάντα τα όρια της και παραπέμπει σε κάτι μέσα στον κόσμο.

Καθώς ο Habermas επιθυμεί να στηριχθεί στη χρηστική θεωρία της σημασίας, και ιδιαίτερα στην επεξεργασία της από τους Austin και Searle και συγχρόνως να διατηρήσει στη θεωρία του το αληθές περιεχόμενο της προθεσιακής και της τυπικής σημασιολογίας¹⁰, γίνεται φανερό σε τι αποσκοπεί η κριτική του. Προβάλλει τη μονομέρεια της προθεσιακής και της τυπικής σημασιολογίας, θέλει όμως ταυτοχρόνως να δώσει στη χρηστική θεωρία μια τροπή, η οποία δε θα εγκαταλείπει την "αναφορά της ομιλίας στον κόσμο". Έτσι επαναφέρει στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος την αξίωση για αλήθεια, την οποία ήγειρε (και θα εγείρει) πάντα η ομιλία.

Σε αυτό αποσκοπούσαν –κατά τον Habermas– οι θεωρητικές προσπάθειες του Austin και του Searle. Ο Austin και ο Searle προσπάθησαν να μετατρέψουν τη χρηστική θεωρία της σημασίας σε μια θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων,¹¹ χωρίς να εγκαταλείψουν τις ορθές διαπιστώσεις της σημασιολογίας της αλήθειας (η οποία είχε συνδέσει τις αξιώσεις ισχύος των αποφαντικών προτάσεων με το πρόβλημα της αλήθειας).

Ο Austin ανέπτυξε αρχικά τη διάκριση μεταξύ λεκτικών και ι-διολεκτικών ενεργημάτων, για να διαπιστώσει στη συνέχεια ότι στην πραγματικότητα όλα τα ομιλιακά ενεργήματα περιέχουν αυτά τα δύο στοιχεία ως συστατικά τους μέρη. Το ιδιολεκτικό μέρος της έκφρασης ορίζει τον τρόπο (Modus) της (το τι κάνει κανείς μέσω της έκφρασης) και το λεκτικό μέρος ορίζει το προτασιακό της περιεχόμενο (το τι λέει κανείς μέσω της έκφρασης). Αν τώρα όλα τα ομιλιακά ενεργήματα είναι δομημένα με αυτόν τον τρόπο και η αξίωση αλήθειας ανήκει ειδικά σε ένα ορισμένο είδος ομιλιακών ενεργημάτων ("Konstativa"), τότε είναι εύκολο να υποθέσουμε ότι μπορούν να εγερθούν και άλλες, παρόμοιες αξιώσεις ισχύος και μάλιστα μέσω άλλων (εκτός των διαπιστωτικών) ειδών ομιλιακών ενεργημάτων.

Η ανάλυση των διαφόρων αξιώσεων ισχύος, οι οποίες εγείρονται μέσω της ομιλίας, απορροφά τώρα το ενδιαφέρον του Ha-

bermas. Γιατί θέλει, όπως ήδη ανέφερα στην αρχή, να ανακατασκευάσει την καθολική βάση ισχύος της ομιλίας. Ο Austin δεν κατάφερε να ορίσει επακριβώς τα είδη των αξιώσεων ισχύος. Στην έννοια της "ορθότητας" συγκατέλεγε ένα ολόκληρο φάσμα όψεων της ισχύος.

Από την άλλη μεριά, ο Searle κατάφερε να κάνει μια ακριβή ανάλυση των ομιλιακών ενεργημάτων και να διακρίνει (με βάση πραγματολογικά κριτήρια) τρεις βασικούς τρόπους τους.¹² Παρ' όλα αυτά ο Searle έκανε ένα βήμα προς τα πίσω, αναγνωρίζοντας μόνο τη διάσταση της αλήθειας ως σαφώς οριοθετημένη καθολική αξίωση ισχύος. Αυτό οδήγησε σε τεράστιες δυσκολίες. Γιατί ούτε η προστακτική δύναμη των προτροπών, ούτε η ιδιολεκτική δύναμη των εκφραστικών ομιλιακών ενεργημάτων μπορούν να εξηγηθούν από μια σημασιολογία της αλήθειας. Για παράδειγμα, το νόημα των ρυθμιστικών ομιλιακών ενεργημάτων (που αφορούν σε κανόνες του κοινωνικού πράττειν), δεν εξαντλείται στη δυνατή ικανοποίηση των συνθηκών για μια επιτυχή παρέμβαση του υποκειμένου στον αντικειμενικό κόσμο. Τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα αναφέρονται σε μια κανονιστική τάξη και εγείρουν, για το λόγο αυτόν, αξιώσεις ισχύος ιδιαίτερου είδους.

Ο Habermas θέλει να αποφύγει τις δυσκολίες, που συνάντησαν ο Austin και ιδιαίτερα ο Searle, καθορίζοντας δύο πρόσθετα είδη αξιώσεων ισχύος, ως προς τις διαφορετικές αναφορές στον κόσμο (Weltbezüge), τις οποίες μπορεί να αναλάβει ένας ομιλητής. Αυτές οι αναφορές στον κόσμο αναγνωρίστηκαν από τα τρία βασικά ρεύματα της θεωρίας της σημασίας, προτάχθηκαν όμως με μονομερή τρόπο από το καθένα από αυτά. Προκειμένου να διατηρήσει τα αληθή περιεχόμενα και των τριών ρευμάτων και να τα συνδυάσει στη θεωρία του, ο Habermas εισάγει τρεις έννοιες της ισχύος. Οι ομιλιακές ενέργειες εγείρουν πάντα τρία είδη αξιώσεων ισχύος: Μια αξίωση αλήθειας για το προτασιακό περιεχόμενο, μια αξίωση εγκυρότητας για τους κανόνες και τις αξίες που σχηματίζουν τον κανονιστικό ορίζοντα μιας δήλωσης και μια αξίωση ειλικρίνειας για την υποκειμενική πρόθεση, η οποία εξωτερικεύεται μέσω της έκφρασης. Πάντως μόνο μια από τις τρεις αξιώσεις ισχύος μπορεί κάθε φορά να *θεματοποιείται*.

Στα τρία είδη αξιώσεων ισχύος αντιστοιχούν οι τρεις βασικοί τρόποι των ομιλιακών ενεργημάτων: Διαπιστωτικά, εκφραστικά και ρυθμιστικά, ανάλογα με την αξίωση ισχύος που θεματοποιείται κάθε φορά.¹³ Μέσω αυτών των ομιλιακών ενεργημάτων, ο ομιλητής αναφέρεται πάντα σε έναν από τους τρεις "κόσμους",

τους οποίους διακρίνει ο Habermas: Τον αντικειμενικό κόσμο των υπαρκτών καταστάσεων, τον υποκειμενικό κόσμο του ομιλητή, ως το σύνολο των βιωμάτων στα οποία έχει προνομιακή πρόσβαση, και τον κοινωνικό κόσμο, ως το σύνολο των νόμιμα ισχυόντων διυποκειμενικών σχέσεων.¹⁴ Ο Habermas προσθέτει φυσικά ότι οι δύο τελευταίες έννοιες του κόσμου δε θα πρέπει να νοούνται σε αναλογία με αυτήν του αντικειμενικού κόσμου, καθώς τα βιώματα ή οι κανόνες δε μπορούν να αναγνωριστούν με τον ίδιο τρόπο που αναγνωρίζονται τα αντικείμενα.¹⁵

Αν τώρα τα τρία είδη των αξιώσεων ισχύος και οι τρεις βασικοί τρόποι των ομιλιακών ενεργημάτων με τις διαφορετικές τους αναφορές σε κόσμο, συνιστούν την "καθολική βάση ισχύος της δυνατής ομιλίας", τότε μπορούμε –σύμφωνα με τον Habermas– να γενικεύσουμε την αρχή της σημασίας των αποφαντικών προτάσεων του Dummett για όλα τα ομιλιακά ενεργήματα. Ο Dummett είχε συνδέσει την κατανόηση της σημασίας μιας αποφαντικής πρότασης με μια συγκεκριμένη γνώση που κατέχει ο ακροατής. Η αρχή του ήταν η εξής: "Κατανοεί κανείς μια αποφαντική πρόταση, όταν γνωρίζει ποιο είδος λόγων θα έπρεπε να προβάλλει ένας ομιλητής, προκειμένου να πείσει τον ακροατή ότι έχει το δικαίωμα να εγείρει μια αξίωση αλήθειας για την πρότασή του."

