

η ηθική του διαλόγου επιχείρει να αναλύσει τις συνθήκες κάτω από τις οποίες υφίσταται ο «αποτυχημένος βίος» χωρίς εντούτοις να προσδιορίζει ένα θετικό περιεχόμενο στον «αγαθό βίο». Εντούτοις, αυτός ο ιδιότυπος ηθικός μινιμαλισμός, ο οποίος αφαιρεί από τα θετικά αξιακά περιεχόμενα προκειμένου να αποφυγει τον εγκλωβισμό σε μια ολιστική κοσμοθεώρηση, καταλήγει ανεπερέργως και εκτεθειμένος ως προς τις ιδίες του τις βλέψεις²⁸. Η νεοαριστοτελική ηθική φιλοσοφία είναι σε θέση να εμπλουτίσει την ηθική του διαλόγου εναρμόνιζοντας τα αξιακά ερωτήματα στο πεδίο της ανάλυσής της.

²⁸ Αυτό είναι το ερωτήμα για τις κριτικές που άσκησαν στη χαμπερμασιανή ηθική του διαλόγου εκπρόσωποι της τρίτης γενιάς θεωρητικών της κρατικής θεωρίας. Βλ. ενδεικτικά: Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Στουτγάρδη 2001, και πιο πάνω, Μέρος τρίτο, κεφ. 3.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ Α' Ο μεταηθικός ορίζοντας της χαμπερμασιανής ηθικής του διαλόγου

ΣΤΕΛΙΟΣ ΒΙΡΒΙΑΚΗΣ

1. Για να εμβαθύνει κανείς στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ηθικής του διαλόγου του Χαμπερμας και για να κατανοήσει καλύτερα την αντιπαράθεσή της με τις νεοαριστοτελικές θεωρίες των τελευταίων δεκαετιών, χρειάζεται να εστιασει την προσοχή του στις βασικές μεταηθικές τοποθετήσεις του Γερμανού φιλοσόφου. Οφείλει, με άλλα λόγια, να εξετάσει τις συγκεκριμένες απόψεις του που αφορούν την ορθή σημασιολογική ανάλυση, τη γνωσιολογική σύλληψη και τις οντολογικές υποδηλώσεις των ηθικών κρίσεων. Η εκτενής μελέτη της Ικώνας Μαργκόη επιτρέπει να αναδειχθούν ορισμένες από αυτές τις απόψεις και να διαφανεί η άμεση σχέση τους με τις κανονιστικές αρχές της ηθικής του διαλόγου και με τις πραγματικές τους εφαρμογές. Στο κείμενο που ακολουθεί θα επιχειρηθεί η περαιτέρω διασαφήση τους ειδικότερα μέσα από την ένταξή τους στον ευρύτερο ορίζοντα των σύγχρονων μεταηθικών συζητήσεων.¹ Ασφαλώς, εδώ δεν μπορεί να αναληφθεί κάποια συστηματική και λεπτομερής διερεύνηση όλων των διαστάσεων της σχετικής προβληματικής. Ωστόσο, η συνοπτική

¹ Αυτό το επιμέτρο μπορεί να διαβαστεί ως σημειώματα και προέκταση της μελέτης της Μαργκόη, στην οποία θα παραπέμω με τη συντομογραφία ΧΝΑ. Σε ορισμένα σημεία, ο αναγνώστης, πέρα από τις αναπόφευκτες αλληλοεπικαλύψεις, ενδέχεται να διαπιστώσει διαφορές στην απόδοση κάποιων όρων, αλλά και στην ερμηνεία συγκεκριμένων θέσεων, αρχών και επιχειρημάτων. Ωστόσο, οι διαφοροποιήσεις αυτές δε συνιστούν ουσιώδεις αποκλίσεις όσον αφορά τη γενικότερη θέωρηση της ενταξιολόγησης μετάξι Χαμπερμας και νεοαριστοτελικών. Οπωσδήποτε, πρέπει να τονιστεί ότι εδώ η ανάλυση εστιάζεται στο μεταηθικό πλαίσιο που έχει διαμορφωθεί κυρίως στο χώρο της αγγλοσαξωνικής αναλυτικής φιλοσοφίας, με την οποία ο Χαμπερμας δεν έχει πάλει να συναμείει, και δεν εξετάζεται η παράλληλα εξελισσόμενη συζήτηση στο πεδίο της σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, που αποτελεί και το άμεσο περιβάλλον της ηθικής του διαλόγου.

παρουσίαση των κυριότερων από τις θέσεις που συζητούν το μετὰφυσικό πλαίσιο της Χαμπτεργιαστικής σκέψης μπορεί να αποτελέσει την αφορηγή και για τη διάτυπωση περαιτέρω χαίρων ερωτημάτων σχετικά με την πληρότητα, τη συνοχή και τη λειτουργικότητα του πτυχειώμενου κανονιστικού προτύπου.³ Κάθε προσπάθεια συγκαταληκής αποτίμησης της ηθικής του διαλόγου, καθώς και των παρόμοιων ενωλλαστικών προσηγγίσεων και των ανταρταρτελέμενων, νεοαρστωτέλειων μορφών ηθικής φιλοσοφίας της εποχής μας προληπθεί με πρώτη απόληψη με αυτά τα ερωτήματα.

II Όπως γίνεται σαφές από την εξέλιξη του στοχασμού του, ο Χαμπτεργιάς θέλει να υποστηρίξει μια γνωσιοθεωρητική ηθική. Παρουσιάζει τη γνωσιοθεωρητική του αντιμετώπιση ως ισχυρότερη από την αθεωρητή γνωσιοθεωρητική, η οποία θεωρεί ότι χαρακτηρίζεται και αντιλήψεις νεοαρστωτέλειας ή βιτγκενστουάινικής έμπνευσης, που αποδίδουν ουσιαστικό επιστημικό καθεστώς στις αξιολογήσεις μας, αφού δεν τις ανέχονται στην έκφραση καθαρά υποκειμενικών συνασθημάτων, πραγματοποιήσεων ή αποφάσεων. Κατά τον Χαμπτεργιά, αυτές οι αντιλήψεις δίνουν έμφαση στην «αξιολογητική αυτοκατανοήση προσώπων ή ομάδων» που διαθέτει σημαντικό βαθμό αντικειμενικότητας, εφόσον είναι όπως εξυμμένη σε κανείς πρακτικές και μορφές ζωής. Όστόσο, ο προσανατολισμός του οποίο υπαγορεύουν είναι εθικός και έτσι δεν μπορεί να διεκδικήσει την αντικειμενική εγκυρότητα της γνήσιας ηθικής σκοπιότητας που υποδεικνύει πηγεσκιμηνές κανονιστικές αρχές και καθήκοντα.⁴

³ Σχετικά με τον κυριότερο ρόλο της μεταφυσικής διάταξης στην ηθική του διαλόγου και τη στενή σχέση της με το κανονιστικό επίπεδο βλ. Παύλος Σιμήςλας, «Φιλοσοφία και θρησκεία: Ο ρόλος του νεοαρστωτέλειου στους Rawls και Habermas», *Ιστορικά* 4 (2000), σ. 39-47.

