

Κοσμοπολιτισμός και χειραφέτηση: Μια μη-θεμελιωτική απάντηση στο Richard Rorty

Μαριάννα Παπαστεφάνου*

Περίληψη

Στο άρθρο αυτό υποστηρίζεται ότι η θεωρία του Ρόρτυ παρουσιάζει σοβαρά προβλήματα. Η Ρορτιανή έννοια του κοσμοπολιτισμού προϋποθέτει, από τη μια ένα δυνητικό κριτικής της ιδεολογίας, και από την άλλη, μια ανθρώπινη ικανότητα για αυτοστοχασμό. Ο δισταγμός του Ρόρτυ να αναγνωρίσει αυτές τις προϋποθέσεις καθιστά την αντιθεμελιωτική του πρόταση αδύναμη. Αντίθετα, η Χαμπερμασιανή επαναδιατύπωση του αυτοστοχασμού και της κριτικής της ιδεολογίας σε συσχέτιση με ένα χειραφετητικό ιδεώδες, μπορεί να αποτελέσει μια πειστική μη-θεμελιωτική εναλλακτική θεώρηση του θέματος.

Εισαγωγή

Η υπαρξιστική αμφισβήτηση του πρωτείου ενός καθορισμένου και αμετάβλητου πυρήνα υποκειμενικότητας (ουσίας), η μεταμοντέρνα πολεμική εναντίον του Καρτεσιανού σολιψισμού και των ολιστικών μετα-αφηγήσεων και η –από πλείστες κατευθύνσεις– κριτική στην ουτοπική και εσχατολογική αισιοδοξία της νεωτερικότητας, αποτελούν μεγάλο μέρος του θεωρητικού υπόβαθρου που δικαιολογεί μια επαναδιαπραγμάτευση όρων όπως η χειραφέτηση,

* Λέκτορας στη Φιλοσοφία της Εκπαίδευσης στο Πανεπιστήμιο της Κύπρου.

η ανθρώπινη φύση, ο κοσμοπολιτισμός, η επικοινωνία και η ορθολογικότητα.

Το ίδιο αίτημα γίνεται πιο πειστικό, αν λάβει κανείς υπόψη του, σε πρακτικο-πολιτικό επίπεδο, τις εξελίξεις στα πρώην κομμουνιστικά κράτη, την εμφάνιση νέων κοινωνικών κινήματων, την κυβερνητική, καθώς και την πλανητικής εμβέλειας κατασκευή και μετάδοση πολιτισμικού και ερμηνευτικού υλικού από συγκεκριμένα κέντρα πληροφόρησης.

Μέσα σε αυτά τα πλαίσια, κάποιοι μεταμοντέρνοι στοχαστές υιοθετούν μian, άλλοτε παιγνιώδη, άλλοτε σκεπτικιστική στάση προς την ιδέα του υποκειμένου και της ταυτότητάς του ή του ορθού του λόγου και των κάθε λογής θεμελίων του. Συχνά δε λείπει και μια απορριπτική διάθεση που ουσιαστικά παρασύρει όλα τα Διαφωτιστικά ιδεώδη.

Λιγότερο κατηγορηματική, η δεύτερη (ApeI, Habermas, Wellmer) και η τρίτη (Brunkhorst, Honneth) γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης, επιλέγει μια επανεκτίμηση και αναθεώρηση των ιδεωδών του Δυτικού κόσμου μέσα από ένα διαφορετικό παράδειγμα. Με την αξιοποίηση της εμπειρίας της (μετα-)αναλυτικής φιλοσοφίας, ο ApeI και ο Habermas προτείνουν μια πραγματολογική-γλωσσολογική στροφή από το παράδειγμα της φιλοσοφίας της συνείδησης (υποκείμενο-αντικείμενο), στη φιλοσοφία της διυκειμενικότητας.

Η διαμάχη μεταμοντέρνων-Χαμπερμασιανών, έμμεσα νοηματοδοτεί το παρόν άρθρο, το οποίο στοχεύει στην κριτική αποτίμηση, μέσα από μια Χαμπερμασιανή οπτική συγκεκριμένων θέσεων του μεταμοντέρνου φιλοσόφου Richard Rorty, με την ελπίδα ότι η άμεση και σαφής αντιπαλότητα των δύο πόλων της διαμάχης δε θα επισκιάσει τα πιθανά σημεία σύγκλισης και εποικοδομητικού διαλόγου μεταξύ τους.

Ο Ρορτιανός αντιθεμελιωτισμός

Στο άρθρο του «Κοσμοπολιτισμός χωρίς Χειραφέτηση: Μια απάντηση στο Lyotard»¹, ο Rorty προτείνει μια φιλελεύθερη-πραγματιστική θεωρία κοσμοπολιτισμού, ενώ συνάμα απορρίπτει το χειραφετητικό ιδεώδες. Είναι γνωστή η Καντιανή συσχέτιση της έννοιας της ωριμότητας και αυτοπραγμάτωσης υποκειμένων και

λαών (Mündigkeit) με την έννοια του κοσμοπολιτισμού, καθώς και οι σύγχρονες, νεο-Καντιανές και μη, επαναδιαπραγματεύσεις της. Αυτή ακριβώς η συσχέτιση αποτελεί έναν από τους στόχους της πολεμικής πολλών μεταμοντέρνων ενάντια στη μοντερνικότητα. Ωθώντας τον Αμερικανικό πραγματισμό του Dewey στις έσχατες συνέπειές του, ο Rorty αποκηρύσσει κάθε υπερβατολογική θεωρηση της ανθρώπινης φύσης και της υποκειμενικότητας. Αμφισβητεί κάθε φυλογενετικό και οντογενετικό έρεισμα ενός «λυτρωτικού» γίγνεσθαι, ακόμα και όταν το τελευταίο έχει απεκδυθεί των εσχατολογικών ή μεσσιανών προσδιορισμών, προκειμένου να αποφύγει την υποψία του θεμελιωτισμού. Παράλληλα, προωθεί μια θεωρία προόδου στα πλαίσια ενός φιλελευθερισμού τον οποίο παρουσιάζει ως το καλύτερο μοντέλο, υποψήφιο για παγκόσμια αποδοχή. Ο Rorty αντιλαμβάνεται την πρόοδο αποκλειστικά ως αυξανόμενη βελτίωση των συνθηκών ζωής. Η Δυτική δημοκρατία αποτελεί την πεμππουσία μιας τέτοιας βελτίωσης και προκαθορίζει την πορεία ανάπτυξης του Δυτικού κόσμου.

Ως επακόλουθο αυτής της Ρορτιανής προτίμησης για μια έννοια της προόδου που να αντλεί από μια μόνο συγκεκριμένη κουλτούρα και όχι από καθολικά (universalistic) χαρακτηριστικά της ανθρωπότητας, ο κοσμοπολιτισμός εμφανίζεται ως μια σημαντική δυτική τάση, η αποτελεσματικότητα της οποίας δεν οφείλεται στη δύναμή της να χειραφετεί ένα υποτιθέμενα καταπιεσμένο ανθρώπινο δυνητικό αλλά στην πρακτική της σημασία για την επιβολή των αξιών της ανεκτικότητας και της προστασίας των πολιτών. Ξεχωριστό κύρος αποκτά με αυτόν τον τρόπο η συσχέτιση διαφέροντος και αυτοσυντήρησης και όχι το διαφέρον για αυτοπραγμάτωση και αυτονομία. Αυτό υποδηλώνει σιωπηρά η Ρορτιανή θεώρηση των ανθρώπινων αναγκών ως πρωταρχικά βιολογικών – πράγμα που προδίδει κατάλοιπα θετικισμού στη Ρορτιανή αντίληψη. Συνεπώς, ο λόγος για τον οποίο η Αμερικανική δημοκρατία –κατά το Ρόρτυ– δικαιούται να διεκδικεί οικουμενική αξία και βαρύτητα, είναι η αποτελεσματικότητά της αναφορικά με την προστασία της ανθρώπινης ζωής και δικαιωμάτων! Αυτή η άποψή του είναι καθαυτή αμφισβητήσιμη τόσο ώστε να αξίζει να επικεντρωθεί κανείς στην αναιρέσή της και με μη-φιλοσοφικά επιχειρήματα. Ο στόχος του παρόντος άρθρου όμως, είναι πιο περιορισμένος και ειδικός. Στόχος είναι η κριτική παρουσίαση των θεωρητικών υποθέσεων που στηρίζουν τις απόψεις του Ρόρτυ και η κατάδειξη της στενότητας του ορισμού του ανθρώπινου διαφέροντος (human interest), που αυτές οι απόψεις συνεπάγονται.