Ο Habermas θέλει να γενικεύσει αυτήν την "αρχή της αποδεξιμότητας" για όλα τα ομιλιακά ενεργήματα. Η "αρχή της αποδεξιμότητας" του Habermas διαμορφώνεται ως εξής: "Κατανοούμε ένα ομιλιακό ενέργημα, όταν γνωρίζουμε τι το κάνει αποδεκτό"¹⁶ ή "Κατανοούμε ένα ομιλιακό ενέργημα, όταν γνωρίζουμε το είδος των λόγων, τους οποίους θα μπορούσε να προβάλλει ένας ομιλητής, προκειμένου να πείσει έναν ακροατή ότι έχει, υπό τις δεδομένες συνθήκες, το δικαίωμα να αξιώσει εγκυρότητα για τη δήλωσή του."¹⁷

Η θεωρητική ανάλυση της ισχύος της ομιλίας δείχνει –κατά τον Habermas– ότι με τις εγειρόμενες αξιώσεις ισχύος ένας ομιλητής επικαλείται πάντα ένα *δυναμικό επιχειρημάτων*, τα οποία είναι κατά κάποιον τρόπο διαθέσιμα, αν και λανθάνοντα, και μπορούν οποιαδήποτε στιγμή να παρουσιαστούν στο προσκήνιο, για να ικανοποιήσουν την αξίωση ισχύος.¹⁸

Η ικανοποίηση των αξιώσεων ισχύος μπορεί να επιτευχθεί λοιπόν μόνο μέσω επιχειρημάτων, δηλαδή *διαλογικά*, και ο ακροατής αντιδρά με ορθολογική λήψη καταφατικής ή αποφατικής θέσης. Ο Habermas συνοψίζει τα συμπεράσματα της ανάλυσής του ως εξής:

*"Η συνεπής διεξαγωγή της πραγματολογικής στροφής μετατρέπεται [...] τις αξιώσεις ισχύος σε τοποτηρητή μιας ορθολογικότητας, η οποία παρουσιάζεται ως δομική συνάρθρωση των συνθηκών ισχύος, των αξιώσεων ισχύος που αναφέρονται σε αυτές και των επιχειρημάτων για την ικανοποίηση των αξιώσεων ισχύος."*¹⁹

Η χαμπερμασιανή αρχή της αποδεξιμότητας, η οποία είναι ταυτοχρόνως και "αρχή της ισχυρισιμότητας", μπορεί να γίνει κατανοητή ως μια ενδιαφέρουσα αναδιατύπωση της έννοιας της "εφαρμογής ενός κανόνα" του Wittgenstein. Ένας κανόνας που εφαρμόζεται σε ένα γλωσσικό παίγνιο πρέπει να "ισχύει" διυποκειμενικά. Έχει τις ρίζες του σε μια διυποκειμενική πρακτική, σε "συνήθειες" και "θεσμούς".²⁰ Τώρα αν θιγεί ένας κανόνας, αν προκύψει μια παρεξήγηση ή μια αντίρρηση, τότε μπορεί κανείς να προσπαθήσει να εξηγήσει το νόημα αυτού που ειπώθηκε – το οποίο δεν είναι πια ξεκάθαρο. Αυτό σημαίνει ότι προσπαθεί κανείς να εξηγήσει το νόημα του κανόνα που χρησιμοποιήθηκε, άρα να δώσει λόγους γιατί έδρασε κατ' αυτόν τον τρόπο. Αυτή η επεξηγηματική ομιλιακή εργασία μπορεί να (ξανα-) παραγάγει μια συμφωνία. Το έσχατο κριτήριο μιας επιτυχημένης συμφωνίας παραμένει πάντως η απρόσκοπτη συνάρθρωση της ομιλίας με μια κοινή πρακτική, σε μια συγκεκριμένη περίπτωση.²¹

Αν το κρατήσουμε αυτό υπ' όψη μας, τότε δε μπορούμε να παρεξηγήσουμε τα λόγια του Habermas:

*"Να κατανοεί κανείς μια έκφραση σημαίνει να γνωρίζει, πώς μπορεί να τη χρησιμοποιήσει, προκειμένου να συνεννοηθεί με κάποιον άλλον. Για αυτό μπορεί κανείς να διαγνώσει, με βάση τις συνθήκες της κατανόησης των γλωσσικών δηλώσεων, το γεγονός ότι τα ομιλιακά ενεργήματα, τα οποία μπορούν να επιτελεστούν με τη βοήθειά τους, στοχεύουν στη συνεννόηση, δηλαδή σε μια συμφωνία πάνω σε αυτό που ειπώθηκε, η οποία έχει ορθολογικό κίνητρο. Δε θα γνώριζε κανείς καν τι σημαίνει: να κατανοείς μια δήλωση, αν δε γνώριζε ότι η τελευταία μπορεί και πρέπει να εξυπηρετεί την επίτευξη μιας συμφωνίας και στην έννοια της συμφωνίας ανήκει το γεγονός ότι "ισχύει" για τους συμμετέχοντες σε αυτήν. Η γλώσσα εμπεριέχει λοιπόν τη διάσταση της ισχύος. Ο προσανατολισμός μέσω αξιώσεων ισχύος ανήκει στις πραγματολογικές συνθήκες της δυνατής συνεννόησης - και της ίδιας της κατανόησης της γλώσσας."*²²

Αν θέλει κανείς να δει τις χαμπερμασιανές διαισθήσεις ως μια συνέχιση της θεωρίας της σημασίας του Wittgenstein, τότε θα πρέπει – όπως πιστεύω – να εξετάσει προσεκτικότερα τουλάχισ-

στον τα ακόλουθα σημεία, προκειμένου να μην παρουσιαστούν παρανοήσεις:

Α. Τι σημαίνει η έκφραση "γνωρίζει τους λόγους"; Αυτή η "γνώση" δεν είναι τίποτε άλλο από τον κοινό ορίζοντα, τον οποίο ομιλητής και ακροατής οφείλουν στον κοινό τους βίοκοσμο (Lebenswelt). Ωστόσο η γνώση αυτή δε μπορεί πάντα να αρθρωθεί γλωσσικά. Σε τελική ανάλυση κάθε "γνώση" στηρίζεται σε μια "ικανότητα" (Koepnen), η οποία είναι ουσιαδώς πρακτική. Εκτός των άλλων, αυτή η "ικανότητα" θα πρέπει να περιλαμβάνει και τη δυνατότητα της αναγνώρισης της παρούσας περίπτωσης.²³ Αυτό το σημείο μας παραπέμπει και στη λεγόμενη "έλλειψη θεμελίου του γλωσσικού νοήματος".

Β. Τι είναι οι "λόγοι", οι οποίοι είναι διαθέσιμοι για την ικανοποίηση μιας αξίωσης ισχύος, και με ποιον τρόπο "είναι διαθέσιμοι"; Η έκφραση "διαθέσιμοι λόγοι" μπορεί να οδηγήσει σε παρανοήσεις. Δεν υπάρχει κάποιο έτοιμο και ολοκληρωμένο σύνολο επιχειρημάτων, το οποίο να βρίσκεται για κάθε περίπτωση κατά κάποιον τρόπο "ήδη εδώ", "στη διάθεσή μας". Θα πρέπει μάλλον να υποθέσουμε ότι σε κάθε περίπτωση μπορεί να αποκτήσει βαρύτητα ένα διαφορετικό είδος επιχειρημάτων (όπως μπορεί να μας δείξει εύκολα το παράδειγμα της διαφοράς μεταξύ ενός κοινού ανθρώπου, που ακούει την πρόγνωση του καιρού και ενός ειδικού μετεωρολόγου, που ακούει την ίδια ομιλία). Φαίνεται επιπλέον ότι τα επιχειρήματα —καθώς είναι γλωσσικά αρθρωμένα και παραπέμπουν έτσι στην ολιστική συγκρότηση των φυσικών γλωσσών— μπορούν να διαφέρουν έντονα από πολιτισμό σε πολιτισμό. Τέτοιες διαφορές αποκτούν ακόμα μεγαλύτερη βαρύτητα στην περίπτωση των ρυθμιστικών ομιλιακών ενεργημάτων. Σε αυτές τις παρατηρήσεις θα έπρεπε ακόμα να προσθέσει κανείς ότι η δυνατότητα μιας επινόησης (μιας φαντασιακής δημιουργίας) νέων επιχειρημάτων παραμένει πάντα ανοικτή. Αυτός είναι άλλωστε ένας από τους λόγους που μπορούμε να προσαρμοζόμαστε σε ή, οριακά, και να δημιουργούμε νέες καταστάσεις.