⁴ H.J. Jürgen Habermas, «On the Cognitive Content of Morality», *Proceedings of the Aristotelian Society* 96 (1996), σ. 335-358, 337-344 (συνομολογιστικά (C.M)). Για μια ερμηνεία παραλόγου αυτού του κειμένου βλ. και το πρώτο κεφάλαιο στο Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, (συνομολογιστικά (A)), με τον τίτλο «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral». Η ηθική του διαλόγου αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στη διακρίση μεταξύ εθικού και ηθικού (*ethisch/ethikal/éthique* και *moralisch/moral*), που συνδέεται, χωρίς βέβαια να ταυτίζεται, με την ερμηνεία διακριση μεταξύ προσηγγιστικών «συνομιλικών ηθών» και εφαρμογής «ρηθιστικής» (*Sittlichkeit*

είναι προφανής η οφειλή της ηθικής του διαλόγου στην κωντανή σκέψη. Όμως ο Χαμπτεργιάς δεν πιστεύει πως είναι πλέον δυνατή κάποια γνωσιοθεωρητική θεμελίωση ισχυρότερη με εκείνη της πρακτικής φιλοσοφίας του Καντ, που θα βασιζόταν στην υπερβατολογική στήλη του ορθού λόγου. Την κατηγορητική προστάτη αντικαθιστά πλέον η χαμπτεργιαστική αρχή του διαλόγου «Δ»: «Αξίωση εγκυρότητας προτύπων να προβάλουν μόνο εκείνες οι κανονιστικές αρχές με τις οποίες όλοι οι ενδιαφερόμενοι, ως μέληχοντες σε έναν πρακτικό διάλογο, θα μπορούσαν να συμφωνήσουν».⁵ Η αρχή αυτή συμπληρώνεται από την

και *Moralität*). (Για την απόδοση του «ethisch» στα ελληνικά κείμενα χρησιμοποιούμαι από «ηθικοποιητικός», ο οποίος όμως κατά τη γνώμη μου μπορεί να προκληθεί σε σοβαρές παρενοχλήσεις.) Η εθική προβληματική αναφέρεται σε γενικότερα αξιολογικά ζητήματα σχετικά με το πώς θα πρέπει να ζει κανείς, και αποδίδει σμφή προτερότητα στην έννοια του «αγαθού» απέναντι σε εκείνη του καλού, ενώ η ηθική σφητήρη επικεντρώνεται σε ερωτήματα για την επιλογή «κανονιστικών αρχών» (*Normen*) για τη ρύθμιση της πράξης και αποδίδονται συντελέματα προσηγγιστικά στην έννοια του «ορθού», ακόμη και αν είναι ανεπιβεβαιωτή η συσχέτιση με κάποια αντίληψη του καλού αυτού. [Ποτεται ότι ο όρος «Normen», είναι ορθότερο να αποδίδεται ως «κανονιστικές αρχές» και όχι ως «κανόνες», όπως γίνεται στις περισσότερες μεταφράσεις έργων του Χαμπτεργιάς στα ελληνικά, εφόσον σημαίνει γενικές αρχές μετά των οποίων συνιούνται και δικαιολογούνται οι διάφοροι συγκεκριμένοι ηθικοί κανόνες. Όστόσο, θα μπορούσε κανείς να χρησιμοποιήσει πιο ελεύθερα και, το «καλόνες», υπονοώντας και τις κανονιστικές αρχές, για παράδειγμα, οι αρετικές διάταξεις, χρησιμοποιείται συχνά ο όρος *μορτές* ή *πυκνές* (*thick*), ενώ, αντίθετα, για τις ηθικές ο όρος *αρτές* ή *ψιλές* (*thin*). Οι διακρίσεις αυτές παίζουν κυριώδες ρόλο και στη συνολική, διαφορετική κριτική στη νεότερη ηθική φιλοσοφία από τον Μπεργμπερτ Βυλδαντις, την επισημοποιημένη του οποίου λαμβάνει σοβαρά υπόψη του ο Χαμπτεργιάς (CCM, σ. 339-344). H.J. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985. Όπως θα δοίμε και: στη συνέχεια, η χαμπτεργιαστική μεταφυσική προστήρηση καθορίζεται ουσιαστικά από τον τρόπο που αναδεικνύεται το ηθικό προς το φυσικό συναγείο και κυρίως από τον τρόπο που υποδημιχεί τη σμφηγή της εθικής διάταξης στον κυρίως ηθικό πημδημιγατισμό. [βλβλ. του πύου, ΧΝΑ, σ. 199-210.

⁵ CCM, σ. 347. [βλβλ. και την κριτική διαπορευτική διατύπωση, «Εργασίες είναι μόνο εκείνες οι πημεικάτες κανονιστικές αρχές με τις οποίες όλοι οι ενδιαφερόμενοι ως μέληχοντες σε διάλογο διαλόγου θα μπορούσαν να συμφωνήσουν», στη Jürgen Habermas, *Recht und Geltung: Beiträge zur Diskursethik des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, 138. [Το προσηγγιστικό και το *moralischen Rechtsstaates*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, 138. [Το προσηγγιστικό και το *λογόν*, *Dialog* στη διαλογική θεαρία του διαλόγου και του θρησκειακού χώρου διακρίσει, μεταφ. Θεόδωρος Λορεσσάνος, *Neu Sinnver-A.A. Αθήνα*, Αθήνα 1996, σ. 167.] [βλβλ. του πύου, ΧΝΑ, σ. 220-226.

παρουσίαση των κυριότερων από τις θέσεις που συγκαταλούν το μεταφυσικό πλαίσιο της χαίμπερμασιανής σκέψης μπορεί να αποτελεστεί την αφορητή και για τη διατύπωση περατήτρω καίμων ερωτημάτων σχετικά με την πληρότητα, τη συνοχή και τη λειτουργικότητα του προσεγγίμενου κανονιστικού πλαισίου.² Κάθε προσπάθεια συγκριτικής αποτίμησης της ηθικής του διαλόγου, καθώς και των παρόμοιων ενυδαλατικών προσεγγίσεων και των αντιπαρατεθείμενων, νεοαριστοτελικών μορφών ηθικής φιλοσοφίας της εποχής μας προυποθέτει μια πρώτη απόκτηση σε αυτά τα ερωτήματα.

II. Όπως γίνεται σαφές από την εξέλιξη του συγκαταλόγου του, ο Χάιμπερμας θέλει να υποστηρίξει μια γνωσιοκρατική ηθική. Παρουσιάζει τη γνωσιοκρατική του αντιμετώπιση ως ισχυρότερη από την ασθενή γνωσιοκρατία, η οποία θεωρεί ότι χαρακτηρίζεται και αντιληψίμως νεοαριστοτελικής ή βιολογοσοσιαλικής έμπνευσης, που αποδίδουν ουσιαστικά εμυστημικό καθέστως στις αξιολογήσεις μας, αφού δεν τις ανέχονται στην έκφραση καθαρά υποκειμενικών συναισθημάτων, προτιμήσεων ή απορροήσεων. Κατά τον Χάιμπερμας, αυτές οι αντιληψίμες δύνουν εμφραση στην «αξιολογική αυτοκατανόηση προσώπων ή ομάδων» που διαθέτει σημαντικά βαθμιά αντικειμενικότητα, εφόσον είναι όντως γυζωμένη σε κοινές πρακτικές και μορφές ζωής. Οστόσο, ο προσανατολισμός τον οποία υπαγορεύουν είναι εθικός και έτσι δεν μπορεί να διεκδικήσει την αντικειμενική εγκυρότητα της γνήσιας ηθικής σκοπιότητας που υποδεικνύει συγκεκριμένες κανονιστικές αρχές και καθήκοντα.³

² Σχετικά με τον κυρίαρχο ρόλο της μεταφυσικής διάστασης στην ηθική του διαλόγου και τη στενή σχέση της με το κοινωνιακό επίπεδο βλ. Παύλος Σούφλας, «Φιλοσοφία και δημοκρατία: Ο ρόλος του πολιτικού στους Kant και Habermas», *Ιστοπολιτεία* 4 (2000), σ. 29-97.