Χειραφέτηση και θεωρίες υποκειμενικότητας

Ας ξεκινήσουμε, όμως, με μερικές γενικές προκαταρκτικές παρατηρήσεις. Η Ρορτιανή απόρριψη του χειραφετητικού ιδεώδους δεν είναι τυχαία. Η έννοια της χειραφέτησης έχει φιλοσοφικά συνδεθεί με ένα πλήθος ανθρώπινων χαρακτηριστικών ή και αξιών² [υπερβατολογική κατανόηση (Apperzeption), αυτοσυνείδηση, αυτονομία, αντικειμενικότητα και δικαιοσύνη] των οποίων οι συνισταμένες είναι συχνά περιττές ή ακόμα και ασύμβατες με τη θετικιστική κοσμοθεωρία. Η απόλυτη Ρορτιανή άρνηση θεωριών της υποκειμενικότητας και του ορθολογισμού, με το επιχείρημα ότι όλες είναι ξεπερασμένες μετα-αφηγήσεις (metanarratives), τον οδηγεί σε γνωσιοθεωρητικό μηχεβιορισμό³.

Πολλοί από τους μεταμοντέρνους φιλοσόφους οριοθετούν την κοσμοθεωρία τους στην αντίθεσή της προς τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, καθώς φρονούν ότι η υποκειμενικότητα εφευρέθηκε μάλλον, παρά απλώς μελετήθηκε από νεωτερικά φιλοσοφικά συστήματα. Δεν είναι τυχαίο ότι έτσι καταλήγουν σε μια Χαϊντεγγεριανού τύπου ταύτιση της Δυτικής ερμηνείας της αυτοσυντήρησης ως αυτεπιβεβαίωσης (self-certainty) με την ίδια την αυτοσυναίσθηση (self-acquaintance)⁴. Η αναίρεση του υπερβατολογικού (transcendental) υποκειμένου περιορίζει το εμπειρικό υποκείμενο είτε στη βιολογική του διάσταση ή στην απόλυτη εξάρτηση και διαμόρφωσή του από το κοινωνικό-γλωσσικό του πλαίσιο (context). Η δυσκολία με το βιολογικό ή τον πολιτισμικό/γλωσσικό ντετερμινισμό, σχετικά με το θέμα μας, είναι ότι δυσχεραίνει τρομερά την εξήγηση φαινομένων όπως η υπέρβαση μιας υπάρχουσας κατάστασης, η συνεχής διαδοχή και δημιουργία νέων γλωσσικών παιχνιδιών (αξίζει να σημειωθεί ότι αυτό θεωρείται και ένα από τα μεγάλα προβλήματα της Βιτκενσταϊνικής θεωρίας), η ελεύθερη και ενσυνείδητη απόφαση σε αντίθεση με τον ετεροκαθορισμό και η προσωπική ευθύνη.

Η άμεση συνέπεια αυτής της δυσκολίας είναι ότι ο κοσμοπολιτισμός είτε επιβάλλεται δογματικά ή με επίκληση μιας εξίσου αστήρικτης βουλευσιοκρατίας ή θυσιάζεται στο βωμό ενός στείου τοπικισμού (localism). Ο Ρόρτυ φαίνεται να προτιμά τη διατήρηση του οικουμενικού ιδεώδους χωρίς, εντούτοις, να αποφεύγει τον εθνοκεντρισμό. Σε αυτήν την παράδοξη σύζευξη, τον οδηγεί η πεποίθηση ότι μόνο η Αμερικανική δημοκρατία μπορεί να εγγυηθεί την ευημερία όλων των λαών και μόνο τα δυτικά πρότυπα αξίζουν στο σύνολό τους να διεκδικήσουν οικουμενικό κύρος. Πίσω από

αυτή την άποψη κρύβεται η απόλυτη απόρριψη του Ορθού Λόγου που υπηρετεί τον αυτοκαθορισμό και την αυτοπραγμάτωση για χάρη μιας σιωπηρά βιολογιστικής –στην περίπτωση του Ρόρτυ– κατανόησης των όντων, ως αποκλειστικά χωροχρονικών οντοτήτων ή ως μηχανών⁵. Η ακόλουθη παρατήρηση του Ρόρτυ είναι ενδεικτική ακριβώς αυτής της τάσης ενός αριθμού μεταμοντέρνων θεωρητικών: «Θέλουμε αφηγήσεις αυξανόμενου κοσμοπολιτισμού, αλλά όχι αφηγήσεις χειραφέτησης. Πιστεύουμε ότι η βιολογική εξέλιξη δε χειραφέτησε τίποτα στην πορεία από τους τριλοβίτες στους ανθρωποειδείς. Δεν υπάρχει ανθρώπινη φύση που κάποτε να ήταν, ή ακόμη να είναι, αλυσοδεμένη» (σελ. 61).

Η εμπιστοσύνη του Ρόρτυ σε έναν μηχεβιοριστικό αντι-Καρτεσιανισμό και στον πραγματισμό της εκδοχής του Dewey, τον ωθεί να υπερασπιστεί τον κοσμοπολιτισμό χωρίς το έρεισμα μιας πίστης στις δυνατότητες αυτό-πραγμάτωσης και ελευθερίας και σε ό,τι άλλο υποδηλώνει η έννοια της χειραφέτησης. Ο J.F. Lyotard, αντίθετα, παρόλο που φαίνεται να συμεριζεται αρκετές από τις θέσεις του Ρόρτυ (στού οποίου τη σκέψη άλλωστε, έχει φανερά ασκήσει επίδραση), απορρίπτει την πιθανότητα ισότιμου διαλόγου και συναίνεσης ανάμεσα σε διαφορετικές μορφές ζωής και γλωσσικά παιγνίδια⁶ και ως εκ τούτου, την πεποίθηση ότι η εγκατάλειψη ενός παιγνιδιού με σκοπό την υιοθέτηση ενός άλλου μπορεί να επιτευχθεί χωρίς βία και καταναγκασμό, αλλά με επίκληση της ανθρώπινης κριτικής ικανότητας. Ο άτεγκτος νομιναλισμός του Λυοτάρ είναι ασυμβίβαστος με την ιδέα ότι είναι δυνατή η αντικειμενική αξιολόγηση γλωσσικών παιγνιδιών και ερμηνευτικού υλικού προερχόμενου από διαφορετικές κουλτούρες. Επομένως, ο κοσμοπολιτισμός στη σκέψη του Λυοτάρ έχει αρνητική χροιά, μια που ισοδυναμεί με βίαιη ιεράρχηση τρόπων σκέψης που κατά βάση δε θα έπρεπε να συγκρίνονται, αφού βασίζονται σε ασύμμετρα γλωσσικά παιγνίδια (incommensurable language games). Ο Ρόρτυ διαφωνεί με τη θεωρία περί γλώσσας που ο Λυοτάρ πρεσβεύει και αντιπαραθέτει επιχειρήματα που στη διατύπωσή τους (αν και όχι στις βαθύτερες τους προϋποθέσεις), θυμίζουν έντονα τη γλωσσική στροφή που έχουν επιχειρήσει η δεύτερη και η τρίτη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης.

Ο Λυοτάρ απορρίπτει τον κοσμοπολιτισμό λόγω της υποτιθέμενα αναγκαίας συνύφανσής του με έννοιες όπως η ενότητα, η καθολικότητα, η ομοιογένεια, η αρμονία και η συναίνεση, τις οποίες πολλοί μεταμοντέρνοι θεωρούν συνένοχες στην καταπίεση της ετερότητας και της πολυφωνίας. Ο κοσμοπολιτισμός είναι ολο-