Γ. Για αυτό θα πρέπει να κατανοούμε και την έκφραση "συμφωνία με ορθολογικό κίνητρο" με μια πλατιά έννοια. Το τι είναι "ορθολογικό κίνητρο" μπορεί να διαφέρει από περίπτωση σε περίπτωση. Πιστεύω ότι το νόημα αυτής της έκφρασης θα πρέπει να εξαντλείται στο ότι ένας ακροατής έχει κίνητρο για συμφωνία, εφόσον δε διαπιστώνει κάποια παραβίαση ενός *διυποκειμενικά ισχύοντος κανόνα*.

Δ. Το ίδιο μεγαλόκαρδα θα πρέπει να κατανοήσει κανείς και

τη "διαλογική ικανοποίηση" των αξιώσεων ισχύος. "Διάλογος" θα πρέπει εδώ να σημαίνει απλώς "ερμηνευτική εργασία". Με τον όρο "διαλογική ικανοποίηση" εννοούμε τότε τις προσπάθειές μας να εξηγήσουμε το νόημα αυτού που ειπώθηκε, να διασαφηνίσουμε άμεσα ή έμμεσα τον εφαρμοζόμενο κανόνα, να παραγάγουμε μια συμφωνία γύρω από την ισχύ του.

2. Διυποκειμενική ισχύς και αλήθεια

Δεν είναι εδώ η πρόθεσή μου να συζητήσω αναλυτικά τα σημεία αυτά. Θέλω μόνο να επισημάνω ότι οι διατυπώσεις του Habermas είναι αμφίσημες. Όταν όμως περνά στην προβληματική της αλήθειας, οι θέσεις του γίνονται πιο σαφείς. Και θεωρώ ότι δεν αντιστοιχούν σε μια "ασθενή" θεωρία της σημασίας, όπως αυτή υπονοήθηκε προηγουμένως.

Το θέμα αυτού του άρθρου είναι ακριβώς αυτή η διαπλοκή της θεωρίας της σημασίας με μια προβληματική θεωρία της αλήθειας. Αυτή η διαπλοκή μου φαίνεται προβληματική από δύο κυρίως απόψεις. Κατά πρώτον το ζήτημα της αλήθειας σχεδόν εξάγεται από τη θεωρία της σημασίας (α). Και δεύτερον, η χαμπερμασιανή θεωρία της αλήθειας στηρίζεται σε εξιδανικεύσεις, οι οποίες δεν ταιριάζουν σε μια πραγματολογική θεωρία της σημασίας (β).

Επιχειρώ κατ' αρχήν να δείξω με ποιον τρόπο συνδέεται η θεωρία της σημασίας με τη θεωρία της αλήθειας στον Habermas, προκειμένου να συζητήσω στη συνέχεια τα δύο παραπάνω σημεία κριτικής στην άποψή του [(α) και (β)].

Ο Habermas συνάγει από την καθολική πραγματολογία της δυνατής ομιλίας τη διάκριση μεταξύ των τριών ειδών ομιλιακών ενεργημάτων, καθώς και τις καθολικές αξιώσεις ισχύος (αλήθεια, εγκυρότητα, ειλικρίνεια). Η γλωσσική επικοινωνία έχει πάντα ως στόχο της μια αλληλοκατανόηση, δηλαδή την επίτευξη μιας συμφωνίας. Εκτός αυτού, το γεγονός ότι με κάθε ομιλιακό ενέργημα εγείρουμε μια αξίωση ισχύος μας παραπέμπει σε μια ιδέα της αλήθειας, την οποία προϋποθέτουμε πάντα όταν μιλούμε. Η αλήθεια είναι λοιπόν μια αξίωση ισχύος, την οποία εγείρουμε με τα διαπιστωτικά ομιλιακά ενεργήματα (εγκυρότητα είναι η αξίωση ισχύος που εγείρουμε με τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα, ειλικρίνεια είναι η αξίωση ισχύος που εγείρουμε με τα εκφραστικά τέτοια). Ο Habermas διατυπώνει τις διαπιστώσεις του ως εξής:

"1η θέση. Αλήθεια ονομάζουμε την αξίωση ισχύος, την οποία συνδέουμε με τα διαπιστωτικά ομιλιακά ενεργήματα. Μια δήλωση είναι αληθής όταν η αξίωση ισχύος των ομιλιακών ενεργημάτων, με τα οποία εκφέρουμε αυτήν τη δήλωση χρησιμοποιώντας προτάσεις, είναι δικαιολογημένη. 2η θέση. Ζητήματα αλήθειας προκύπτουν όταν προβληματοποιούνται οι αξιώσεις ισχύος, οι οποίες υποτίθενται αφελώς στις περιστάσεις του πράττειν. Για το λόγο αυτό, στους διαλόγους, όπου ελέγχονται οι υποθετικές αξιώσεις ισχύος, δεν είναι περιττές οι δηλώσεις πάνω στην αλήθεια προτάσεων. 3η θέση. Στις περιστάσεις του πράττειν οι ισχυρισμοί πληροφορούν για τα αντικείμενα της εμπειρίας, στους διαλόγους οι δηλώσεις για γεγονότα τίθενται υπό συζήτηση. Τα ζητήματα αλήθειας τίθενται λοιπόν όχι τόσο ως προς τα ενδοκόσμια σύστοιχα της αναφερόμενης στο πράττειν γνώσης, αλλά μάλλον ως προς γεγονότα, τα οποία συναρτούνται με απομακρυσμένους από την εμπειρία και την πρακτική διαλόγους. Για το αν συμβαίνει ή όχι να έχουμε μια κατάσταση δεν αποφασίζει η προφάνεια των εμπειριών, αλλά η πορεία της επιχειρηματολογίας. Η ιδέα της αλήθειας εκδιπλώνεται μόνο σε αναφορά με τη διαλογική ικανοποίηση αξιώσεων ισχύος."²⁴

Η αιχμή των σκέψεων του Habermas γίνεται εδώ φανερή. Το πρόβλημα της αλήθειας (ή της κανονιστικής ορθότητας) τίθεται μόνο εντός της ομιλιακής μας πρακτικής. Επιπλέον θεματοποιείται ρητά σε ένα συγκεκριμένο είδος ομιλιακής πράξης. Αυτή είναι η ομιλιακή πρακτική μιας διαλογικής ικανοποίησης αξιώσεων ισχύος, οι οποίες εγείρονται κατ' αρχήν αφελώς μέσω κάθε ομιλιακού ενεργήματος.

Η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας έχει ως στόχο να εξηγήσει "το νόημα της αλήθειας, το οποίο υπονοείται στην πραγματολογία των ισχυρισμών"²⁵. Και αυτό δε μπορεί να είναι τίποτε άλλο – όπως φαίνεται ήδη καθαρά από το παραπάνω απόσπασμα – από το να δείξει τι σημαίνει "διαλογική ικανοποίηση" αξιώσεων ισχύος που στηρίζονται στην εμπειρία.

Η κεντρική θέση της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας είναι ότι "αληθείς" ή "έγκυρες" μπορούν να ονομαστούν μόνο οι αξιώσεις ισχύος, για τις οποίες θα μπορούσε να επιτευχθεί μια διαλογική συμφωνία υπό συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης.

Αναγνωρίζει κανείς αμέσως τη συγγένεια ή καλύτερα τη συμπληρωματικότητα της θεωρίας της αλήθειας και της θεωρίας της σημασίας. Η υπόρρητη γνώση, στην οποία στηρίζεται η συμφωνία μας στη χρήση γλωσσικών δηλώσεων, δηλαδή οι λόγοι, οι

οποίοι δίδουν σε κάποιον το δικαίωμα να κάνει μια δήλωση, είναι αυτό που προβληματοποιείται και θεματοποιείται στη διαλογική ομιλία. Αν μια δήλωση είναι ακατανόητη, αυτό σημαίνει ότι αν οι λόγοι που τη στηρίζουν δεν είναι πια προφανείς, τότε μπορεί να λάβει χώρα ένας διάλογος, στον οποίο επιδιώκεται διαλογικά (στη βάση επιχειρημάτων) μια (νέα) συμφωνία.