³ Βλ. Jürgen Habermas, «On the Cognitive Content of Morality», *Proceedings of the Aristotelian Society* 96 (1996), σ. 335-358, 337-344 (συνομωτογραφικά CCM). Για μια εκτενέστερη παραλλαγή αυτού του κειμένου βλ. και το πρώτο κεφάλαιο στο Jürgen Habermas, *Die Ethikziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998. (συνομωτογραφικά EA), με τον τίτλο «Eine generelle politische Betrachtung zum politischen Gehalt der Moral». Η ηθική του διαλόγου αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στη διάκριση μεταξύ εθνικού και ηθικού (ethisch/ethisch/ethisch και moralisch/moral), που συνδέεται, χωρίς βέβαια να ταυτίζεται, με την ενδεσμένη διακωπή μεταξύ περιημετικών «κοινωνικών ηθών» και αφορημένης «ηθικότητας» (Sittlichkeit/

Eine προφανής η σφαιρική της ηθικής του διαλόγου στην κοινωνική σκέψη. Όμως ο Χάιμπερμας δεν πιστεύει πως είναι πλέον δυνατή κάποια γνωσιοκρατική θεμελίωση ισοδυναμική με εκείνη της πρακτικής φιλοσοφίας του Kant, που θα βασιζόταν στην υπερβατολογική στήλη του ορθού λόγου. Την κατηγορητική προσοχή αντανακλώντας πλέον η χαίμπερμασιανή αρχή του διαλόγου «Δ»: «Αξίωση εγκυρότητας μπουρών να προβάλουν μόνο εκείνες οι κανονιστικές αρχές με τις οποίες όλοι οι ενδιαφερόμενοι, ως μετέχοντες σε έναν πρακτικό διάλογο, θα μπορούσαν να συμφωνήσουν»⁴. Η αρχή αυτή συμπληρώνεται από την

και Moralität). (Για την απόδοση του «ethisch» στα ελληνικά κάποιοι χρησιμοποιούν τον όρο «ηθικοπρακτικός», ο οποίος όμως κατά τη γνώμη μου μπορεί να προκαλέσει σοβαρές παρενοήσεις.) Η εθνική προβληματική ανέφεραται σε γενικότερα αξιολογικά ζητήματα σχετικά με το πώς θα 'πρέπει να ζει κανείς, και αποδίδει σαφή προεραδότητα στην έννοια του «αρθού» απέναντι σε εκείνη του «αρθού», ενώ η ηθική συζήτηση επικεντρώνεται σε ερωτήματα για την επιλογή «κανονιστικών αρχών» (Normen) για τη ρύθμιση της πράξης και υπαγορεύεται συνεπώς προεραδωτικότητα στην έννοια του «αρθού», ακόμη και αν είναι αναπόφευκτη η σύγκριση με κάποια αντίληψη του κοινού αρθού. Πιστεύω ότι ο όρος «Normen», είναι σφαιρότερο να αποδίδεται ως «κανονιστικές αρχές» και όχι ως «κανόνες», όπως γίνεται στις περισσότερες μεταφράσεις έργων του Χάιμπερμας στα ελληνικά, εφόσον σημαίνει γενικές αρχές μέσω των οποίων συνιστούνται και δικαιολογούνται οι διάφοροι συγκεκριμένοι ηθικοί κανόνες. Οστόσο, ένα μνημονικό κανείς να χρησιμοποιήσει πιο ελεύθερα και το «κανόνες», υποσημειώνοντας και τις κανονιστικές αρχές.] Για τις εθνικές κατηγόριες και για τα χαρακτηριστικά στα οποία παραπέμπουν, όπως για παράδειγμα, οι ασφαλιστικές ιδιότητες, χρησιμοποιείται συχνά ο όρος μεστής ή πυκνός (thick), ενώ, αντίθετα, για τις ηθικές ο όρος ισχνός ή ψαλές (thin). Οι διακρίσεις αυτές ποίχουν κεντρικό ρόλο και στη συνολική, διαδοχική κριτική στη δεύτερη ηθική φιλοσοφία από τον Μπέρναρντ Ουίλλιαμς, την επισημειολογία του οποίου λαμβάνει σοβαρά υπόψη του ο Χάιμπερμας (CCM σ. 339-344). Βλ. Bernard Williams, *Shame and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985. Όπως θα δοίμε και στη συνέχεια, η χαίμπερμασιανή μεταφυσική προσέγγιση κολοβύεται ουσιαστικά από τον τρόπο που αντιδραστεύεται το ηθικό προς το εθνικό στοιχείο και κυρίως από τον τρόπο που υποβαθμίζεται τη συμβολή της εθνικής διάστασης στον κοινώς ηθικό προβληματισμό. Πηβλ. πιο πάνω, ΧΝΑ, σ. 199-210.

⁴ CCM σ. 347. Πηβλ. και την κάπως διαφορετική διατύπωση, «Eynwales είναι μόνο εκείνες οι πρακτικές κανονιστικές αρχές με τις οποίες όλοι οι ενδιαφερόμενοι ως μετέχοντες σε έναν διάλογο θα μπορούσαν να συμφωνήσουν», στο Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskursethik des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, 138. [Το περιεχόμενο και το ισχνό: Συμβολή στη διαλογική θεολογία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους. Ρικαίο, ππο πάνω, ΧΝΑ, σ. 220-228.

αρχή της καθολικότητας «Κ», η οποία αρχικά παφουσιάζεται ως μια υπόθεση στην οποία οδηγούμαστε αναγκαστικά: «Η γλώση είναι μια κοινωνιακή αρχή όταν οι προβλεπόμενες συνέπειες και οι παρενέργειες από τη συμμόρφωση με αυτήν για τα συμφέροντα και τους αξιακούς προσανατολισμούς κάθε ατόμου θα μπορούσαν να γίνουν αποδεκτές από όλους τους ενδιαφερομένους»⁵.

Κατά τον Χάμπερμας, η ιδέα της δικαιολόγησης στην ηθική του διαλόγου υπονοεί ότι «η βασική αρχή "Κ" μπορεί να παραχθεί από το υπόδητο περιεχόμενο των καθολικών προϋποθέσεων της επιχειρηματολογίας σε σύζευξη με την αντίληψη της κανονιστικής δικαιολόγησης εν γένει, όπως εκφράζεται με τη "Δ"»⁶. Σε κάθε περίπτωση, υποθέεται μια «διαδικασιακή» ερημότητα της ηθικής πρακτικής, που μας δίνει τη δυνατότητα να «διατηρούμε το γλωσσικό περιεχόμενο της ηθικότητας ακόγη και υπό τις συνθήκες του σύγχρονου πολυαυταλίου των κομμοθεσιών». Και εδώ πρέπει να αναρωτηθούμε κατά πόσον η διαδικασιακή αυτή ερημότητα επιβάλλει εξαστάς μια υποβλαδικά περιουσιακή αντιπραδικτική τοποθέτηση με ανεπιθύμητες υποδωλώσεις, αλλά και κατά πόσον είναι βιώσιμες και φιλοσοφικά

⁵ CCM, σ. 351. Παρά και τη διατύπωση, «έχουρη είναι κάθε κοινωνιακή αρχή εφόσον όλα οι επιρεαζόμενοι μπορούν να δεχτούν τις συνέπειες και τις παρενέργειες που μπορεί να έχει για τα συμφέροντά τους η γλώση συμμόρφωση με αυτήν», που αναντί στον Jürgen Habermas, *Moral Governance and Communicative Action*, μτφρ. C. Lenhardt, S.W. Nicholsen, The MIT Press, Cambridge Mass. 1990, σ. 65. Πρόκειται για την οργική μετάφραση του *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Substanz, Frankfurt 1983, στην οποία και παρατίθεται η εφημερή χρησιμότητα από τους μετασχηματισμούς από τους φιλοσόφους του ασκούν κριτική στον Χάμπερμας και θα αναφερθούν στη συνέχεια της συζήτησής μας. Παρά, πιο πάνω, ΧΝΑ, π. 161-185.