κληρωτισμός, στο βαθμό που ως ιδεώδες αντλεί τη δικαιολόγησή του μέσα από την ισχύ του σε μια συγκεκριμένη κουλτούρα με επεκτατικές και επιθετικές τάσεις προς άλλες κουλτούρες (για παράδειγμα: Ο κοσμοπολιτισμός ως ιδεολόγημα ενός κόσμου που βλέπει οτιδήποτε μη-Δυτικό ως κατώτερο, απολίτιστο και ασήμαντο) χωρίς να έχει κάποιο έρεισμα στις πραγματιστικές αφηγήσεις άλλων πολιτισμών. Ο Λυστάρ όχι απλώς δεν παρέχει μια θεωρία γλώσσας και ορθολογικότητας που να επιτρέπει τη διάκριση ανάμεσα σε πειθώ και βία, αλλά περισσότερο, πολεμά αυτήν την ίδια την επίκληση της νομιμοποιητικής δύναμης του Λόγου. Επομένως, κατά την άποψή του, ένας κοσμοπολιτισμός, ακόμα και αντι-ορθολογικός όπως του Ρόρτυ, δε διαφέρει και πολύ από το φασισμό. Στην απάντησή του ο Ρόρτυ δίκαια δίνει έμφαση στη βασική διαφορά ανάμεσα «στο Ναζιστή που λέει "είμαστε καλοί γιατί είμαστε η συγκεκριμένη ομάδα που είμαστε" και στο ρεφορμιστή φιλελεύθερο που λέει "είμαστε καλοί γιατί, με πειθώ παρά με βία, τελικά θα πείσουμε όλους τους άλλους ότι είμαστε"» (σελ. 62). Βέβαια, το κατά πόσο ο φιλελευθερισμός μπορεί πραγματικά να πείσει ότι είναι καλύτερος από υπαρκτές ή ιδεατές εναλλακτικές προτάσεις, είναι πολύ συζητήσιμο. Αλλά αρκεί για το θέμα μας να τονιστεί, ότι το Ρορτιανό αντεπιχείρημα της διάκρισης ανάμεσα σε βία και πειθώ, επιτυγχάνει να υποδείξει τις αδυναμίες των θεωριών που δεν έχουν πάρει αποστάσεις από τον πολιτισμικό σχετικισμό.

Εντούτοις, και ο ίδιος ο Ρόρτυ δεν μπορεί να δικαιολογήσει ικανοποιητικά αυτή τη διάκριση λόγω των σχετικιστικών συνεπειών των δικών του απόψεων περί υποκειμένου. Ενώ, λοιπόν, έχει διαγνώσει το πρόβλημα στη φιλοσοφία του Λυστάρ, δε φαίνεται να αντιπροτείνει μια ουσιαστική παρέμβαση. Πιο αναλυτικά: Όπως γράφει ο Ρόρτυ, «ο Λυστάρ θα ισχυριζόταν ότι η ύπαρξη ασύμμετρων, μη μεταφράσιμων διαλόγων (discourses) προκαλεί αμβολίες για την αντίθεση βίας και πειθούς» (σελ. 62-63). «Ο Λυστάρ πιστεύει ότι οι γλώσσες χωρίζονται η μια από την άλλη με ασύμβατα συστήματα γλωσσικών κανόνων», και έτσι ο Λυστάρ «υιοθετεί αυτό που ο Davidson έχει ονομάσει «το τρίτο, και ίσως τελευταίο, δόγμα του εμπειρισμού: Τη διάκριση ανάμεσα σε μορφή και περιεχόμενο» (σελ. 65). Με δεδομένη την κριτική του Ρόρτυ μπορεί κανείς να ασκήσει στο Λυστάρ την κριτική του Habermas στο Wittgenstein. Όπως για τον Βιτγκενστάιν οι κανόνες διδάσκουν τους όρους συμμόρφωσης ή απόκλισης μιας πρότασης, χωρίς να καθορίζονται οι όροι της πιθανής ερμηνείας των

ίδιων των κανόνων⁷, επομένως ο ανακλαστικός (self-reflective) χαρακτήρας της γλώσσας χάνεται, παρόμοια για τον Λυοτάρ τίποτα δεν υπερβαίνει τους κανόνες. Πράγματι, ο Βιτκενστάιν διείδε ότι ένα συμβολικό επίπεδο δεν εξαντλεί τις δυνατότητες εφαρμογής των γραμματικών κανόνων και ότι είναι απαραίτητη μια σύνδεση γλώσσας και πράξης, «αλλά παρέμεινε αρκετά θετικιστής ώστε να θεωρεί τη διαδικασία μάθησης ως αναπαραγωγή ενός καθορισμένου προτύπου, σαν να ήταν τα κοινωνικοποιημένα άτομα εντελώς υποταγμένα στη γλώσσα τους και τις δραστηριότητές τους» (έμφαση δική μου)⁸.

Η Ρορτιανή κριτική στη θεωρία του Λυοτάρ

Για ποιους λόγους, όμως, μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι οι περιορισμοί που επιβάλλουν οι κανόνες στο νόημα, ή η μορφή στο περιεχόμενο, δεν εμποδίζουν την επιτυχημένη επικοινωνία ανάμεσα σε διαφορετικές κουλτούρες; Γιατί τα γλωσσικά παιχνίδια είναι σε ικανοποιητικό βαθμό μεταφράσιμα; Πώς είναι δυνατή η εξάπλωση, χωρίς εξαναγκασμό, μιας νέας μορφής ζωής; Ο Ρόρτυ γράφει (σελ. 63): «Οι πολιτισμικές διαφορές δε διαφέρουν ως είδος από τις διαφορές ανάμεσα σε παλιές και (“επαναστατικές”) νέες θεωρίες που εισάγονται στα πλαίσια μιας και μόνης κουλτούρας». Αυτή η αναγνώριση της ομοιότητας ανάμεσα σε συγχρονικές και διαχρονικές συναντήσεις (encounters) με το καινούργιο και το άγνωστο, κατά το Ρόρτυ, συμβαδίζει με την απόρριψη της θέσης της «μη-μεταφρασιμότητας» των διαφορετικών γλωσσικών παιχνιδιών. «Η ιδέα μιας γλώσσας μη-μεταφράσιμης στη δική μας, είναι ανόητη αν “μη-μεταφράσιμη” σημαίνει “μη-μαθήσιμη” (unlearnable)» (σελ. 63). Ανάμεσα στους λόγους για τους οποίους μια τέτοια κατανόηση της γλώσσας δε θα είχε νόημα, είναι το ότι δε θα λάμβανε υπόψη της το γεγονός της μετατόπισης της ταυτότητας ατόμων και λαών μέσα από τις μεταβολές της από κοινού εμπειρίας. Αυτή η μετατόπιση ανοίγει τα υποκείμενα διαταράσσοντας την ενότητα και την επιφανειακή στατικότητα τους και ενισχύει τη δεκτικότητα τους προς την ετερότητα. Συχνά, η ομοιότητα των συστατικών της εμπειρίας οδηγεί σε μια σύγκλιση ιδεών, διαφορόντων και αντιλήψεων, ανθρώπων από διαφορετικούς πολιτισμούς. «Ο ανθρωπολόγος και ο ιθαγενής συμφωνούν, σε τελική ανάλυση, σε έναν τεράστιο αριθμό κοινών τό-

πων. Συνήθως συμμερίζονται πεποιθήσεις π.χ. για το πόσο επιθυμητό είναι να βρεθεί νερό, για το πόσο επικίνδυνο είναι το να χαϊδεύει κανείς δηλητηριώδη φίδια, για την ανάγκη καταφυγίου στην καταιγίδα, για την τραγωδία του θανάτου αγαπημένων προσώπων, τη σημασία του θάρρους και της καρτερικότητας, κ.λπ. Αν δεν συνέβαινε αυτό, όπως έχει παρατηρήσει ο Donald Davidson, θα ήταν δύσκολο να δούμε πώς και οι δυο είναι ικανοί να μάθουν ο ένας τη γλώσσα του άλλου αρκετά, ώστε να αναγνωρίζει ο ένας τον άλλο ως χρήστη γλώσσας και επομένως ως προσωπικότητα» (σελ. 63). Το ότι μπορούμε να διδασκόμαστε από άλλες κουλτούρες καθώς και από το παρελθόν, αποδεικνύει κατά τον Ρόρτυ ότι πρέπει να αξιοποιήσουμε σοβαρά τη διαφορά ανάμεσα στον προσηλυτισμό μέσω βίας και σε αυτόν που επιτυγχάνεται με πειθώ.

Υπόρρητες προϋποθέσεις της κριτικής του Ρόρτυ

Ας δούμε τώρα τι προϋποτίθεται από τα σχόλια του Ρόρτυ για τη γλώσσα και από την κριτική του στο Λυστάρ. Πρώτον, ένα πολιτισμικό σύστημα θεωρείται ως πορώδης, ανολοκλήρωτη, και ανοιχτή δομή και ως τέτοια, υποκείμενη σε διαφοροποίηση, συμπλήρωση, ή ακόμα και αφομοίωση από άλλες κουλτούρες. Και η παράδοση ως αποτέλεσμα διαχρονικών συναντήσεων ανάμεσα σε μορφές ζωής εντός μιας κουλτούρας, και η μετάφραση ως αποτέλεσμα μιας συγχρονικής υπέρβασης διαφόρων πολιτισμικών συνόρων, δεν είναι μόνο θεωρητικά δυνατές αλλά και εμπειρικά διαθέσιμες και παρατηρήσιμες.