Αυτή η μέσω επιχειρημάτων παρηγγεμένη συμφωνία μπορεί να λειτουργήσει ως κριτήριο αλήθειας, αν και μόνο αν ο διάλογος έχει συντελεστεί υπό τις τυπικές συνθήκες μιας "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης". Η "ιδανική ομιλιακή κατάσταση" είναι μια δομή, η οποία υποτίθεται κάθε σοβαρής επιχειρηματολογίας. Οι αρχές-περιορισμοί της πρέπει να εξασφαλίζουν ότι στα πλαίσια του διαλόγου θα επιτευχθεί μια συμφωνία μόνο μέσω επιχειρημάτων δηλαδή μια θεμελιωμένη συμφωνία, το περιεχόμενο της οποίας μπορεί μετά να χαρακτηριστεί ως "αληθές" ή "έγκυρο".

Η έννοια της "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης" περιλαμβάνει τις συνθήκες, οι οποίες πρέπει να τηρηθούν, για να μπορεί να θεωρηθεί ότι μια συμφωνία είχε ορθολογικό κίνητρο. Αυτές οι συνθήκες θα πρέπει να μπορούν να χαρακτηριστούν με τυπικό τρόπο, προκειμένου να είναι καθολικές, δηλαδή να μπορούν να χρησιμοποιηθούν σε κάθε δυνατή, έλλογη επιχειρηματολογία. Ο Habermas ορίζει τις συνθήκες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης ως γενικές συνθήκες συμμετρίας, δηλαδή ως ίση κατανομή σε όλους τους συμμετέχοντες στο διάλογο των ευκαιριών να επιτελέσουν τα διάφορα είδη ομιλιακών ενεργημάτων και ως ταυτόχρονη ελευθερία κινήσεων σε ό,τι αφορά την αλλαγή του επιπέδου του διαλόγου. Η δεύτερη αυτή συνθήκη έχει το νόημα πως μπορεί ανά πάσα στιγμή να λάβει χώρα μια κριτική της γλώσσας ότι πρέπει να παραμένει δυνατή μια αμφισβήτηση και βελτίωση της "καταλληλότητας" του γλωσσικού συστήματος που χρησιμοποιείται στο διάλογο.²⁶

Ελπίζω να είναι πια σαφής η σχέση μεταξύ της χαμπερμασιακής θεωρίας της σημασίας και της θεωρίας της αλήθειας. Η πρώτη είναι εννοιολογικά δομημένη με τρόπο, ώστε να καθίσταται δυνατή μια μετάβαση στη δεύτερη. Η θεωρία της αλήθειας εμφανίζεται έτσι ως μια ειδική επεξήγηση αυτού που "υποτίθεται πάντα" με κάθε ομιλιακό ενέργημα. Η μέσω επιχειρημάτων ικανοποίηση των αξιώσεων ισχύος, στα πλαίσια ενός διαλόγου υπό συνθήκες ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, αποτελεί την "ορθολογική εσωτερική δομή" της επικοινωνιακής πρακτικής της ανθρωπότητας. Οι αποφασιστικές θέσεις είναι –όπως φαίνεται– οι εξής: i. Οι αξιώ-

σεις ισχύος, οι οποίες εγείρονται μέσω της ομιλίας, είναι καθολικές και υπερβαίνουν την καθέκαστη συγκυρία της ομιλιακής πράξης, καθώς "αναφέρονται σε κάτι μέσα στον κόσμο". ii. Στόχος της ομιλιακής πρακτικής είναι η συνεννόηση, δηλαδή η επίτευξη μιας συμφωνίας. Αυτή μπορεί να λάβει χώρα μόνο με τα μέσα της επιχειρηματολογίας. iii. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε μένει μόνο να δειχθεί το τι σημαίνει "ικανοποίηση μιας αξίωσης ισχύος". Αυτήν την εξήγηση εξυπηρετεί η ιδέα της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, η οποία πρέπει να υποτίθεται σε κάθε πραγματική επιχειρηματολογία. Η ιδέα της αλήθειας συνάγεται, με αυτήν την έννοια, από τη δομή της συνεννόησης. Ακόμα και τα μέσα, που πρέπει κανείς να χρησιμοποιήσει για να φτάσει στην αλήθεια, εμπεριέχονται στη δομή της συνεννόησης. Είναι όμως πράγματι αυτή η ιδέα μιας έσχατης συμφωνίας υπό τις τυπικές συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης το αρχιμήδειο σημείο, το οποίο αναζητά η φιλοσοφία εδώ και 2.500 χρόνια – όπως υπονοούν ορισμένες διατυπώσεις του Habermas;

(α) Αρχικά θα ήθελα να παρουσιάσω σύντομα ορισμένες γενικές σκέψεις πάνω στο γιατί θεωρώ τη μετάβαση από την πραγματολογία της γλώσσας σε μια θεωρία της επιχειρηματολογίας και της αλήθειας ως λογικό άλμα.

Συνεννόηση και επικοινωνία υπήρχε φυσικά σε όλους τους πολιτισμούς και τις κοινωνίες, σε όλες τις εποχές. Και μπορεί να δεχτεί κανείς την αναδιατύπωση από μέρους του Habermas της έννοιας της χρήσης του Wittgenstein ως αρχής της αποδεξιμότητας – όπως προσπάθησα να επιχειρηματολογήσω παραπάνω. Μπορεί επίσης να παραδεχτεί κανείς ότι η επιχειρηματολογούσα-επεξηγηματική ομιλία υπήρξε παντού και πάντα, αλλιώς δε θα μπορούσαν καν να ξεπεραστούν οι παρανοήσεις ή οι διαφωνίες κ.λπ. Όμως από αυτήν τη γενική δομή της αλληλοκατανόησης δε μπορεί να εξαχθεί μια κανονιστική έννοια του διαλόγου. Και πιστεύω ότι κάθε φορά που ο Habermas μιλάει για "διαλογική ικανοποίηση αξιώσεων ισχύος" αποβλέπει στην ελληνοδυτική μας ιδέα ενός ελεύθερου διαλόγου. Όμως άβυσσος χωρίζει την ιδέα αυτή από τη συνηθισμένη μας επεξηγηματική πρακτική.

Αυτό που θέλω να πω είναι ότι οι ιδέες, όπως αυτή της "αβίαστης επιβολής του βέλτιστου επιχειρήματος"²⁷, του ελεύθερου διαλόγου μεταξύ ίσων ατόμων, του δημοκρατικού διαλόγου γύρω από το δίκαιο νόμο ή της δημόσιας συζήτησης για την ορθότητα των ηθικών μας κανόνων, της αναζήτησης της αλήθειας με επι-

χειρήματα κ.λπ., θα πρέπει να θεωρηθούν ως αξίες. Και δε βλέπω πώς είναι δυνατή η "εξαγωγή" μιας αξίας από ένα γεγονός. Οι "κεντρικές αξίες" μιας δημοκρατικής-φιλελεύθερης, ανοικτής κοινωνίας με κανέναν τρόπο δεν υπονοούνται στην πραγματολογική δομή της δυνατής ομιλίας.

Αλληλοκατανόηση υπήρχε τόσο μεταξύ των παρευρισκομένων στην Παρισινή Εθνοσυνέλευση ή των ελεύθερων πολιτών της Αθήνας του 5ου π.Χ. αιώνα, όσο και ανάμεσα στους αξιωματικούς της σοβιετικής (ή αμερικανικής) μυστικής υπηρεσίας ή στα μέλη μιας ομάδας φανατικών μουσουλμάνων, οι οποίοι καταφέρνουν –χωρίς κανέναν εξωτερικό καταναγκασμό– να συμφωνήσουν ότι όλοι οι άπιστοι θα πρέπει να σφαχτούν...

Αυτά τα παραδείγματα είναι φυσικά υπερβολικά, σκοπός τους είναι να επιστήσουν την προσοχή στο γεγονός ότι το νόημα της "επιχειρηματολογίας" ή του "διαλόγου" μπορεί να διαφέρει έντονα, τη στιγμή που η δομή της αλληλοκατανόησης παραμένει η ίδια. Δεν έχει δε νόημα να υποθέσουμε ότι η επιχειρηματολογούσα ομιλία θα μπορούσε ποτέ να εξυπηρετήσει την ελεύθερη αναζήτηση της αλήθειας στα πλαίσια μιας φουνταμενταλιστικής ομάδας μουσουλμάνων ή ότι κάτι τέτοιο είναι ήδη λαθραίως υπαρκτό ως αναγκαία υπόθεση ή καταπιεσμένη δυνατότητα. Για ένα φανατικό μουσουλμάνο όλη η αλήθεια είναι δοσμένη στο ιερό βιβλίο. Η ιδέα ότι θα μπορούσε κανείς να επιχειρηματολογήσει πάνω σε αυτό, αποκλείεται εκ των προτέρων και για πάντα, γιατί απλούστατα θα κατάστρεφε την κλειστή του κοσμοεικόνα.