⁶ CCM, σ. 351. Όταν παρατηρεί ο Τζόου Κίτρεν, ο οποίος αναδίδει προσεκτικά τη σχέση των δύο αρχών, η προσωπότητα της «Κ» δεν είναι μεγαλύτερη από εκείνη της «Δ», παρ' όλα που ο Χάμπερμας προσπαθεί να τη σπείρει με ένα είδος υπερόβου-τυλοικού επιχειρηματός σύμψαφα με το συμπέρασμα του οποίου η «Κ» καταδεικνύει ανεργιακές συνέχειες επικωνωνίας κάθε επιχειρηματολογικό λόγου και η φωνήση της οδηγεί σε «επιχειρηματική ανύπαση». Βλ. Gary Kitchen, «On Habermas' Moral Cognitivism», *Proceedings of the Aristotelian Society* 97 (1997), σ. 317-324, 321-324. Και η δικαιολόγηση της ιδέας της θεμελιώσής αρχής «Δ» φανίνεται ανεπαρκής. Βλ. και πιο πάνω, σελ. 32.

⁷ CCM, σ. 347. Χρησιμοποιώ το «διαδικασιακά» για την απόδοση του «procedural», και το «διαδικαστικός» για την απόδοση του «procedural».

πρωτοκότερες εναλλακτικές προσεγγίσεις με ουσιωδέστερες οντολογικές διαμερίσεις.

Είναι γεγονός ότι ο Χάμπερμας θεωρεί παρωχημένη, αλλά και απελευθερη, κάθε αναλήψη οντολογικού ερειματός της ηθικής διάστασης. Ούτως ή άλλως, πιστεύει ότι η εξέλιξη της φιλοσοφίας μετά τον Χέγκελ και μέγχο και τη γλωσσική στροφή των Φρέγκε και Πιερς σηματοδοτεί τη μετάβαση σε μια μεταεπιστημολογία εποχή.⁸ Λιδικότερα, αναπτύσσοντας την ηθικολογική του επιχειρηματολογία, φανερώνεται να προσπαθεί να αποφύγει την αναλήψη ουσιωδών μεταφυσικών ερευσιμάτων των προκελιών του, και μάλλον να αποδέχεται και την «ανο-υπερβατολογικοποίηση» του πρακτικού λόγου και των δρώντων υποκειμένων που υπόκεινται στις επιταγές του.⁹

⁸ Παρά και Jürgen Habermas, *Das Nachmetaphysische Denken. Philosophische Aufsätze*, Substanz, Frankfurt 1988. Βλ. πιο πάνω, ΧΝΑ, σ. 41-47. Για μια συνοπτική παρουσίαση και μια πρώτη κριτική των σχετικών επιχειρημάτων του Χάμπερμας βλ. Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris 2004, σ. 64-93, κ.κ. Αλλά να σημειωθεί πως η γλωσσική αντιμετώπιση της προγενέστερης μεταφυσικής από τον Καντ οδηγεί σύγχρονους φιλοσόφους που εγγράφονται στην κανονική τάξη στην απόδοση του χαρακτηρισμού «μεταεπιστημολογική φιλοσοφία» στη σχέση του λόγου του συγγραφέα της *Κριτικής του πρακτικού λόγου*. Βλ. σχετικά Alain Renaut, «Préface contemporaine du kantisme», στο F. Duschelmann, G. Lathuère, C. Piché (επιμ.), *Kant actual. Hommage à Pierre Lalande*, Delarivière/Paris/Montréal, 2000, σ. 31-50, 38. Παρά, και Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, Paris 1997. Βλ. και πιο κάτω (IV-D) για την κριτική της αντιπραδικτικής μεταφυσικής του Ρε-νώ από τον Τσαόλς Λάμπερ (Lambert).

⁹ Βλ. μεταξύ άλλων την ανάληψη των «ρόλων στο υπερεπιμεταφυσικοποίηση» από την εποχή του Χέγκελ ως τις μέρες μας στο τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου του Χάμπερμας, *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Substanz, 1996, σ. 186-229 –συνοτομολογικά WR– και το πιο πρόσφατο δοκίμιο του *Kommunikatives Handeln und dezentralisierte Vernunft*, Reclam Stuttgart, 2001, και σε οργική μετάφραση, «From Kant's "Ideas" of Pure Reason to the "Idealizing" Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the "Dezentralized" "Use of Reason"», στο William Rehg και James Bohman (επιμ.), *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2001, σ. 11-40. Ο κανονικός προσημασιός του Χάμπερμας διατηρούνται μέσα από την απομνημόσυνη οργική και την κριτική αντιμετώπιση με τις τονοθέσεις φιλοσόφων όπως ο Ντόναλντ Ντιβόσον, ο Χάουαρντ Λάβλεντ, ο Πιερ-Ρόουρ και ο Ρυμπερτ Μαρξόου. Στην προσωπική αυτής της «ανο-υπερβατολογικοποίησης» εντάσσεται τελικά και η κριτική του στη «μονολογική-κεντροπική» αναλήψη του κανονικού λόγου, επιδίωξη της οποίας αντι

Επισημάνουμε πιο πάνω τη γνωσιοκρατική στόχευση του χαμπσέριανου εργασιολόγου. Η στόχευση αυτή κανονικά θα συνεπαγόταν την απόδοση των αξιολογιών στις ηθικά σημαντικές αποφάσεις μας. Το πρόβλημα όμως είναι πώς θα έπρεπε να εμμελίσουμε την έννοια της αξιολογίας την οποία χρησιμοποιούμε στο πλαίσιο των πρακτικών μας συζητήσεων και αν δικαιολογώστε πρόκειται να μιλάμε για αξιόθετα. Ηκεινόν βέβαια που μας ενδιαφέρει σε τελευταία ανάλυση είναι το περιεχόμενο της ηθικοπολιτικής γνώσης στην οποία αποβλέπουμε. Ο Χαμπσέριανος συνειδητοποιεί την ανάγκη να εξηγήσει πώς αντιλαμβάνεται το αντικείμενο αυτής της γνώσης και τη σχέση του με τα υπακείμενα που εμπλέκονται στους ηθικοπολιτικούς διαλόγους. Ο αντιθεωρητικός προσδιορισμός της τοποθέτησής του σε αυτό το ζήτημα μπορεί ίσως να χαρακτηρισθεί συνέπεια της γενικότερης μεταμεταφυσικής του προσέγγισης. Διότι, εφόσον υιοθετεί κανείς μια ευρύτερη αντίληψη της μεταφυσικής ως συνολικής θέασης της πραγματικότητας, η οποία διατηρεί τη νομιμότητα και τη χρησιμότητά της, μάλλον θα ήταν ορθότερο να εκλάβει τη συγκεκριμένη τοποθέτηση ως μια μεταφυσική θέση και να την κρίνει ως τέτοια.¹⁰

Χρειάζεται στην προσέγγιση του Τζων Ρουλς. Για την ειδική αντιμετώπιση των Χάμπσέριανος και Ρουλς, παρατίθεται στις συζητήσεις τους, στις οποίες θα επανέλθουμε, βλ. Jürgen Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism», *The Journal of Philosophy* 92 (1995), σ. 109-131, John Rawls, «Reply to Habermas», στο ίδιο, σ. 132-180, και την αντανάκλαση του Χάμπσέριανος, «"Verminung" versus "Wahr" oder Die Moral der Weltbürger», στο *EA*, σ. 95-27, Βλ. και Charles Larmore, «The Moral Basis of Political Liberalism», *The Journal of Philosophy* 96 (1999), σ. 599-625, και Σαδρόνας, *ό.π.*