Δεύτερο, υποτίθεται ότι η ίδια η αναγνώριση του άλλου ως συνομιλητή, προδίδει την ύπαρξη κοινής εμπειρίας και τη δυνατότητα μιας γλωσσικά διαμεσολαβημένης κατανόησης αυτής της εμπειρίας. Αυτό όμως μπορεί να οδηγήσει σε αντιφατικά συμπεράσματα. Μπορεί κανείς να υποθέσει ότι αυτό που μας καθιστά ικανούς να εξηγήσουμε γλωσσικά τις κοινές εμπειρικές συνθήκες ζωής είναι το σύνολο των τυπικών (formal) γλωσσικών ιδιοτήτων που καθορίζουν όχι μόνο τη γλωσσική μας ικανότητα (αυτό θα αρκούσε και για την ισχύ μιας «ιδιωτικής» γλώσσας) αλλά επίσης την επικοινωνιακή μας ικανότητα, τη δυνατότητα να τοποθετήσουμε την ομιλία μας σε ένα πλαίσιο συνθηκών και ταυτόχρονα να υπερβαίνουμε αυτή την τοποθέτηση μέσα από τη γλωσσική συνά-

ντηση με την ετερότητα. Ο Ρόρτυ θα προτιμούσε να αποφύγει αυτή την ερμηνεία, για δύο λόγους: Θα δέσμευε τον ίδιο τον Ρόρτυ σε αυτό για το οποίο (για διαφορετικούς λόγους φυσικά) επικρίνει τον Λυστάρ και τον Χάμπερμας, δηλαδή σε αυτό που ο Davidson ονομάζει «τρίτο δόγμα του εμπειρισμού», στη διάκριση μορφής και περιεχομένου. Ακόμη, θα εισήγαγε ξανά, και αυτή τη φορά από το παράθυρο, ένα γλωσσικό υπερβατολογισμό ή στην καλύτερη περίπτωση, ημι-πραγματολογία (quasi-transcendentalism). Άρα, ο Ρόρτυ, αν θέλει να είναι συνεπής με το γενικότερο πνεύμα της φιλοσοφίας που προτιμά, πρέπει να αποφύγει τη μορφική πραγματολογία (formal pragmatics) και να περιοριστεί στη θεώρηση της πραγματολογίας της γλώσσας (που επιτρέπει τη διαπερατότητα των πολιτισμικών δομών) ως αυστηρά εμπειρικής και αναπόφευκτα εξαρτημένης από συνθήκες.

Τρίτο, το να μην είναι βίαιη η συνάντηση πολιτισμών, σημαίνει ότι η αποδοχή καινούριου ερμηνευτικού περιεχομένου επιτυγχάνεται χωρίς εξαναγκασμό. Που με τη σειρά του σημαίνει ότι η ξένη κουλτούρα πρέπει να απευθυνθεί είτε στη γνωστική ή στη συναισθηματική (ή και στις δυο) διάσταση της προσωπικότητας του προσηλυτιζόμενου. Αυτόματα εγείρονται ερωτήματα 1) για τον τρόπο με τον οποίο ορίζουμε τη «βία» και την «πειθώ», 2) την ψυχολογική σημασία της κατανόησής μας της ταυτότητας του Εγώ και της δυνατότητας αυτοκαθορισμού, και 3) την ερμηνεία της σχέσης Λόγου και συναισθημάτων. Μια μεγάλης σπουδαιότητας συνέπεια της διάκρισης ανάμεσα σε βία και πειθώ, που σωστά ο Ρόρτυ επιθυμεί να διατηρήσει (χωρίς ίσως να αντιλαμβάνεται αυτή τη συνέπεια που η διάκριση συνεπάγεται), είναι ότι αποδεικνύει 4) την ανάγκη για μια θεωρία κοινωνικής δράσης που να θεμελιώνει και να δικαιολογεί την εννοιολογική διαφοροποίηση ανάμεσα σε βίαιη και ειρηνική πολιτισμική επαφή.

1) Ας ασχοληθούμε με τη διάκριση βίας και πειθούς. Η Ρορτιανή αντίληψη της βίας υποφέρει από βιολογισμό τόσο όσο και η ιδέα του περί ανθρώπινης φύσης. Γράφει: «Μπορούμε να δούμε τον ανεκπαίδευτο ιθαγενή να πείθεται παρά να αναγκάζεται να γίνει κοσμοπολίτης (cosmopolitan) στο βαθμό που έχοντας μάθει τα γλωσσικά παιχνίδια της Ευρώπης, αποφασίζει να εγκαταλείψει αυτά που έπαιζε πριν - χωρίς να έχει απειληθεί με απώλεια τροφής, καταφυγίου, ή Lebensraum (= ζωτικού χώρου - Μ.Π.) στην περίπτωση που πάρει την αντίθετη απόφαση» (σελ. 67). Μια τέτοια κατανόηση της βίας δεν αντιλαμβάνεται πόσο αδιόρατοι μπορεί να είναι οι μηχανισμοί που χαρακτηρίζουν σχέσεις εξουσίας και

πόσο συχνά πλήττουν μεταϋλιστικές ανάγκες και δικαιώματα περισσότερο, παρά άμεσα υλιστικά διαφέροντα. Συνήθως η αποικιοποίηση κάποιων βιόκοσμων από έναν κυρίαρχο, παίρνει τη μορφή πολιτισμικού επεκτατισμού που θίγει όχι μόνο βασικές ανάγκες αλλά και ερμηνείες αναγκών. Αν η βία αναφέρεται σε απειλές κατά της βιολογικής ύπαρξης, όπως φαίνεται να πιστεύει ο Ρόρτυ, τότε ο προσηλυτισμένος μέσω απάτης, παρά απειλής, πρέπει να θεωρείται αυτόνομος και όχι ετερόνομος!

2) Με το να απορρίπτει μια γνωστική (μη-μπεχθεβιοριστική) κατανόηση της υποκειμενικότητας, ο Ρόρτυ χάνει ακριβώς εκείνα τα θεωρητικά μέσα που επιτρέπουν τη διάκριση ανάμεσα σε αυτονομία και ετερονομία. Στην προσπάθεια να αποφύγει τους συνειρμούς Καντιανού κριτικού ιδεαλισμού που συνοδεύουν αυτούς τους όρους, ο Ρόρτυ τους εγκαταλείπει. Επειδή όμως νιώθει την ανάγκη –σε αντίθεση με άλλους μεταμοντέρνους– να υπερασπιστεί ένα μοντέλο που θεμελιώνεται στη διάκριση αυτονομίας-ετερονομίας, το δυτικό φιλελευθερισμό και την πολιτική κοινωνία (civil society) που συνεπάγεται, διατηρεί σιωπηρά τη διάκριση, χωρίς να τη δικαιολογεί ικανοποιητικά. Μια πιο ουσιαστική πρόταση προκύπτει, πιστεύω, από τους πραγματιστές φιλοσόφους της γλώσσας, που βασίζονται στην παράδοση της Σχολής της Φρανκφούρτης.

Τι οδηγεί τα άτομα στο να αντιστέκονται στην αποικιοποίηση του βιόκοσμού τους από έναν άλλο; Πώς μπορούμε να αξιολογούμε κοσμοθεωρίες διαφορετικών πλαισίων; Σε αντίθεση με τους περισσότερους μεταμοντέρνους, συμπεριλαμβανομένου και του Ρόρτυ, οι πραγματιστές φιλόσοφοι της γλώσσας (pragmatic philosophers of language) αρνούνται ότι η απόρριψη εξω-γλωσσικών μετανομών και τυπικών μεταγλωσσών συμβαδίζει με την απόρριψη των αυτοκρινόμενων (self-reflective) δομών της ίδιας της γλώσσας. Αν αυτοκαθοριζόμενο είναι το άτομο που μπορεί να στηρίξει με επιχειρήματα τις επιλογές του, τότε ελευθερία σημαίνει συνειδητή δράση, δράση που δίνει προτεραιότητα στο λόγο και όχι στο δογματισμό.