Το νόημα που (μπορούμε και) θέλουμε να δώσουμε στην ομιλία μας αποτελεί πάντα τον ορίζοντα της πραγματικής μας αλληλοκατανόησης, δε μπορεί όμως να εξαχθεί από αυτήν. Το ελληνοδυτικό πάθος της δικαιολόγησης (μέσω επιχειρημάτων), δεν είναι ένα εσωτερικό της γλωσσικής ικανότητας των ανθρώπων τέλος, το οποίο θα μπορούσαμε να ανακατασκευάσουμε. Το πρόταγμα "να δικαιολογήσουμε τα πάντα", "να δώσουμε λόγο για τα πάντα", "λόγον διδόναι" είναι μια από τις κεντρικές φαντασιακές σημασίες –για να μιλήσουμε με τα λόγια του Κορνήλιου Καστοριάδη– του ελληνοδυτικού μας πολιτισμού και είναι έτσι μερικό, δεν κατέχει κάποια θέση στις ή προέλευση από τις καθολικές συνθήκες της (συμβολικής) αναπαραγωγής του είδους. Η καθολικότητά του είναι μια *δυνάμει* καθολικότητα. Βασίζεται στην κριτική κάθε μερικότητας συμπεριλαμβανομένης της ίδιας. Αυτή η επ' άπειρον συνεχιζόμενη κριτική, αυτή η αυτοανακλαστική αντιμετώπιση όλων των πεποιθήσεων, θεσμών, ηθών κ.λπ., είναι το πρόταγμα

μα της (ατομικής και συλλογικής) ελευθερίας και όχι το σημείο φυγής της ιστορικής εξέλιξης προς την κατεύθυνση μιας έσχατης συναίνεσης. Προκειμένου να μπορεί να τεθεί ένα τέτοιο πρόταγμα, είναι αναγκαία η διαμόρφωση ενός "ανοικτού πολιτισμού" με μια "ανοικτή κοσμοεικόνα", απαιτείται λοιπόν μια ρήξη με την παράδοση του εγκλεισμού. Το να αναλαμβάνει κανείς το πρόταγμα της ελευθερίας σημαίνει να εκτίθεται στο μεγαλύτερο κίνδυνο και όχι να πραγματοποιεί αυτό που ήταν πάντα εγγεγραμμένο στις δομές της δυνατής επικοινωνίας.

Αυτό φαίνεται να το ξεχνά ο Habermas όταν γράφει παραδείγματος χάριν: "Η ουτοπική προοπτική της συμφιλίωσης και της ελευθερίας στηρίζεται στις συνθήκες ενός επικοινωνιακού εκκοινωνισμού των ατόμων, είναι ήδη εγγεγραμμένη στους γλωσσικούς μηχανισμούς αναπαραγωγής του είδους".²⁸ Εδώ εκδηλώνεται ανοικτά η τάση του Habermas για μια ("οιονεί υπερβατολογική") θεμελίωση της "ουτοπικής προοπτικής της συμφιλίωσης και της ελευθερίας". Πιστεύω²⁹ ότι τέτοιες διατυπώσεις δίνουν μια λανθασμένη εικόνα αυτού που είναι το ιδιαίτερο νόημα και το πείσμα του (δυνάμει καθολικού) πολιτισμού μας. Μπορούν να οδηγήσουν μόνο σε παράδοξα: Η ελευθερία ήταν πάντα "εγγεγραμμένη στο γλωσσικό μηχανισμό της αναπαραγωγής του είδους, αλλά μόνο ως "ουτοπική προοπτική". Όμως η ελευθερία δεν είναι ούτε μοίρα ούτε ουτοπία. Είναι ένα *ιστορικό πρόταγμα*, που είναι ήδη ενεργό και θα παραμείνει ζωντανό για όσο καιρό θα είμαστε ακόμα έτοιμοι να το αξιολογούμε θετικά, να το υπερασπιζόμαστε και να το αναπτύσσουμε.

Παρεμπιπτόντως θα ήθελα να αναφέρω ότι δεν επιχειρηματολογώ εδώ ενάντια στη δυνατότητα εν γένει να προβάλλει κανείς λόγους *υπέρ* του προτάγματος της ελευθερίας. Απλά θέλω να επιστήσω την προσοχή στο γεγονός ότι μια πραγματολογική θεωρία της σημασίας δε μπορεί να δώσει τέτοιους λόγους. Η ανωτερότητα του διαλογικού προσανατολισμού στον κόσμο και της αναζήτησης της αλήθειας στη βάση επιχειρημάτων, δεν προκύπτει από μια "εξαγωγή" της μορφής του ελεύθερου διαλόγου από μια "καθολική επικοινωνιακή ικανότητα".

(β) Θα ήθελα τώρα να αναφερθώ στα προβλήματα της ίδιας της θεωρίας της αλήθειας και των αβάσταχτων συνεπειών της για τη θεωρία της σημασίας. Κάνω μια διάκριση μεταξύ της παλαιότερης, ισχυρής εκδοχής της χαμπερμασιανής θεωρίας της αλήθειας και της νεότερης, ασθενέστερης. Τις συζητώ παρ' όλα αυ-

τά μαζί, γιατί πιστεύω ότι ο βασικός αντίκτυπος, που μπορούν να έχουν πάνω στη θεωρία της σημασίας, είναι και στις δύο περιπτώσεις βασικά ο ίδιος. Εκτός αυτού υποθέτω ότι η θέση του Wittgenstein για την ακαθοριστία του νοήματος είναι ορθή και ότι η διαλογική-πρακτική έννοια της κατανόησης – την οποία ανέπτυξε ο F. Kambartel, στηριζόμενος στις αναλύσεις του Wittgenstein για την "εφαρμογή ενός κανόνα"³⁰ – συναντά την αλήθεια.

Με βάση τις παλαιότερες διατυπώσεις του Habermas θα πρέπει κανείς να θεωρήσει τη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας ως κριτήριο αλήθειας. Η θεμελιωμένη συναίνεση "ισχύει ως κριτήριο αλήθειας, όμως το νόημα της αλήθειας δεν είναι το γεγονός ότι επιτεύχθηκε μια συμφωνία αλλά ότι κάθε στιγμή και παντού, εφόσον εισέλθουμε σε ένα διάλογο, μπορεί να επιτευχθεί μια συμφωνία υπό συνθήκες, οι οποίες θα τη χαρακτηρίζουν ως θεμελιωμένη".³¹

Και αυτές οι συνθήκες είναι οι τυπικές ιδιότητες του διαλόγου, οι οποίες περιγράφονται στις επόμενες σελίδες του άρθρου ("Wahrheitstheorien") και οι οποίες εξηγούν την "ιδιάζουσα αβίαστη αναγκαιότητα του βέλτιστου επιχειρήματος". Όμως η αλήθεια δε μπορεί να οριστεί ως το περιεχόμενο μιας ορθολογικής συναίνεσης. Παρακάτω αναφέρομαι στα βασικά επιχειρήματα, που χρησιμοποίησε ο Albrecht Wellmer ενάντια στην κριτηριολογική εκδοχή της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας.³²

Το πρώτο επιχείρημα αναφέρεται στην τυπικότητα των συνθηκών της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Ενάντια στη θέση του Habermas, ο Wellmer προβάλλει το γεγονός ότι η ορθολογικότητα της συναίνεσης δε μπορεί να χαρακτηριστεί τυπικά. Η ορθολογικότητα μιας συμφωνίας εκτιμάται με βάση την πειστικότητα των χρησιμοποιούμενων επιχειρημάτων, η οποία όμως δεν είναι τυπικά διαπιστώσιμη, αλλά απαιτεί την κριτική μας αξιολόγηση. Το δεύτερο επιχείρημα αφορά το γεγονός ότι η ορθολογικότητα μιας συμφωνίας δεν πρέπει αναγκαστικά να συμπίπτει με την αλήθεια της. Μόνο υπό την εσωτερική προοπτική των συμμετεχόντων στο διάλογο μπορεί η ορθολογικότητα της συναίνεσης να θεωρηθεί ως ταυτόσημη με την αλήθεια της. "Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε την αλήθεια μιας συμφωνίας από την ορθολογικότητά της μόνο αν παραδεχόμασταν μια επαρκή κριτική ικανότητα όλων των συμμετεχόντων, υπό συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Τότε όμως δε θα μπορούσαν, κατά πρώτον, να καθοριστούν τυπικά οι συνθήκες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης και, δεύτερον, η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας θα περιοριζό-

ταν ουσιαστικά στη θέση ότι αληθείς είναι ακριβώς εκείνες οι αξιώσεις ισχύος, για τις οποίες μπορεί να επιτευχθεί μια αβίαστη συναίνεση μεταξύ όσων διαθέτουν επαρκή ικανότητα κρίσης. Αυτή η θέση θα στερούνταν όμως κάθε ουσιαστικού περιεχομένου.³³

Δε θέλω να επιμείνω περισσότερο στο πρόβλημα της κριτηριολογικής διατύπωσης της συναινεσιακής θεωρίας. Θα ήθελα να ασχοληθώ περισσότερο με τη νέα εκδοχή της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας, όπως την υποστηρίζει ο Habermas τώρα.