¹⁰ Και σε αυτό το σημείο είναι ενδιαφέροντα η αναλογία με τις απόψεις του Ρουλς και του Ρουσσώφ Ντρουόσκιν. Από τους λόγους τους τίτλους άρθρων του Ρουλς, όπως το «The Independence of Moral Theory» (1975) και το «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» (1985) (αυθεντικοποιημένα στο John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman (επιμ.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., σ. 206-302 και 388-414), δηλώνεται η διάθεση του να απορρίψει την οριοθετούσα πνευματική της θεολογία του της δικαιοσύνης με μεταφυσικούς ισχυρισμούς και η αντιστοιχιστική του από απεικονιστικές θρησκευτικές θεωρήσεις, που επιβάλλεται από την αυθεντική θεολογία ορισμός του απέναντι σε συγκεκριμένες αντιλήψεις του αρχαίου. Διότι, η επιρροή του της κανονικής εκείνης ορθόδοξης αναμνηστικής την αντιθεωρητική κατεύθυνση της προσέγγισής του. Έτσι, η κανονική κατασκευαστικότητα την οποία επισημαίνει αντιδραστηλίζεται προς θεολογικές, εννοιαστικές με-τροπικές επιλογές. Βλ. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory» (1980)

[348]

Στην πιο πρόσφατη, συντηρητική παρουσίαση των απόψεών του για το πρόβλημα της αξιολογίας, με αφορμή τη συζήτηση με μια ομάδα Γαλλών φιλοσόφων, ο Χαμπσέριανος υπογραμμίζει ότι στο χώρο της ηθικής προσπαθώστε πάντα να υποστηρίξετε μια μορφή «γνωσιοκρατίας χωρίς θεολογισμό».¹¹ Στο κείμενο αυτό, στο οποίο επαναλαμβάνεται και επεξεργάζεται περαιτέρω τα βασικά σημεία της επιχειρηματολογίας που είχε αναπτύξει εκτενώς σε προηγούμενες εργασίες,¹² ανα-

(αναδημοσιεύεται στη συλλογή άρθρων του *Collected Papers*, *ό.π.*, σ. 303-338). Πηγή και πιο κάτω, σημ. 13. [Επιλέγω την αρχική διαθεδομένη απόδοση του όρου «constructivism», ως «κατασκευαστικότητα», ενώ θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε το απόλυτο «κατασκευαστικότητα».] Ο Ντρουόσκιν υποστηρίζει μια μορφή ισχυρής γνωσιοκρατίας και αντικειμενισμού, στην οποία πιστεύει ότι οδηγούν οι ηθικές συζητήσεις στο κανονιστικό επίπεδο, απορρίπτοντας τη χρησιμότητα, αλλά και τη δυνατότητα βαθύτερης μετρητικής στήριξης. Βλ. Ronald Dworkin, «Objectivity and Truth: Part II: Better Beliefs», *Philosophy and Public Affairs* 25 (1996), σ. 87-139 [«Αντικειμενικότητα και αξιόθετα: Κανόνες να το πιστεύετε», μτφρ. Νέκταρα Κωνσταντοπούλου, σημ. Νίκος Δημακόπουλος, *Γεωμετρία* 1 (1997), σ. 15-92.] Για μια πρώτη εκτίμησή της επιχειρηματολογίας του Ντρουόσκιν βλ. Σαδρόνας *Βιβλιοθήκη*, «Ηθικές μετρήσεις και μεταφυσικός πραγματισμός», *Ιστορική* 3 (1999), σ. 61-93. Για τους Ρουλς και Χάμπσέριανος, βλ. και το εδάφιο άρθρο του Σαδρόνα, *ό.π.*, στα συμπληρωματικά του ονόμου θα σταθούμε στη συνέχεια της ανάλυσής μας. Βέβαια, πέρα από προσεγγίσεις που ίσως προκλύδονται από την αμφισβησία του όρου «μεταφυσικός», από τους περιθωριακούς ορατικούς μέγχο τον Διακριστιανό, παραμένει ανοιχτό το ζήτημα της δυνατότητας «ηθικοκρατικής» αποφυγής κάθε συνολικής θέασης της πραγματικότητας, συνεπαγόμενης θετικές ή αρνητικές οντολογικές θέσεις, όσον αφορά την ύπαρξη οριστών και ιδιοτήτων. [Ο όρος «ηθικοκρατικός» εδώ δεν έχει θεολογικό νόημα, αλλά δηλώνει την παραίτηση από την αναζήτηση οριοθετούσας ουστηματικής φιλοσοφικής θεολογίας.] Πηγή: Νελί, *ό.π.*, και πιο κάτω, την αναφορά μας στις απόψεις του Πάνου-επτα. Patrick Savitani, *Le régime de la discussion et la question de la vérité*, μτφρ. Μπεργιάς αναρτάει σε εφαρμογές των Αλμυράν Μπουαλιέ [Bouvier], *Ανάμνηση* [Boyer]. Από τον Ντράζαντν [Desjardins], *Παρκά Εγγέλ* [Engel], *Ανάμνηση* και *Τιτλικά Σαβιάντν* [Saviani]. Για τις τελευταίες γνωσιοθεωρητικές τοποθετήσεις του Χάμπσέριανος βλ. και Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

¹² Η σημαντικότερη ίσως από αυτές τις εργασίες, στην οποία παρουσιάζει η ανάλυσή μας, έχει το χαρακτηριστικό τίτλο «Ορθότητα και αξιόθετα: Το νόημα της δεοντολογικής εφαρμογής των ηθικών κρίσεων» και των κανονιστικών αξιών». Βλ. Jürgen Habermas, «Richtigkeit versus Wahrheit: Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), αυθεντικοποιημένο, ως ένα κεφάλαιο του *WR*, σ. 271-318.

[349]

γνωρίζει μητά τον κατασκευασιοκρατικό χαρακτήρα της θεολογίας του.¹² Πρόκειται για τον πυρήνα της μεταρρυθμής του σύλληψης την οποία ενδιαιεφούμαστε να απυτυμήσουμε.

III. Αν ο ρηθικός ρεαλισμός εκλήρηθεί κυρίως ως μια οντολογική θέση του αφραά την ύπαρξη ρηθικών γεγονότων ή ιδιοτήτων προσώπων, πυξέων ή καταστάσεων πραγμάτων, κατανοεί κανείς εύκολα τις σοβαρές αντιρρήσεις φιλοσόφων κωντανής έμπνευσης όπως ο Χάιμπερμας (αλλά και ο Ρουλς και ο Ρενώ). Για να μιλήσουμε ακριβέστερα, η όλη μεταρρυθική θεώρηση του ρηθικού ρεαλισμού (P) είναι δυνατων να περιγραφεί μέσα από ένα σύνολο στενά συνδεόμενων θέσεων, οι οποίες περιλαμβάνουν και την επίμοαχη οντολογική δέσμευση, και θα μπορούσαν να διατυπωθούν ως εξής:

- (1) Οι ρηθικές κρίσεις μπορούν να είναι κυριολεκτικά αληθείς ή ψευθείς.
- (2) Ορισμένες ρηθικές κρίσεις είναι κυριολεκτικά αληθείς.
- (3) Υπάρχει μια ανεξάρτητη πραγματικότητα βάσει της οποίας οι ρηθικές κρίσεις είναι αληθείς.
- (4) Μπορούμε να γνωρίσουμε και πράγματι γνωρίζουμε την αλήθεια ορισμένων ρηθικών κρίσεων.¹³

¹² ΕΙΟΥ, σ. 75. Για τη χαυτερέμια αυτή κατασκευασιοκρατία ως μια μορφή αντιρρεαλισμού, βλ. Christopher McMahon, «Discourse and Morality», *Ethics* 110 (2000), σ. 514-536. Ο Μουχάν (σ. 518-519) συνδέει τη μεταρρυθική αυτή τοποθέτηση του Χάιμπερμας με την αντίληψη του Τζορτζ Πιερς [Peirce] για την αλήθεια ως εκείνο στο οποίο θα συμφωνήσαμε στο τέλος της γνωστικής μας ήτησης, και παρατηρεί ότι η κατασκευασιοκρατική προσέγγιση του ανατρέπει ο Ρουλς στο *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 [Πολιτικές φιλελευθερωτικές].