3) Σχετικά τώρα με το δίπολο «λόγος και συναισθήματα»: Αν η έννοια της βίας δεν αναφέρεται αποκλειστικά σε ωμό εξαναγκασμό αλλά, αντίθετα, προσδιορίζει και την ψυχολογική πίεση, την εξαπάτηση ή τη σιωπηρή στρατηγική δράση, τότε, παρόμοια, η πειθώ πρέπει να αναφέρεται σε μια ισορροπημένη επίκληση γνωστικών και συγκινησιακών διαστάσεων της προσωπικότητας. Με άλλα λόγια, ενστερνιζόμαστε μια νέα θεωρία προερχόμενη από το

βιόκοσμό μας ή από μια ξένη κουλτούρα, ελεύθερα, μόνο αν την κατανοούμε και την επιθυμούμε ορθολογικά. Ο κακός δυϊσμός που μας ωθεί σε μια δραστική εκλογή ανάμεσα στο λόγο και τα συναισθήματα, είναι παρωχημένος, αφού βασίζεται σε μια μεταφυσική αντίληψη του λόγου ως ενός αφηρημένου, αξιολογικά ουδέτερου, και καθαρού (pure) επέκεινα της εμπειρίας, και στη θεώρηση του συναισθήματος ως σκοτεινής, αχαλίνωτης και ασυμφιλίωτης με τη λογική, πλευράς της υποκειμενικότητας. Η στράτευση λόγου και συναισθήματος μέσα από την υπεράσπιση ενός διαφέροντος που λειτουργεί ως κινητήρια δύναμη για γνώση (knowledge-constitutive interest), οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η κριτική των ιδεολογιών (Ideologiekritik) και η αυτό-κριτική, είναι διαποτισμένες με ένα χειραφετητικό διαφέρον. Επομένως, οι συναντήσεις με την ετερότητα όποιας μορφής, πάντα παρέχουν τη δυνατότητα για μια νέα μορφοποίηση της ατομικής ή συλλογικής ταυτότητας. Και μια τέτοια νέα μορφοποίηση είναι σχετικά ανώδυνη, μόνο όταν συντελείται με την πειστικότητα του καλύτερου επιχειρήματος και όχι με εξαναγκασμό. Όμως, αυτά τα συμπεράσματα είναι ασυμβίβαστα με τη Ρορτιανή απόρριψη του υποκειμένου και της ορθολογικότητας, όπως αυτή διασώζεται με τη Χαμπερμασιανή σύνδεση χειραφετητικού διαφέροντος και γλώσσας. Λόγω της απουσίας μιας θεωρίας του υπερεμπειρικού υποκειμένου και της αυτοσυνείδησης, ο Ρόρτυ δεν μπορεί να προτείνει μια συνεπή αποτίμηση της διαφοράς πειθούς και βίας γι' αυτό και καταφεύγει σε βιολογιστικές αναγωγές της ανθρώπινης φύσης, του υποκειμένου, και της βίας.

4) Σε τελική ανάλυση, μια βαθύτερη μελέτη της διάκρισης ανάμεσα σε βία και πειθώ, απαιτεί μια παράλληλη διάκριση εντός της κοινωνικής δράσης. Με τι ισοδυναμεί ο βίαιος προσυλητισμός στην ορολογία κοινωνικής θεωρίας; Ισοδυναμεί με την απειλή –καθάρια στρατηγικού τύπου– που, για παράδειγμα, εκτοξεύει ένας επίδοξος δολοφόνος όταν φωνάζει «ψηλά τα χέρια»; Και ποιο νόημα έχει να πειστεί κάποιος χωρίς βία, αν η δράση που επιφέρει την πειθώ δεν μπορεί σε γενικές γραμμές και με σαφήνεια να διακριθεί από την ένσκηπη (goal-oriented) και ιδιοτελή δράση; Πώς δικαιολογεί ο Ρόρτυ την προτίμησή του για πειθώ; Προφανώς με το να επικαλείται την προτεραιότητα της μη βίας που αναγνωρίζει η φιλελεύθερη κοινωνική θεωρία. Δεν εξηγεί όμως γιατί και πώς αυτή η προτεραιότητα μπορεί ή πρέπει να γίνει αποδεκτή από όσους δεν προέρχονται από το Ρορτιανό Δυτικό, φιλελεύθερο, χώρο. (Αναφέρομαι ειδικότερα σε μη-Δυτικούς κόσμους, τη χωρίς βία

προσέλκυση των οποίων σε Δυτικά μοντέλα, θα αδυνατούσε η επίκληση μιας μόνης κοινής εμπειρίας να εξηγήσει. Τα εμπειρικά περιεχόμενα της γλώσσας μας και της γλώσσας τους, δε θα ήταν συγκρίσιμα αλλά ούτε και ανακοινώσιμα δίχως να προϋποτίθενται κάποιες τυπικές δομές, ιδιότητες και απαιτήσεις κύρους (validity claims) κοινές σε όλα τα συστήματα επικοινωνίας που αντιλαμβανόμαστε ως φυσικές γλώσσες, δηλαδή, κάποια δι-ιστορικά (transhistorical) χαρακτηριστικά που καθορίζουν τη γλωσσική συγκρότηση του υποκειμένου.) Η διαφορά πειθούς και βίας είναι ουσιαστική και φιλοσοφικά χρήσιμη όταν εξηγείται μέσα από την προϋπόθεση της διαφοράς επικοινωνιακής και στρατηγικής δράσης. Η προτεραιότητα της επικοινωνιακής δράσης¹⁰, δηλαδή της προσανατολισμένης προς αμοιβαία κατανόηση των δρώντων, έναντι της στρατηγικής, δηλαδή της ιδιοτελούς ένσκοπης δράσης, ολοφάνερα καθιστά την προτεραιότητα της πειθούς έναντι της βίας, κάτι παραπάνω από απλή προτίμηση ή επιθυμία. Της δίνει φιλοσοφικό έρεισμα και δεσμευτικό-κανονιστικό περιεχόμενο.

Προοπτικές για μια Χαμπερμασιανή παρέμβαση

Βέβαια, από την άλλη, αν θέλουμε να αποφύγουμε το θεμελιωτισμό και όλα τα αρνητικά επακόλουθα που αυτός συνεπάγεται, θα πρέπει να δούμε το πρωτείο της επικοινωνιακής δράσης ως απλή ρυθμιστική (regulative) ιδέα που παρέχεται από την ίδια γλώσσα και όχι ως συνταγή προτεινόμενη αυθαίρετα από θεωρητικούς της δεοντολογικής ηθικής ή ως μυστικιστική κλίση φιλοσόφων που αυτοανακηρύσσονται προφήτες¹¹. Γι' αυτό η πρωταρχικότητα της επικοινωνιακής λογικής πρέπει να διαφανεί ως ανοικτή (συχνά αναξιοποίητη και σε λανθάνουσα κατάσταση) πιθανότητα και όχι ως ισχύον φαινόμενο. Η ενδημικότητά της στη γλώσσα έχει ένα χαρακτήρα που –παρά τα γεγονότα (counterfactuality)– αντανακλάται στις κανονιστικές προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας. Μόνο έτσι μπορεί η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης και λογικής να δικαιολογήσει την πίστη στη δυνατότητα γνήσιας συναίνεσης ανάμεσα σε διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις, χωρίς η ρήξη με το θεμελιωτισμό να πλήξει τα χειραφετητικά και οικουμενικά ιδεώδη. Και έτσι μπορεί να διασωθεί το μεταμοντέρνο αίτημα, ώστε η κριτική στις μεγάλες αφηγήσεις να μην καταλήξει σε πολιτική παραίτηση ή άγονο σχετικισμό.