Ο Habermas εγκατέλειψε –κάτω από την πίεση της κριτικής– την κριτηριολογική ερμηνεία της συναινεσιακής θεωρίας προς χάριν μιας έννοιας της αλήθειας ως ιδιότητας μιας άπειρης συναίνεσης (*infiniter Konsens*). Το 1986 έγραφε: "Εννοώ τη διαλογική θεωρία της αλήθειας με τέτοιον τρόπο, ώστε να μη χαρακτηρίζει τη διαλογική συναίνεση ως κριτήριο της αλήθειας (όπως ισχυρίζονται σε μερικές από τις παλαιότερες διατυπώσεις μου). Η διαλογική θεωρία της αλήθειας –Κ.Κ.– θέλει μάλλον να εξηγήσει, με τη βοήθεια της διαλογικής ικανοποίησης αξιώσεων ισχύος, το νόημα εκείνης της στιγμής της αναγκαιότητας, την οποία συνδέουμε με την έννοια της αλήθειας."³⁴ Αυτή η "στιγμή της αναγκαιότητας" εκδηλώνεται στο γεγονός, ότι σε κάθε επιχειρηματολογία, στην οποία εγείρεται η αξίωση της αλήθειας, ξεκινούμε πάντα –δικαιολογημένα ή όχι, αυτό μπορεί να διαπιστωθεί αργότερα– από την παραδοχή, πως και μελλοντικά δε θα υπάρξουν πειστικά αντεπιχειρήματα στη δική μας επιχειρηματολογία. Μια "άπειρη συναίνεση" υποτίθεται σε κάθε διαλογικά παρηγγμένη πραγματική συναίνεση.

Αν και ο Habermas δεν ερμηνεύει πια την ορθολογικότητα μιας συμφωνίας ως κριτήριο της αλήθειας της, δε θέλει να άρει την καθολική αναγκαιότητα της θεωρίας της αλήθειας. Φοβάται ότι αν εγκατέλειπε κανείς αυτήν την "αναγκαιότητα" της υπονοούμενης σε κάθε ομιλιακό ενέργημα που επιτελέστηκε ποτέ αξίωσης ισχύος –η οποία παραπέμπει πάλι στην ιδέα της (απόλυτης, αφού δε θα μπορούσε ποτέ να αμφισβητηθεί δικαιολογημένα) αλήθειας, ενώ η διαλογική ικανοποίησή της προϋποθέτει πάντα την *αναγκαία υπόθεση* μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης– θα άφηνε ελεύθερο το πεδίο στο σχετικισμό. Για αυτό και πρέπει να επιμείνει ότι "οι εξαρτημένες από παραδείγματα ερμηνείες της ιδέας της αλήθειας και της ορθότητας παραπέμπουν παρ' όλα αυτά σε έναν καθολικό σημασιακό πυρήνα".³⁵

Είναι έτοιμος να παραδεχτεί ότι αυτό που μπορεί να λειτουρ-

γήσει ως επαρκής λόγος, εύστοχη ερμηνεία, απόδειξη, καλή εξήγηση κ.λπ., εξαρτάται από μεταλλασσόμενους ορίζοντες πεπειθίσεων, από μεταλλασσόμενα "παραδείγματα".³⁶

"Αυτό δε στερεί από την αξίωση ισχύος, η οποία ικανοποιείται με τη βοήθεια αυτών των λόγων, ούτε το ελάχιστο από την αναγκαιότητά της. Το φαλλιμπυστικό νόημα του επιχειρηματολογικού παιχνιδιού αναφέρεται απλώς στο γεγονός ότι οι καθολικές αξιώσεις ισχύος πρέπει να εγερθούν στην πραγματικότητα, δηλαδή στην καθέκαστη συγκυρία, η οποία δε μένει ακίνητη αλλά θα αλλάξει."³⁷

Αν όμως αυτή η "αναγκαιότητα" χαρακτηρίζει μόνο την αξίωση αλήθειας υπό την εσωτερική προοπτική των συμμετεχόντων σε έναν πραγματικό διάλογο, αν εκφράζει το γεγονός ότι μια συμφωνία, που επετεύχθη με επιχειρήματα, θεωρείται-ως-αληθής, τότε η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας δε λέει κάτι το ουσιώδες. Γιατί αυτό το "θεωρείται-ως-αληθής" είναι αυτονόητο και τετριμμένο, εφόσον παίρνει κανείς στα σοβαρά το επιχειρηματολογικό παιχνίδι και τη συμφωνία που επιτυγχάνεται.

Το ίδιο και η ιδανική ομιλιακή κατάσταση δεν είναι σημαντική για το διάλογο, αν δεν αντιμετωπιστεί ως ρυθμιστική ιδέα. Αν το νόημά της εξαντλείται στο ότι οι συνθήκες της *υποτίθενται* "αντιπραγματικά" (kontrafaktisch) από κάθε συμμετέχοντα στην επιχειρηματολογία,³⁸ τότε χάνει κάθε ενδιαφέρον για την αξιολόγηση μιας συμφωνίας. Το αν μια συναίνεση επιτεύχθηκε πραγματικά "υπό τις συνθήκες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης", θα μπορούσε τελικά μόνο εκ των υστέρων να διαπιστωθεί – με βάση την ικανότητα αντίστασης στα αντεπιχειρήματα. Για αυτό και οι εξιδανικεύσεις που γίνονται στα πλαίσια της νεότερης "ασθενούς" εκδοχής της συναινεσιακής θεωρίας θα πρέπει να κατανοηθούν ως ρυθμιστικές ιδέες (αλλιώς χάνουν κάθε ουσιαστική λειτουργία). Και έτσι έχουν συνέπειες πάνω στη θεωρία της σημασίας.

Τόσο η ιδέα μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, όσο και αυτή μιας άπειρης συναίνεσης στηρίζονται κατ' ανάγκην σε μια αντικειμενιστική θεωρία της σημασίας. Αντιλαμβάνομαι τις νεότερες διατυπώσεις του Habermas ως εξής: Βεβαίως δε μπορούμε να ορίσουμε ένα έσχατο κριτήριο για την αλήθεια των διαλογικά παρηγγμένων συμφωνιών. Για αυτό θα πρέπει να σκεφτόμαστε πάντα φαλλιμπυστικά. Παρ' όλα αυτά υπάρχει ένα ιδανικό, μια ιδανική ομιλιακή κατάσταση, όπου οι γνώσεις, στις οποίες θα συμφωνήσουμε, θα είναι αληθείς. Η δυνατότητα οι πραγματικοί διάλογοι να πλησιάζουν σε επαρκή βαθμό τη (ρυθμιστική) ιδέα της ιδανι-

κής ομιλιακής κατάστασης, μένει ανοικτή. Έτσι μένει ανοικτή και η δυνατότητα μιας άπειρης συναίνεσης.

Φυσικά αυτές οι θέσεις είναι πολύ ασθενέστερες από τις παλαιότερες ιδέες, όπως αυτές διατυπώθηκαν για παράδειγμα στο άρθρο "Wahrheitstheorien". Παρ' όλα αυτά ισχυρίζομαι ότι αυτό που αφήνεται ανοικτό είναι η δυνατότητα ενός έσχατου εγκλεισμού (ολοκλήρωσης, συμφιλίωσης κ.λπ.).