Μπορο. Σπυρος Μαρκέτος, Μετάμια, Αθήνα 2000] είναι συμβατή και με ρεαλιστικές αρχές, εντασόμενες στο πλαίσιο κάποιος πνευματικής φιλοσοφίας ανδρικής, ως προς την οποία ο πολιτικός του φιλελευθερισμός επιθυμεί να τοποθετείται ουδέτερος.

¹³ Βλ. Geoffrey Thomas, *An Introduction to Ethics: Five Central Problems of Moral Judgment*, London, Duckworth, 1993, *Stelios Vinielakis, La robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes: Editions Jacqueline Chambon, 1996, σ. 82 [Η πραγματικότητα της ηθικής]. Μπορο. Έρεξια Μπουκχ, *Leader Books*, Αθήνα, υπό έκδοση], όπου επιμελείται διεξοδική παρουσίαση διαφόρων «οργικών» και μορφών ρηθικού ρεαλισμού. Υπάρχουν βέβαια διαφορετικές επιμηνές της έννοιας του ρεαλισμού που καθορίζουν και την αντίληψη της «ανεξαρτησίας της πραγματικότητας» για την οποία

Δε χρωξέεται λειπομεικής ανάμηση για να εντοπιστούν τα στοιχεία εκείνα που διαφοροποιούν τη χαυτερέμιασση γνώσιοκρατία από τον ρηθικό ρεαλισμό. Κατ' αρχάς, ο Χάιμπερμας δεν μπορεί να προσυπογράψει τις προτάσεις (1), (2) και (4) που μιλούν για (κυριολεκτική) αλήθεια, εφόσον αυτός θα αναγνωρίσει την ύπαρξη μόνο κάποιου αναλόγου της αλήθειας, και απορρίπτει υτωούηροτε την (3), έτσι ώστε να αποφυέει οτωαούηροτε ρεαλιστική μεταρρυθική τοποθέτηση στο πεδίο της ηθικής. Ο κωντανός πραγματισμός του υτωορνού βέβαια τη σαφή αναγνώρηση της ανεξάρτητης πραγματικότητας του φυσικού κόσμου, και μάλιστα, ο Χάιμπερμας, παίρνοντας αποστάσεις από τις νεοπραγματιστικές απόψεις του Ριτσαρντ Ρόρτν, αναθέμει την πλαιώηρη υποθέτηση κάποιος επιστημικής αντίληψης της αλήθειας, που θα την τούηξε με την «εγγυημένη βεβαιωμικήότητα»¹⁴ ή με την «ιδανική δικαιολογημότητα». Αναγνωρίζει πως η αλήθεια για την αντικειμενική πραγματικότητα μπορεί να υπερβάνει οτωοούηροτε πλαίσιο ιδανικής δικαιολογησης ή οτωούηης, παρ' όλο που η δυνατότητα δικαιολογησης συνδέεται εσωτερικά με την κατάδειξη της

κάνα λόγο η (3). Ο ρεαλισμός ως καθαυτό οντολογική θέση αναφερόμενη στην ύπαρξη και στην υφή οντοτήτων και υιωτήτων μπορεί να αντιδιαστέλλεται προς τον δεικλασμό (εξάρτηση) τους από το νοο του υτωκειμένου, πνευματική υιωσασή τουξ], αλλά και προς τον ρεαλισμό (υτωπαρξία των επίμοαχων οντοτήτων και υιωτήτων), ενώ ως κατ' αρχήν οτωαολογική θέση, σέμφωνα με την ανάμηση του Μάικλ Ντιάμμετ [Diammett], δηλώνει την εφεμωσμοότητα της αρχής της δεικλής σε κάποια ομάδα προς τον αντικειμενικό. Διότα, εδώ θα υρημωποούμε τον όρο «αντιρρεαλισμός» με εφεμότερη ημιασία για να περιγράψουμε κάθε αντιρρεαλιστική προς ρεαλιστικές απόψεις. Για τα χριτήρια της διάφασης μεταξύ ρεαλισμού και αντιρρεαλισμού, πέρα από τη δυνατότητα της αλήθειας να υπερβάνει τη δυνατή μορφορία γι' αυτήν, βλ. πιο κάτω, σπμ. 16.

¹⁴ Ο Ρόρτν υπεροσπάρξεται την αντίληψη της αλήθειας ως «εγγυημένης βεβαιωμικήότητας» («warranted assertibility»), προτεινότας ποξολογές των πραγματιστών θέσφσεων των Ουόλκερ Τζέημς [James] και Ίζαν Ντιούη [Dewey]. Για μια κριτική της έννοιας της εγγυημένης βεβαιωμικήότητας που υρημωποούεται οτω πλαίσιο διάφασης αντιρρεαλιστικών και ερωληθεωυμικωτικών προσέγγυσεων, όπως εκείνης του Μάικλ Ντιάμμετ, αλλά και της «ιδανικής ορθολογικής αποδειμότητας» («ideal rational acceptability»), που αναγεται στον Πιερς, και είχε υτωοσπάρξεί από τον Πάτωκω κατά την επεξέμηση της θέμης του του «ερωτησικού ρεαλισμού» τη δεκαετία του '80, βλ. Pascal Engel, *Η αλήθεια*, Μπορο. Στέλιος Βαββιάδης, Scripta, Αθήνα 2000, σ. 49-57, και στην επανέμηση αγγλική έκδοση, Truth, Acumen, Chesham 2002, σ. 29-37.

αλήθειας και την αναζήτηση της γλώσης.¹⁶ Ωστόσο, επιμένει πως κάτι τέτοιο δεν μπορεί να γίνει δεκτό όσον αφορά την ηθικοπολιτική διάσταση. Είναι πεπεισμένος ότι για την ηθική οφείδουμε σπουδησουμε να αναφερόμαστε σε κάποια μορφή ιδανικής ορθολογικής αποδεικτικότητας, ή δικαιολογησιμότητας. Τούλξει πάντως ότι χρειάζεται να διεκδικηθεί η καθολοποίηση της εγκυρότητας (ορθό – εσφαλμένο), αντίστοιχη με εκείνην της εγκυρότητας των βεβαιωτικών προτάσεων