Το πρωτείο της επικοινωνιακής λογικής και ο χαρακτηρισμός μιας δράσης ως στρατηγικής, προϋποθέτει τη δυνατότητα κριτικής τοποθέτησης προς τα διάφορα γλωσσικά παιχνίδια, πράγμα που υποδηλώνει τη δυνατότητα της ίδιας της γλώσσας να παράγει γλωσσικά παιχνίδια με μεταγλωσσικό ρόλο. Είναι αλήθεια ότι η παραγωγή τυπικής μεταγλώσσας βασίζεται στο αντιθετικό ζεύγος (binary opposition) σκέψης και καθημερινής γλώσσας ή λογικής και γραμματικής, όπου το πρώτο σκέλος υπερτιμάται με το να θεωρείται ποιοτικά διαφορετικό και ανεξάρτητο από το δεύτερο πάνω στο οποίο δρα θεραπευτικά. Και ο τόπος προέλευσης αυτής της αντιπαλότητας μορφής και περιεχομένου είναι μια δογματική μεταφυσική. Μπορεί, λοιπόν, να συμφωνήσει κανείς με το Ρόρτυ στο ότι η βασική ιδέα της τυπικής μεταγλώσσας είναι αστήρικτη. Αυτό όμως, κατά κανένα τρόπο δεν αποδεικνύει ότι η απόρριψη των τυπικών μεταγλωσσών αναγκαστικά συνεπάγεται την απόρριψη της πιθανότητας, η ίδια η καθημερινή γλώσσα μέσα από αυτοανακλαστικές δομικές λειτουργίες να παρέχει τα μέσα για την αυτοκριτική της, δηλαδή να παρέχει μεταγλωσσικές δυνατότητες. Αν ισχύει αυτό το τελευταίο, τότε ο δυϊσμός της ασυμμετρίας σκέψης και γλώσσας ή μορφής και περιεχομένου που προαναφέρθηκε εγκαταλείπεται, μια που τώρα οι δυο πόλοι συνυφαίνονται σε μια σχέση αλληλεπίδρασης που εξίσου διατηρεί τις αποστάσεις και από έναν αναγωγικό μονισμό και έναν άκαμπτο δυϊσμό. Τον αναγωγικό μονισμό όμως είναι που δεν μπορεί να αποφύγει ο φιλόσοφος που περιορίζεται σε μια εμπειρική πραγματολογία (empirical pragmatics). Η εμπειρική πραγματολογία δεν μπορεί να αναγνωρίσει μια διπλή δομή στη γλώσσα που να επιτρέπει το μετρημένο ουνιβερσαλισμό που απαιτείται για την κατανόηση της αυτοανακλαστικότητας της γλώσσας και που στηρίζει την κριτική ικανότητα διάκρισης πειθούς-βίας, θεμιτού-αθέμιτου και διαλλακτικότητας-δογματισμού. Μια ουνιβερσαλιστική πραγματολογία (universal pragmatics) θα αποδείκνυε πειστικότερα ότι «δεν μπορούμε να αποφύγουμε ορισμένες ουνιβερσαλιστικές προϋποθέσεις της χρήσης της γλώσσας για επίτευξη κατανόησης», και που¹² (ιδωμένη προσεκτικά και λεπτομερειακά) διευκολύνει την αποφυγή του θεμελιωτισμού μιας τυπικής μεταγλώσσας εξωγενούς στην καθημερινή γλώσσα και συγχρόνως τις σχετικιστικές έσχατες συνέπειες της απόρριψης του ορθού λόγου.

Η θεωρία των ανθρώπινων διαφερόντων του πρώιμου Χάμπερμας, κατά την οποία ένα χειραφετητικό διαφέρον που συγκροτεί τη γνώση (knowledge-constitutive interest) αποκαλύπτει μια αυτό-

κριτική διάσταση, ενδημική στην ορθολογικότητα, συμπληρώνεται στο κατοπινό έργο του με μια ερμηνεία των γλωσσικών απαιτήσεων κύρους (ουνιβερσαλιστική πραγματολογία), της ικανότητας ομιλίας και των γλωσσικών δομών, που παρουσιάζει το λόγο ως βαθιά ριζωμένο στη γλώσσα και αναλύει το δογματισμό, την ιδεολογία και τη στρατηγικότητα ως μορφές διαστρεβλωμένης επικοινωνίας. Τη συμπλήρωση αυτή ακολουθεί μια σύζευξη της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης και της πραγματολογίας με μια επικοινωνιακή ηθική και πολιτική φιλοσοφία, με βάση τις κανονιστικές προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας και την προοπτική μιας διαλογικής διαμόρφωσης της βούλησης¹³.

Μια τέτοια ανάλυση της γλώσσας, αναλαμβάνει το έργο της ανίχνευσης και ανοικοδόμησης των γενικών συνθηκών προαπαιτούμενων για επίτευξη αμοιβαίας κατανόησης, ενώ συγχρόνως λαμβάνει υπόψη της τις πραγματιστικές-ενδεχομενικές διαστάσεις της καθημερινής γλώσσας. Οι γενικές συνθήκες της ομιλίας αποδεικνύονται από το γεγονός ότι η ισότητα των συμμετόχων στο διάλογο και η κοινή ευθύνη για την έκβασή του, είναι αναπόδραστοι (ineluctable) όροι που σιωπηρά ή ασυνείδητα αποδεχόμαστε κατά τη διάρκεια μιας συζήτησης, καθώς επίσης και από το γεγονός ότι κάθε πρόταση εγείρει σαφείς ή υπονοούμενες απαιτήσεις κύρους, που μπορούν να κριθούν από διάφορες οπτικές που αφορούν τις σχέσεις μας με τα αντικειμενικά, τα κοινωνικά και τα υποκειμενικά συστατικά του βίκοσμού μας. Η ορθολογικότητα είναι συμφυής με τη γλώσσα, εφόσον τα ομιλιακά ενεργήματα είναι συνυφασμένα με απαιτήσεις εγκυρότητας που αυτόματα διατίθενται για κριτική τοποθέτηση και αξιολόγηση.

Παρά το Χαμπερμασιανό ισχυρισμό ότι κανονιστικές προϋποθέσεις του διαλόγου δε συνιστούν τη βάση για *prima philosophia*¹⁴, οι Αμερικανοί πραγματιστές μπορούν να αντιτάξουν ότι, ανεξάρτητα από τις όποιες διαβεβαιώσεις για το αντίθετο, κάθε απόπειρα να οριοθετηθεί το σχετικό ή αβέβαιο και το μη-σχετικό ή διυποκειμενικά έγκυρο, με βάση κάποια γλωσσικά δεδομένα, συνεπάγεται μια δόση θεμελιωτισμού. Εκ πρώτης όψεως, και αφού η ουνιβερσαλιστική πραγματολογία εμφανίζεται ως αντίδοτο στον πολιτιστικό σχετικισμό, μια τέτοια κριτική θα φαινόταν πειστική. Μια πιο προσεκτική μελέτη θα έδειχνε όμως ότι αυτή η Ρορτιανού τύπου κριτική, προέρχεται από μια εννοιολογική σύγχυση: Ο θεμελιωτισμός ταυτίζεται λανθασμένα με τη δικαιολόγηση (*justification*) και ο φαλλιμπιλισμός (*fallibilism*) με το σχετικισμό. Είναι δυνατόν να συμφωνεί κανείς με το φαλλιμπιλισμό χωρίς να καταλήγει σε

σχετικισμό. Παρόμοια, στην περίπτωση ενός αδιάλλακτου σχετικισμού, ο υποκειμενισμός συχνά αναλαμβάνει θεμελιωτικούς ρόλους, μόνο που τώρα τα έσχατα θεμέλια είναι άλλα από αυτά που παραδοσιακά έχουν αναγνωριστεί ως τέτοια. Ο Χάμπερμας δέχεται μια απεριόριστη αρχή φαλλιμπλισμού που αποτρέπει από το να ανακηρυχθούν οι προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας σε έσχατα φιλοσοφικά θεμέλια. Έτσι ο Χάμπερμας όχι απλώς απορρίπτει τον απριорισμό της «φιλοσοφίας της προέλευσης» (Ursprung-sphilosophie) και το συνακόλουθο θεμελιωτισμό, αλλά ακόμη επικρίνει κάθε προσπάθεια για ανατίμηση, διατήρηση, υπεράσπιση ή και αντικατάσταση του cogito ή κάποιας άλλης εξω-γλωσσικής απαρχής με ένα γλωσσικό θεμελιωτικό αξίωμα. Η συνεχιζόμενη διαμάχη του με τον Κ.Ο. Άπελ, επιβεβαιώνει αυτόν ακριβώς τον αντι-θεμελιωτισμό του¹⁵. Ακόμη και αυτός ο ίδιος ο φαλλιμπλισμός δεν πρέπει να αποτελέσει Αρχιμήδειο σημείο κατά την άποψη του Χάμπερμας. Ο φαλλιμπλισμός είναι ένα απλό γραμματικό ζήτημα. Όπως ο ίδιος αναφέρει: «Αντιλαμβάνομαι το φαλλιμπλισμό μόνο με την έννοια μιας γραμματικής εξήγησης που φυσικά και αυτή η ίδια πρέπει να δικαιολογηθεί και γι' αυτό το λόγο, είναι κατ' αρχήν διαθέσιμη για επανεξέταση»¹⁶.