Αυτό το ιδανικό μιας έσχατης συμφωνίας ή μιας-πάντα-επαναλαμβανόμενης συμφωνίας είναι, στο επίπεδο της θεωρίας της σημασίας, συνώνυμο με τη φαντασίωση ενός έσχατου καθορισμού του γλωσσικού νοήματος. Για το λόγο αυτό θα έπρεπε και η γλώσσα, που θα χρησιμοποιούνταν σε έναν ιδανικό διάλογο (ο οποίος θα μπορούσε στην πραγματικότητα να λάβει χώρα μόνο στο πλαίσιο μιας "ιδανικής επικοινωνιακής κοινότητας", όπως τη θέλει ο φίλος του Habermas, K.O. Apel) να είναι μια ιδανική – ή, με τα λόγια του Habermas, μια "κατάλληλη" (angemessen) γλώσσα.

Και δεν είναι φυσικά απλή σύμπτωση το γεγονός ότι ο Habermas τονίζει ως κεντρικό το θέμα της γλώσσας, που χρησιμοποιείται στο διάλογο, ήδη στο άρθρο του του 1972.³⁹ Οι αιτιολογήσεις, που προβάλλονται στο διάλογο, δεν έχουν να κάνουν με τη σχέση μεταξύ επιμέρους προτάσεων και πραγματικότητας, αλλά κατ' αρχήν μόνο με τη συνεκτικότητα μεταξύ προτάσεων, εντός ενός γλωσσικού συστήματος. Ο Habermas διαπιστώνει αμέσως "ότι η δύναμη του επιχειρήματος να παράγει συναίνεση συναρτάται με την καταλληλότητα της γλώσσας, που χρησιμοποιείται για σκοπούς της επιχειρηματολογίας, και του αντίστοιχου εννοιολογικού συστήματος".⁴⁰

Το γλωσσικό σύστημα, που χρησιμοποιείται στο διάλογο, πρέπει να είναι "κατάλληλο", να "ταιριάζει" στο αντικείμενο και να αντιστοιχεί στο "επίπεδο ανάπτυξης των γνωστικών μας σχημάτων". Κατά την άποψή μου, εδώ αρθρώνεται η ιδέα μιας διόρθωσης της φυσικής γλώσσας. Ο Habermas τονίζει ότι η "πρόοδος της γνώσης διεξάγεται με τη μορφή μιας ουσιαστικής κριτικής της γλώσσας".⁴¹

Τι θα σήμαιναν όλα αυτά στην περίπτωση μιας άπειρης συναίνεσης (που υπάρχει πραγματικά ή πρόκειται να επιτευχθεί κάποτε στο μέλλον); Τίποτα λιγότερο από την ολοκλήρωση της κριτικής της γλώσσας, την προσέγγιση ενός απώτατου ιδανικού ορίου. Και αυτό πάλι μπορεί να εννοηθεί μόνο ως μια έξοδος από τη φυσική γλώσσα με την αδιαφάνεια και ακαθοριστία της. Αν το "κατάλ-

ληλο" για το συγκεκριμένο αντικείμενο γλωσσικό σύστημα δε μπορεί πλέον να αναθεωρηθεί, τότε θα πρέπει όλα τα επιχειρήματα, που μπορούν να αρθρωθούν εντός του προκειμένου για την ικανοποίηση μιας αξίωσης ισχύος, να έχουν ήδη προεξοφληθεί. Μόνο τότε δε θα μπορούσε πια μια συμφωνία να αμφισβητηθεί δικαιολογημένα.

Δε θέλω φυσικά να ισχυριστώ ότι είναι αδύνατη μια κριτική της γλώσσας μέσω της οποίας επιχειρηματολογούμε. Μόνο μια έσχατη κριτική είναι αδύνατη (ίσως μάλιστα και α-νόητη) και για αυτό πρέπει οι διάλογοι να παραμείνουν για πάντα ανοικτοί και οι συμφωνίες προσωρινές. Μια έσχατη κριτική και αλλαγή της γλώσσας μπορεί να έχει μόνο το νόημα της κατασκευής μιας "καθαρής", "μονοσήμαντης", "επιστημονικής" γλώσσας — και δε βλέπω πια που θα βρισκόταν τότε η διαφορά μεταξύ της "κριτικής" και της "θετικιστικής" αντιμετώπισης της γλώσσας (από μια ορισμένη άποψη θα αμβλύνονταν και οι διαφορές μεταξύ μιας συναινεσιακής και μιας σημασιολογικής θεωρίας της αλήθειας ή μιας θεωρίας της συνοχής [Kohärenztheorie]).

Επαναλαμβάνω λοιπόν τη θέση μου. Αν οι εξιδανικεύσεις, στις οποίες προχωρά ο Habermas, είναι απλές "υποθέσεις", "πραγματολογικές συνθήκες" κάθε σοβαρής επιχειρηματολογίας, τότε απλώς αρθρώνουν την εσωτερική προοπτική των άμεσα συμμετεχόντων σε έναν διάλογο. Θα μπορούσε κανείς το πολύ-πολύ — και από τη στιγμή που προσπαθεί να στοχαστεί τέτοιες "υποθέσεις"— να πει ότι *μπορούν να είναι κακές υποθέσεις*, στο βαθμό που επιδεικνύουν μια επίφαση απολυτότητας.

Από την άλλη μεριά, αν αντιλαμβανόμαστε την ιδανική ομιλική κατάσταση ή την "άπειρη συναίνεση" ως "ιδανικά της πραγματικότητας", αν τους προσδώσουμε δηλαδή μια ουσιαστική λειτουργία, τότε αρχίζουν να ξεθωριάζουν οι διαφορές μεταξύ της κριτικής θεωρίας της σημασίας και της επιστημονιστικής παράδοσης ή των φιλοσοφιών της συμφιλίωσης. Αυτό που μοιράζονται οι δύο τελευταίες από κοινού είναι το αίτημα ενός καθορισμού του (γλωσσικού) νοήματος, το οποίο νοείται ως ολοκλήρωση, εγκλεισμός, συμφιλίωση, απόλυτη αλήθεια. Και μόνο για το λόγο αυτόν, μια κριτική θεωρία (η οποία παίρνει στα σοβαρά τα συμπεράσματα του Wittgenstein για τον ανοικτό χαρακτήρα των σημασιών) θα πρέπει να αποφεύγει συστηματικά τις άχρηστες εξιδανικεύσεις.

Αν έγιναν φανεροί οι κίνδυνοι, που συνοδεύουν την ιδέα των "αναγκαίων εξιδανικεύσεων", μπορούμε να βγάλουμε και ωφέλιμα συμπεράσματα για μια πραγματολογική αντίληψη της σημασίας

και της αλήθειας. Μια τέτοια θεωρία της σημασίας δε χρειάζεται αναγκαίες εξιδανικεύσεις για να εξηγήσει το νόημα της αλήθειας. Η αλήθεια είναι πράγματι μια αξίωση, την οποία εγείρουμε με τις δηλώσεις μας. Και μπορούμε πάντα να προσπαθούμε με τα μέσα, τα οποία διαθέτουμε σε μια συγκεκριμένη συγκυρία, να ικανοποιούμε αυτήν την αξίωση στη βάση του "βέλτιστου επιχειρήματος". Στη σύντομη κριτική μου προσπάθησα να δείξω ότι:

α) Η ιδέα της διαλογικής αναζήτησης της αλήθειας *δεν προκύπτει* κατ' οιονδήποτε τρόπο από τις "καθολικές δομές της δυνατής ομιλίας".

β) Οι "αναγκαίες εξιδανικεύσεις" της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης ή της άπειρης συναίνεσης (ακόμα κι αν μπορούσαν να εξαχθούν από την καθολική πραγματολογία) *είναι είτε περιττές είτε παράλογες*, καθώς:

i. Αν τις εννοήσει κανείς "ασθενώς", χάνουν κάθε ουσιαστική λειτουργία. Η ορθολογικότητα της συναίνεσης δε μπορεί να αξιολογηθεί τυπικά και η ιδέα μιας άπειρης συμφωνίας μπορεί να λειτουργήσει μόνο ως μια πλασματική φαντασίωση.

ii. Αν τις εννοήσει κανείς με μια "ισχυρή" έννοια γίνονται απλά παράδοξες. Γιατί τότε πρέπει να κατανοήσουμε την "απειρότητα" ως την ιδιότητα μιας συναίνεσης, η οποία επετεύχθη υπό τις συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Και η "ιδανική ομιλιακή κατάσταση" δε μπορεί, σε αυτήν την περίπτωση, να εξαντληθεί σε τυπικές συνθήκες. Θα πρέπει να συμπεριλάβει και ουσιαστικές: Μια ιδανική επικοινωνιακή κοινότητα (όπου όλοι θα διαθέτουν μια επαρκή κριτική ικανότητα) και μια "καθαρμένη" ή "κατάλληλη", έσχατη γλώσσα. Υπό αυτές τις συνθήκες δεν είναι πλέον φανερό, γιατί θα χρειαζόταν ακόμα η επικοινωνία. Η απόλυτη διαφάνεια της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης θα μετέτρεπε τους συμμετέχοντες στη συζήτηση σε ένα οιονεί ενιαίο (υπερβατολογικό) υποκείμενο.