¹⁶ Βλ. CCM, σ. 350-351, WR σ. 288-290 κ.κ., FIDY, σ. 70-75. Στο CCM ο Χάμπερμας αναφέρεται στην έννοια της «υπερβεβαιωσιμότητας» («superassertibility»), της μη αναθεωρησιμότητας μιας πρότασης στο φως οποιαδήποτε νέας μετρήσιμης, την οποία εισάγει ο Κρίστιαν Πάιτ (Wright), που όμως και αυτή δεν ταυτίζεται με κάποια ευρύτερη, ακριβή και μημεταδοτική αντιληψη της αλήθειας, και τη συσχετίζει με την αντιληψη του για τη «διαδοχική διασαφήσιμτητα» («discursive redemability»). Η δυνατότητα αυτή «διασαφής» και διατήρησης μετά από τον ορθολογικό διάλογο, πιστεύει πως χαρακτηρίζεται όσους τους επιτυγχάνει εγκυρότητας στους οποίους ανακαταλαμβάνει και την αλήθεια των βεβαιωτικών προτάσεων και την ορθότητα των κανονιστικών ηθικών αρχών. Ο Πάιτ επεξηγείται μια μημεταδοτική, αλλά όχι καθολικά συστασιακή (definitive) προσέγγιση της αλήθειας και προτείνει περιγραφή ανεξάρτητα κριτήρια μεταδοτικής δεξαμενης. Σε αυτά περιλαμβάνονται η στήριξη των κανονιστικών μέσων από τον ορθολογικό τους έλεγχο, η αναγωγή στην καλύτερη εγγύηση με κοινολογικό εύρος, και η τάξη καθόριστου της έκτασης των κατηγορηματικών τα οποία αποτελούν μέρος των προτάσεων δικής ανεπαρκούς και υπερέχουσας στον ορισμό ορισμένων ιδιοτήτων (π.χ. F εόν Α), όπως στο διήγημα του Νάττανου Ευθύφρωνος: «κάτι είναι όμοιο εάν το αγαστόν οι θεοί ή το αγαστόν οι θεοί εάν είναι όμοιο» (10a2-3), όπου η επιλογή του δεύτερου σκέλους του διήγηματος φανερώσει βεβαιωτική στέγη. Έτσι, ο Πάιτ αποφεύγει τα λογικά προβλήματα εμψυγίας της εργασιότητας της ηθικής μιας επιχειρηματολογίας που επιχειρηματίζουν μη γνωσμοκόπτες επιχειρηματίες σαν τον Σάκου Μπάκχουτεν (Blachum) και τον Άλντο Ι. Χάμπαντ (Gibbard), οι οποίοι, ακολουθώντας την παράδοση της αναγνωρισιμότητας, δεν αποδέχονται τιμές αλήθειας στις ηθικές κρίσεις, εφόσον τις θεωρούν έκφραση συνασθημάτων. Βλ. Christian Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1992, Virvadakis, *La robustesse du bien*, σ.π., σ. 86-87, και Engel, *H αλήθεια*, σ.π., σ. 88-93. Πράβ, και την εφαρμογή των κριτηρίων αυτών από τον Πάιτ στο άρθρο του «Truth in Ethics», στο *Dead Looker* (επιμ.), *Truth in Ethics*, Blackwell, Oxford 1998, σ. 1-18. Ο Χάμπερμας επικαλείται την επιχειρηματολογία του Πάιτ στο συγκεκριμένο κείμενο, για να στηρίξει την άποψή του για τη συμβατότητα της ηθικής αντικειμενικότητας με αντικειμενικές τοποθετήσεις, αλλά αποφεύγει να πει ρητά ότι υιοθετεί κάποια αυστηρά κριτήρια της μημεταδοτικής θεώρησης που θα του επέτρεπε, σπειρικά αναδύμενα, να χρησιμοποιηθεί το κριτήριο της αλήθειας και στο χώρο της ηθικής και να μη διατρέξει τον κίνδυνο να επιμιαστεί και τα προβλήματα της ισχύος της γνωσιολογίας. Βλ. WR, σ. 284, σημ. 20.

(αλήθεις – ψευδείς), καθολοποίηση την οποία θεωρεί «ως το μόνο μέσο για να διατηρήσουμε το γλωσσικό παιχνίδι της ηθικής υπό τις συνθήκες της μετα-μεταφυσικής σκέψης».¹⁷

Ο Χάμπερμας επισημαίνει πως «ο πραγματικός λόγος συνιστά ταυτότητα ηθικής γνώσης χωρίς αναπαράσταση».¹⁸ Παράττει πως και κάθε βεβαιωτική συμβατότητα με τον κανονικό πραγματισμό του οφείδει να είναι ένας βεβαιωτικός χωρίς αναπαράσταση.¹⁹ Στην ηθική όμως δεν έχουμε να κάνουμε με περιγραφικές προτάσεις που δηλώνουν γεγονότα, και υπαρκτές καταστάσεις πραγματικών, αλλά με κανονιστικές προτάσεις που «ανταναλώνουν τον υποχρεωτικό χαρακτήρα ορισμένων τρόπων του πρώτου, επιταγών και απαγορεύσεων».²⁰ Οπωσδήποτε, η γνωσιολογική ανεπιμετότητα τους, που κατά τον Χάμπερμας ενσχυθεί από τα πορίσματα βασανολογικών θεωριών γνωστικής ψυχολογίας, όπως του Λόρενς Κόλμπεργκ (Kohlberg) και του Ζαν Πιαζέ (Piaget), επιτρέπει να αποτύχουμε εμπειρτικές αναγωγές του εγκυρού κανονιστικού του χαρακτήρα στη λειτουργία λιγότερο ή περισσότερο υποκειμενικών συνασθημάτων, αναγκαίων για την επιβίωση των ανθρώπινων κοινωνιών. Έτσι, στο χώρο της ηθικής μπορούμε να αναγνωρίσουμε στην αναζήτηση της κανονιστικής ορθότητας μια αξίωση αντικειμενικής εγκυρότητας ανέλογη με εκείνην της αντίθετης της αλήθειας κατά την επιστημονική προσέγγιση της φυσικής πραγματικότητας.²¹ Μάλιστα, η αποδοχή μιας τέτοιας ανεπάρκειας, ή συμμετρίας, μεταξύ των δύο διαφωτιστικών εγκυρότητας διενεχόμενων από την πασαδοσιακή αντιληψη της αλήθειας ως εντιστοιχίας προτάσεων και γεγονότων, με τις ισχύουσες οπτολογικές υποθέσεις, και την ευρεία υιοθέτηση μημεταδοτικών αναλήψεων,²² θα σφάλαμε ωστόσο, αν νομίζαμε ότι η αναλογία αυτή μάς φανερώνει την ύπαρξη μιας ανεξάρτητης ηθικής πραγματικότητας, παρόμοιας με το φυσικό κόσμο που, σύμφωνα με τις βεβαιωτικές μας διασθήσεις,

¹⁷ WR, σ. 318.

¹⁸ FIDY, σ. 75-76.

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 76.

²⁰ WR, σ. 273.

²¹ Στο ίδιο, σ. 279-284. Βλ. πιο πάνω, ΧΝΑ, σ. 175-183.

²² Στο ίδιο, σ. 284. Βλ. πιο πάνω, σημ. 16.