Όταν ο Ρόρτυ επιτίθεται στην ιδέα της χειραφέτησης και επικαλείται τη σχέση της με θεωρίες περί αμετάβλητης ουσίας, ταυτότητας και ανθρώπινης φύσης, αυτό που θα έπρεπε πραγματικά να υφίσταται την πολεμική του είναι οι θεμελιωτικές, εσχατολογικές και μεσσιανικές θεωρητικές προϋποθέσεις μιας πολύ συγκεκριμένης κατανόησης της χειραφέτησης ως γραμμικής, μονόδρομης και τελεολογικής διαδικασίας. Δε λαμβάνει υπόψη του ότι αυτή είναι μόνο μια πιθανή θεώρηση της χειραφέτησης, και μάλιστα, μια που έχει ήδη δεχτεί τα πυρά πολλών σύγχρονων φιλοσόφων. Με αυτόν τον τρόπο, ο Ρόρτυ πρόωρα αρνείται την πιθανότητα επαναδιαπραγμάτευσης της ιδέας της χειραφέτησης στο πλαίσιο ενός νέου παραδείγματος, κατά το οποίο ναί μεν ο θεμελιωτισμός είναι περιττός, όχι όμως το ιδεώδες της αυτονομίας και της ελευθέρης αλλά ορθολογικής δράσης. Επομένως, δεν μπορεί να δικαιολογήσει τα εννοιολογικά μέσα για ένα νέο ορισμό της αυτόκριτικής και της κριτικής της ιδεολογίας. Έναν ορισμό που θα ανατιμούσε τη χειραφέτηση αναγορεύοντάς την σε λανθάνοντα σκοπό της γλωσσικά διαμεσολαβημένης αλληλεπίδρασης. Ενώ για έναν υπερασπιστή του αμερικανικού πραγματισμού αυτή η παράλειψη είναι, υποτίθεται, χωρίς κόστος, για ένα στοχαστή της πραγματολογικής φιλοσοφίας της γλώσσας, η ίδια παράλειψη

οδηγεί σε αντιφατικά συμπεράσματα ως προς τον κοσμοπολιτισμό και τη διάκριση πειθούς-βίας, βάσει της οποίας ο τελευταίος νομιμοποιείται.

Έτσι, ο Ρορτιανός κοσμοπολιτισμός, χωρίς έρεισμα στο χειραφετητικό διαφέρον που αποκαλύπτει η σύμπλεξη λόγου και γλώσσας¹⁷, είναι στην καλύτερη περίπτωση πολιτικά ανενεργός και στη χειρότερη ισοδύναμος με πολιτισμικό ιμπεριαλισμό. Η αποσύνδεση κοσμοπολιτισμού και χειραφέτησης και η απόρριψη της δεύτερης που προτείνει ο Ρόρτυ δεν είναι απαραίτητη. Μπορεί να γίνει ακόμη και επικίνδυνη μέσα στην αδυναμία της να δώσει στην προτεραιότητα της πειθούς κάτι παραπάνω από το χαρακτήρα της απλής προτίμησης ή του δυτικού παραδοσιακού πολιτικού ήθους. Χωρίς μια πιο στέρεη βάση, η πεποίθηση περί κατανοησιμότητας και μεταφρασιμότητας των γλωσσικών παιγνιδιών δεν αντέχει στην κριτική του Λυοτάρ που πρεσβεύει τα αντίθετα¹⁸. Και επειδή είναι στο φιλοσοφικό χαρακτηρισμό των γλωσσικών παιγνιδιών εκεί όπου κυρίως διακυβεύεται αξιολογικά ο κοσμοπολιτισμός, είναι δύσκολο η άτεγκτη Ρορτιανή πολεμική προς το υποκείμενο και την ορθολογικότητα, να μην υποσκάψει την υπεράσπιση του κοσμοπολιτισμού. Σε αντίθεση με τον αμερικανικό νεό-πραγματισμό, η φιλοσοφία της δεύτερης και τρίτης γενιάς της Σχολής της Φρανκφούρτης δείχνει ότι μπορεί να διατηρηθούν ο κοσμοπολιτισμός και η χειραφέτηση ως ρυθμιστικές ιδέες, χωρίς καταφυγή στο θεμελιωτισμό. Τελικά, ο αντι-θεμελιωτικός ζήλος δεν επιφέρει αναγκαστικά την απόλυτη κριτική στα χειραφετητικά οράματα. Όπως γράφει ο Jacques Derrida, «τίποτα δε μου φαίνεται λιγότερο ξεπερασμένο από το κλασσικό χειραφετητικό ιδεώδες. Δεν μπορούμε να επιχειρήσουμε να το αποκλείσουμε σήμερα, είτε ωμά είτε εκλεπτυσμένα, τουλάχιστον όχι χωρίς να το έχουμε αντιμετωπίσει πολύ επιπόλαια και χωρίς να αναλαμβάνουμε την ευθύνη της χειρότερης συνεννοχής»²⁰.

Σημειώσεις

1. Richard Rorty, «Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Lyotard», in *Modernity and Identity*, eds. Scott Lash and Jonathan Friedman (Oxford, Blackwell, 1992).

2. Κάποιες από αυτές τις αξίες ή αρχές, διατυπωμένες εντός παραδοσιακών φιλοσοφικών παραδειγμάτων, έχουν δικαιολογημένα μπει στο στόχαστρο της μεταμοντέρνας πολεμικής. Εκεί όπου η μεταμοντέρνα

κριτική πέφτει στο κενό, είναι όταν αντιμετωπίζει όλους τους φιλοσοφικούς της αντιπάλους ως απλές παραλλαγές μιας καρικατούρας με βασικά στοιχεία την παραδοσιακότητα, τον καρτεσιανισμό, την πατριαρχικότητα και τον εθνοκεντρισμό. Δείγμα αυτού του τύπου μεταμοντέρνας παρανόησης αντίπαλων θεωριών είναι η αβάσιμη κριτική του Λυοτάρ στον Χάμπερμας στο «What is Postmodernism?», στο: J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Manchester University Press, 1984.

3. Για κριτικές ενάντια στο γνωστοθεωρητικό μηπεχειορισμό (epistemological behaviorism) του Ρόρτυ, βλ. Thomas A. McCarthy. «Philosophy and Social Practice: Avoiding the Ethnocentric Predicament», στο: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (eds), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.

4. Ένα τέτοιο επιχείρημα επικαλείται ο Γερμανός φιλόσοφος Dieter Henrich στη μελέτη του «The Origins of the Theory of the Subject», στο: *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, σελ. 32 κ.ε. Σχετικά με τη διαμάχη περί υποκειμενικότητας ανάμεσα σε Γερμανούς και Γάλλους φιλοσόφους βλ. Manfred Frank, *What Is Neostructuralism?*, Sabine Wilke, Richard Gray, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989· Peter Dews, *Logics of Disintegration*, London, New York, Verso, 1987 και *The Limits of Disenchantment*, London, New York, Verso, 1995. Για τη θεωρία υποκειμενικότητας των φιλοσόφων της αποδόμησης όπως οι Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe και Jean Nancy, στο: Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (eds), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, New York, London, 1991.

5. Πρέπει να διευκρινιστεί ότι αυτή η κριτική εναντίον του Ρόρτυ δεν υπαγορεύεται από έναν ιδεαλισμό Χαγκελιανού τύπου, αλλά και ούτε από ένα σαμανισμό της Καρτεσιανής οντολογικής διάκρισης σε *res cogitans* - *res extensa*, δεν προέρχεται δηλαδή από τους κόλπους της παραδοσιακής μεταφυσικής. Αντίθετα, βασίζεται σε μια ανατίμηση δυο βασικών διαστάσεων της υποκειμενικότητας, που η μοντερνικότητα πράγματι περιθωριοποίησε, μέσα από την προτεραιότητα που έδωσε στην αντίληψη του υποκειμένου ως χωροχρονικής μονάδας. Αυτές οι διαστάσεις είναι ο κοινωνικός ρόλος και η βιογραφία - προσωπική ιστορία (*Lebensgeschichte*) του υποκειμένου. Για τη σημασία της ανατίμησης αυτών των διαστάσεων της υποκειμενικότητας, για την υπεράσπιση μιας εμμενούς ιδέας ορθού λόγου, βλ. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, Polity Press, Cambridge, 1992.

6. Για παράδειγμα βλ. τον ορισμό της έννοιας *differend* που δίνει ο Λυοτάρ όταν σχολιάζει τις εξοργιστικές απόψεις του Γάλλου «ιστορικού» Faurisson περί Ναζισμού και Ολοκαυτώματος, στο: Lyotard, *The Differend*, trans. Georges Van Den Abbeele, Manchester University Press, Manchester, 1988.

7. Βλ. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, trans. Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark, Polity Press, Cambridge, 1990, σελ. 148.

8. Όπ. παρ., σελ. 149.

9. Αυτή τη στράτευση ο Habermas την εξάγει μέσα από μια γλωσσική-δι-υποκειμενική επαναδιατύπωση του αστερισμού λόγος - δράση - αυτό-αναφορικότητα του Fichte. Για περισσότερα, βλ. κυρίως τα πρώιμα έργα του Habermas, *Knowledge and Human Interests*, και *Theory and Practice*.