γ) Αυτό δείχνει, ότι μια πραγματολογική θεωρία της σημασίας θα πρέπει να αντεπεξέρχεται χωρίς εξιδανικεύσεις. Πρέπει να χρησιμοποιεί μια φαλλιμπιστική έννοια της αλήθειας και να προστατεύεται από κάθε έννοια απόλυτης γνώσης. Αυτή φαίνεται να είναι η μοναδική διέξοδος από τα αδιέξοδα, στα οποία οδηγεί τόσο ο αντικειμενισμός όσο και ο σχετικισμός. Ο αυθεντικός οικουμενισμός μπορεί να είναι μόνο φαλλιμπιστικός, βασίζεται σε μια "αναγνώριση της τυχαιότητας" (Kontingenz),⁴² η οποία θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια "πρώτη αλήθεια". Προϋποθέτει την εξάλειψη κάθε ιδέας μιας "έσχατης θεμελίωσης" και την απάρνηση των α-

πόλυτων εξιδανικεύσεων. Ο οικουμενισμός είναι κατ' αρχήν μια ριζική ρήξη με κάθε "εγκλεισμό", "ολοκλήρωση" κ.λπ. Αυτή η ριζική ρήξη θα μπορούσε να είναι το μοντέρνο περιεχόμενο της αρχαίας "φρονήσεως" ή αυτό ενός "δεύτερου Διαφωτισμού".

Σημειώσεις

1. Βλ. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, τομ. 2, μέρος 1ο, Tuebingen 1980, την πρώτη έρευνα: "Έκφραση και σημασία", σελ. 23 - 105.

2. Βλ. ενδεικτικά G. Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Goettingen 1962, L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, και τ. ιδίου, "Philosophische Untersuchungen", στο *Werkausgabe*, τομ. 1, Frankfurt a.M. 1984, και σχετικά με τον Κύκλο της Βιέννης την κατατοπιστική παρουσίαση του V. Kraft, *Ο Κύκλος της Βιέννης*, Αθήνα 1986.

3. Βλ. J. Habermas, "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", στο τ. ιδίου, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, σελ. 9 - 28.

3α. Βλ. μεταξύ πολλών J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1973, σελ. 49 κ.ε. και 57 κ.ε.

3β. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, σελ. 151.

3γ. Παρά τις προφανείς διαφορές (μεταξύ του μαρξικού υλισμού και του ιδεαλισμού), ανάλογα ισχύουν και για τον Kant και τον ώριμο Hegel. Βλ. μεταξύ άλλων J. Habermas, "Arbeit und Interaktion", στο τ. ιδίου, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M. 1969, σελ. 9 - 47. Σε αυτό το συναρπαστικό κείμενο, ο Habermas αναπτύσσει τη θέση του για τον εγκλωβισμό του γερμανικού ιδεαλισμού στο πρότυπο του "υποκειμενοκεντρικού Λόγου" της φιλοσοφίας της συνείδησης.

3δ. Βλ. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, ό.π., σελ. 115.

3ε. Βλ. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, ό.π., σελ. 59 κ.ε.

3ζ. Η συγκρότηση μιας γενικής θεωρίας της επικοινωνίας είναι ένας στόχος, τον οποίο ο Habermas θέτει στις αρχές της δεκαετίας του '70 και σφραγίζει μια στροφή στο έργο του. Δε μπορώ εδώ να αναφερθώ στις λεπτομέρειες της "στροφής" και στους λόγους που οδήγησαν τον Habermas σε αυτήν. Περιορίζομαι στην αφοριστική επισήμανση ότι στο πρώιμο έργο του ο Habermas απέβλεπε στη θεμελίωση της κριτικής θεωρίας μέσω της γνωσιοθεωρίας, ενώ μετά τη "στροφή" επιχειρεί το ίδιο μέσω της θεωρίας της επικοινωνίας. Παρ' όλο που υπάρχουν βέβαια σημαντικότερες διαφορές μεταξύ αυτών των δύο περιόδων, θα πρέπει να επισημάνει κανείς ότι και η πρώιμη κριτική γνωσιοθεωρία (όπως παρουσιάζεται στο *Erkenntnis und Interesse*) προσπαθεί (όπως φυσικά και η

κατοπινή επικοινωνιακή θεωρία) να θεματοποιήσει *διυποκειμενικές δομές* (που βρίσκονται στη βάση της γνωστικής μας δραστηριότητας). Με άλλα λόγια, ο Habermas ουδέποτε κινήθηκε στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της συνείδησης, αλλά συντάχθηκε εξ αρχής με το ρεύμα της φιλοσοφίας της διυποκειμενικότητας – στάση που τον οδήγησε μοιραία στη φιλοσοφία της γλώσσας.

4. J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", στο τ. ιδίου, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984, σελ. 357.

5. Ό.π., σελ. 387.

6. Βλ. J. Habermas, "Wahrheitstheorien", στο τ. ιδίου, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984, σελ. 127 - 183.

7. J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", στο τ. ιδίου, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, σελ. 105 - 135.

8. Ό.π., σελ. 117.

9. Ό.π., σελ. 128.

10. Ό.π., σελ. 123.

11. Μεταξύ πολλών βλ. J.L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart 1989, J.R. Searle, *Sprechakte*, Frankfurt a.M. 1983.

12. Βλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τομ. 1, Frankfurt a.M. 1981, σελ. 427 κ.ε.

13. Βλ. J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", ό.π., σελ. 427, τ. ιδίου, *Theorie des kommunikativen Handelns*, ό.π., σελ. 439.

14. Βλ. J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", ό.π., σελ. 437.

15. Βλ. J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", ό.π., σελ. 126.

16. Βλ. ό.π., σελ. 127, τ.ιδίου, *Theorie des kommunikativen Handelns*, ό.π., σελ. 400.

17. Βλ. J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", ό.π., σελ. 128.

18. Βλ. ό.π., σελ. 127.

19. Ό.π., σελ. 124.

20. Βλ. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, τομ. 1 της έκδοσης των Απάντων του, Frankfurt a.M. 1984, παράγραφος 199.

21. Βλ. F. Kambartel, "Versuch ueber das Verstehen", στο *Der Loewe spricht und wir koennen ihn nicht verstehen*, Frankfurt a.M. 1991, σελ. 123.

22. Βλ. J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", ό.π., σελ. 128.

23. Βλ. A. Wellmer, "Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?", στο A. Honneth, κ.ά. (επιμ.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklaerung*, Frankfurt a.M. 1989, σελ. 337.

24. J. Habermas, "Wahrheitstheorien", *ό.π.*, σελ. 135 κ.ε.
25. *Ό.π.*, σελ. 136.
26. *Ό.π.*, σελ. 177 - 178.
27. *Ό.π.*, σελ. 161.
28. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *ό.π.*, σελ. 533.
29. Μαζί με τον Κορνήλιο Καστοριάδη, "Άτομο, Κοινωνία, Ορθολογικότητα, Ιστορία", στο *Λεβιάθαν*, τεύχ. 7, 1990, σελ. 39.
30. F. Kambartel, "Versuch ueber das Verstehen", στο *Der Loewe spricht... und wir koennen ihn nicht verstehen*, Frankfurt a.M. 1991, σελ. 121 - 137.
31. J. Habermas, "Wahrheitstheorien", *ό.π.*, σελ. 160.
32. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a.M. 1986, σελ. 69 - 81.
33. *Ό.π.*, σελ. 72.
34. J. Habermas, "Entgegnung", στο A. Honneth, κ.ά. (επιμ.), *Kommunikatives Handeln. Beitræge zu Juergen Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1986. σελ. 352.
35. J. Habermas, "Ein Interview mit dem New Left Review", στο τ. ιδίου, *Die Neue Unuebersichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1985, σελ. 229.
36. *Ό.π.*, σελ. 229.
37. J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 351.
38. Βλ. J. Habermas, "Ein Interview mit...", *ό.π.*, σελ. 229.
39. Βλ. J. Habermas, "Wahrheitstheorien", *ό.π.*, σελ. 165 - 174.
40. *Ό.π.*, σελ. 165.
41. *Ό.π.*, σελ. 171.
42. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidaritaet*, Frankfurt a.M. 1992.