10. Βέβαια, αυτή η προτεραιότητα είναι αντικείμενο σοβαρής και πολύ έντονης διαμάχης και σε φιλοσοφικούς και σε κοινωνιολογικούς κύκλους. Θεωρώ ότι τα επιχειρήματα υπέρ της επικοινωνιακής δράσης είναι πιο πειστικά από τα αντεπιχειρήματα. Δυστυχώς λόγω χώρου δεν μπορώ να επεκταθώ σε έκθεση και ανάλυση των δύο απόψεων. Για μια υπεράσπιση της προτεραιότητας, βλ. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, Georgia Warnke, «Communicative Rationality and Cultural Values», στο: Stephen White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas* Cambridge University Press, Cambridge, 1995 και στη βιβλιοκριτική του βιβλίου του David Rasmussen, *Reading Habermas*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990, από τον James L. Marsh, *International Philosophical Quarterly* 33, 1993, σελ. 480-482 όπου ο Μαρς εξηγεί συνοπτικά πως ο Καρλ-Οττο Άπελ αποδεικνύει ότι η μη-αναγνώριση της προτεραιότητας της επικοινωνιακής λογικής και δράσης ισοδυναμεί με εκτελεστική αντίφαση (performative contradiction). Για αντεπιχειρήματα, βλ. Rasmussen, *Reading Habermas*, Jonathan Culler, «Communicative Competence and Normative Force», *New German Critique* 35, 1985, σελ. 133-144.

11. Για κινδύνους αυτού του τύπου, που απειλούν και θεωρίες με Χαϊντεγκεριανές ρίζες όπως του Levinas βλ. την κριτική που ασκεί στον Karl-Otto Apel ο A. Wellmer στο βιβλίο του *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

12. Habermas, «A Reply», σελ. 228.

13. Για πρώιμες απόψεις του Χάμπερμας περί γλώσσας και επικοινωνίας, βλ. Habermas, «Towards a Theory of Communication Competence», *Inquiry* 13, 1970, σελ. 360-375· «What is Universal Pragmatics?», στο: Habermas, *Communication and Evolution of Society*, trans. T. McCarthy Polity Press, Cambridge, 1984 – Γερμανικό πρωτότυπο, 1976. Για πιο πρόσφατες, βλ. Habermas, *The Theory of Communicative Action 1 and 2*, Polity Press, Cambridge, 1991, 1989 αντίστοιχα και «Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions and the Lifeworld», 1994, έντυπο στην κατοχή μου. Για παρόμοιες απόψεις του συνεργάτη του Apel, βλ. Apel, «The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental-Pragmatic of Language», *Man and World* 8, 1975, σελ. 239-275· «La Semiotique Transcendentale et les Paradigmes de la Prima Philosophia», *Revue de Metaphysique et de morale* 92, 1987, σελ. 147-

163: «Meaning-Constitution and Justification of Vality: Has Heidegger Overcome Transcendental Philosophy by Philosophy of Being?», 1995 στο: Marianna Papastephanou (ed.), *K.O. Apel: From a Transcendental-Semiotic Point of View*, Manchester University Press, Manchester, 1998 και «The impact of Analytic Philosophy on my Intellectual Biography», *όπ. παρ.* Περί επικοινωνιακής ηθικής, βλ. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lenhardt and S. W. Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 1992 και Apel, «L' Ethique du Discours Comme Ethique de la Responsabilite», *Revue de Mtaphysique et de Morale* 98, 1993, σελ. 505-537.

14. Βλ. Habermas, *Justification and Application*, trans. Claran Cronin, Polity Press, Cambridge, 1995, όπου ο Χάμπερμας επικρίνει το θεμελιωτισμό που χαρακτηρίζει την εκδοχή της επικοινωνιακής θεωρίας που προτείνει ο συνεργάτης του Κ.Ο. Άπελ. Για μια υπεράσπιση του θεμελιωτισμού υπό όρους, βλ. Apel, «The Problem of Philosophical Grounding...».

15. Για τη διαμάχη Apel-Habermas, βλ. Παπαστεφάνου, «Communicative Action and Philosophical Foundations: Comments on the Apel-Habermas Debate», *Philosophy and Social Criticism*, forthcoming.

16. Habermas, «A Reply», στο: Axel Honneth, Hans Joas (eds.), *Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991, σελ. 231.

17. Η συσχέτιση του χειραφετητικού διαφέροντος με τη σύμπλεξη λόγου και γλώσσας, συνδέεται με ιδιότυπους πολιτισμικο-γλωσσικούς καθορισμούς. Αυτό θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι είναι σε σχέση αντινομίας με τη γενικότερη θέση του παρόντος άρθρου ότι ο ντετερμινισμός (βιολογικός ή πολιτισμικός-γλωσσικός) δυσχεραίνει την εξήγηση της υπέρβασης υπαρχουσών καταστάσεων και γι' αυτό πρέπει να αμφισβητηθεί. Δεν υπάρχει όμως αντινομία για τον εξής λόγο: Οι περιορισμένοι και ιδιότυποι πολιτισμικο-γλωσσικοί καθορισμοί δε σημαίνουν αναγκαστικά την απουσία ορθολογικότητας, αυτονομίας του υποκειμένου, ή την αδυναμία υπέρβασης των καθορισμών μέσα από κριτική-διαλογική εξέτασή τους. Το πολύ-πολύ να μιλήσει κανείς για ένταση ανάμεσα σε ετεροκαθορισμό και αυτοκαθορισμό, όχι όμως και για αμοιβαίο αποκλεισμό ή ασυμβατότητα. Αντίθετα, ένας απόλυτος πολιτισμικός-γλωσσικός καθορισμός που αναλαμβάνει το ρόλο του μοναδικού «κατασκευαστή» υποκειμενικότητας, ανάγει το υποκείμενο σε επιφάνεια (βλ. πρώιμο Φουκώ) χωρίς κάποιο ερμηνευτικό βάθος. Έτσι αποκλείει εξ ορισμού την ορθολογικότητα, για που το Εγώ ολοκληρωτικά «κατασκευάζεται» από την εκάστοτε γλώσσα και κουλτούρα. Το να δεχόμαστε, λοιπόν, την ύπαρξη συγκεκριμένων και πολλαπλών ντετερμινισμών δεν αντιφάσκει με την άρνησή μας να απολυτοποιήσουμε τον πολιτισμικό καθορισμό, γενικά.

18. Για μια συνοπτική παρουσίαση του ορισμού των γλωσσικών παιχνιδιών από τον Βίτκενστάιν καθώς και για μια κριτική της νεο-πραγματιστικής ερμηνείας του Βίτκενστάιν (π.χ. η ερμηνεία που υιοθετεί ο Λυο-

τάρ), βλ. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, Polity Press, Cambridge, 1988, σελ. 130 κ.ε. (Ο Χάμπερμας δεν κάνει αναφορά στο Λυοτάρ, αλλά έχει υπόψη του προγενέστερες νεο-πραγματιστικές τάσεις).

Εκεί γίνεται σαφές ότι ο ιστός των γλωσσικών παιχνιδιών που συνδέουν γλώσσα και πράξη μπορεί να εξηγηθεί είτε λογικά από τις συνθήκες κατανόησης της ίδιας της γλώσσας, είτε εμπειρικά μέσα από τη σύνδεση συμπεριφοράς (behavior) και χρήσης σημείων (signs). Η πρώτη εξήγηση αφήνει περιθώριο για ανάπτυξη μιας θεωρίας επικοινωνιακού ορθού λόγου ως δομικού στοιχείου της αυτο-ανακλαστικότητας της γλώσσας. Η δεύτερη αποκλείει τον ορθό λόγο ως λειτουργό της κατανοησιμότητας και μεταφρασιμότητας των γλωσσικών παιχνιδιών και οδηγεί μάλλον στη Λυοταριανή θεωρία των γλωσσικών παιχνιδιών ως «νησίδων» (islets). Ο Ρόρτυ θεωρητικά θα είχε αντιρρήσεις στην πρώτη εξήγηση, αλλά πολιτικά, πιστεύω ότι θα είχε δυσκολίες να δεχτεί τις συνέπειες της δεύτερης εξήγησης.

19. Ως βασικοί εκπρόσωποι της δεύτερης γενιάς αναφέρονται ο Άπελ και ο Χάμπερμας. Εκπρόσωποι της τρίτης (και ανερχόμενης) γενιάς θεωρούνται ο Α. Βέλμερ, ο Α. Χόνετ, και ο Χ. Μπρούνκχορστ.

20. J. Derrida, «Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"», στο: Drucilla Cornell (ed.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York, 1992.