μπορεί να υπερβάλνει τις γνωστικές μας ικανότητες. Οπότε, η κεντρική μεταφυσική θέση του ηθικού ρεαλισμού, εκφραζόμενη κυρίως από την πρόταση (3), μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια «υπερβατολογική ψευδοαθήρηση», ως μια αθέμιτη υποτασσιστοποίηση ηθικών ιδιοτήτων, ορειδήμενη στην παρωσιάνηση μας από την ετιφανεακή γραμματική ομοιότητα των κανονιστικών μας προτάσεων.²⁸ Επιπλέον, πρέπει να προσέξουμε ότι η «οντολογικοποίηση» των ηθικών κατηγοριών μάς επιποδίζει να καταλάβουμε την πραγματική λειτουργία των ορθολογικών διαλόγων που ευαισθητοποιούν αμοιβαία τους συμμετέχοντες σε αυτούς όσον αφορά την κατανοήση των άλλων και του εαυτού τους.²⁹

Συνοψίζοντας την κατασκευαστικοκρατική του θεώρηση της ηθικής διάστασης, ο Χάμπεργμας γράφει:

«Η κανονιστική συνείδηση στην οποία καταλήγουμε υπό συνθήκες ενός ελεύθερου και πρακτικού διαλόγου που συμπεριλαμβάνει όλα τα μέλη μιας κοινωνίας, εγκαθιδρύει μια έγκυρη κανονιστική αρχή (ή επικυρώνει την εγκυρότητά της). Οι έγκυρες αρχές δεν υπάγονται, παρά μόνο με τον τρόπο που καθορίζει το ότι θεωρούνται δευτερευμένως έγκυρες. Η "εγκυρότητα" μιας ηθικής αρχής δείχνει ότι αυτή "αξίζει" να αναγνωριστεί καθολικά λόγω της εκκωτικότητάς της να συνδέει αποκλειστικά δύναμει λόγων, τη βούληση εκείνων στους οποίους απευθύνεται. Ο ηθικός κόσμος τον οποίο ως ηθικά πρόσωπα ορειδούμε να πραγματοποιήσουμε έχει μια κατασκευαστική σημασία. Γι' αυτό η προβολή ενός κοινωνικού κόσμου που δεν αποκλείει κανένα, συγγροημένου από τις κατά διατεταγμένες διαπροσωπικές σχέσεις μεταξύ των ελεύθερων και ίσων μελών του, βασισμένου σε μια αυτοκαθυψύμενη ένωση, μετάφραση του κεντρικού Βασιλείου των σκοπών – μπορεί πρόκλησει να υποκαταστήσει την οντολογική αναφορά σε έναν αντικειμενικό κόσμο».³⁰

²⁸ Στο ίδιο, σ. 317.

²⁹ Στο ίδιο, σ. 236. Η επισημάνση αυτής της δυναμικής παρακείμεται τελικά σε μια από τις ημιαντικειμενικές ενστάσεις κατά του ηθικού ρεαλισμού, που αφορά και την άμεση, εσωτερική σχέση του πρακτικού λόγου με τη βούληση και την κανονότητα του κωδικοποιή. Βλ. σχετικά τη μελέτη του Michael Smith, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford 1994, η οποία εστιάζεται στο πρόβλημα της συμβατότητας αυτού του χαρακτήριστικού με το αίτημα αντικειμενικότητας των ηθικών κρίσεων. Πρβλ. και Vivianakis, ό.π., σ. 128-30 και σποράδην και Στέλιος Βιρβιδάκης, «Συνωστίζματα και κανονιστικοί λόγοι», *Νόηση* 2 (2006), υπό δημοσίευση.

³⁰ *EDQV*, σ. 77-78. Βλ. πιο πάνω, ΧΝΑ, σ. 241-242 κ.ά.

Καλόμιαστε λοιπόν να διαπιστώσουμε, εκτός από την αναλογία, και τη σημαντική διαφορά μεταξύ αλήθειας και ηθικής ορθότητας, η οποία τελικά ανήκει στο γεγονός της συμφωνίας:

«Μια συμφωνία που αφορά τις κοινωνιακές αρχές ή τις πράξεις, εφόσον επιτυγχάνεται υπό ιδανικές συνθήκες διαλόγου, διαφέρει από που δεν έγκυται απλά σε κάποια έγκυρη, μια τέτοια συμφωνία εγγυώνεται την ορθότητα των ηθικών κρίσεων. Η ιδανικά δικαιολογημένη βεβαιωτικότητα είναι ακριβώς αυτό που θέλουμε να πετύχουμε με την ηθική εγκυρότητα. δε σημαίνει απλά ότι τα υπέρ και κατά μιας τέτοιας αξίωσης εγκυρότητας υπό αιμοσίτηση έχουν εξαντληθεί, αλλά ότι υφίξει η ίδια εξολοκλήρου το νόημα της κοινωνιακής ορθότητας ως το γεγονός ότι είναι άξια αναγνώρισης. Αντίθετα με κάποια αξίωση αλήθειας, η οποία υπερβαίνει τη δικαιολόγηση, η ιδανικά δικαιολογημένη βεβαιωτικότητα μιας κοινωνιακής αρχής δεν παραπέμπει πέρα από τα όρια του διαλόγου σε κάτι που θα μπορούσε να "υποβεί" ανεξάρτητα από το καταδεικνυόμενο γεγονός ότι είναι άξιο αναγνώρισης».³¹

Γι' αυτό, κατά του Χάμπεργμας, πρέπει να αναγνωρίσουμε την ουσιώδη «κατασκευαστική» συμβολή της ορθολογικής διαδικασίας του διαλόγου που υπαγορεύει η ηθική σκοπιά και οδηγεί σε συμφωνία ως προς την κανονιστική ορθότητα των ηθικών μας αποφάσεων:

«Γνώ η ορθολογική αποδείξιμότητα απλά δείχνει (*propter se*) την αλήθεια των βεβαιωτικών προτάσεων, συμβάλλει κατασκευαστικά στην εγκυρότητα των ηθικών κανονιστικών αρχών». Οι στιγμές της κατασκευής και της ανακάλυψης διαπλέκονται σε διαφορετικές αναλογίες στην ηθική κατονώση από ότι στη θεωρητική γνώση... Αντί για έναν αντικειμενικό κόσμο που παρουσιάζεται πώς υπάγχει ανεξάρτητα από εμάς, αυτό που δεν εξαρτάται από μας ως προς την απόδοξη ή την απόρριψη του είναι η ηθική σκοπιά. Στην επικοινωνιακή πράξη, η ηθική σκοπιά επιβάλλεται στο νόο μας. Δεν είναι ο κοινωνικός κόσμος ως τέτοιος που δεν εξαρτάται από μας, αλλά η δομή και οι κανόνες μιας

³¹ *WR*, σ. 297. Για μια διαφορετική ανάμνηξη της αναμνησίας μεταξύ κοινωνικών προτάσεων και βεβαιωτικών προτάσεων που περιγράφουν γεγονότα, η οποία όμως επιφέρει την απόδοση στις πρώτες παραματικών, έτσι και μεταφυσικών, τμημών αληθείας, βλ. John Skorupski, «Irrealist Cognitivism», στο Jonathan Dancy (επιμ.), *Normativity*, Blackwell, Oxford 2000, σ. 116-139.

διαδικασίας επιχειρηματολόγιας που θεωρούνται και την παραγωγή και την ανακάλυψη των κανονιστικών αρχών μιας σωστά ρηθιμιμένης κοινωτικής ύπαρξης. Δεν πρέπει να μας διαφεύγει το κατασκευαστικό νόημα της διαμόρφωσης ρηθικών κρίσεων σύμφωνα με το πρότυπο της αυτοθέλησης, αλλά ούτε και να εξαλειφθεί το επιστημολογικό νόημα μιας ρηθικής δικαιολόγησης που επιτυγχάνεται μέσω του διαλόγου.²¹

Οι παραπάνω τοποθετήσεις του Χάμπερμας δεν αφήνουν καμιά αμφιβολία για τον αντιρεαλιστικό προσανατολισμό της ρηθικής του θεωρίας. Ωστόσο καθίστανται σαφή και την πρωτολόγη του στην ουσιαστικά γνωσιοκρατικής εμμετρίας της αξιολογίας αντικειμενικής εγκυρότητας των κανονιστικών αρχών, που του επιτρέπει να αντιστέκεται σε σκεπτικιστικές και σε σχετικιστικές αντιμετωπίσεις της ρηθικής. Το ζήτημα, όπως αφήσαμε να εννοηθεί από την εισαγωγή της παρουσίασής μας, είναι αν η κατασκευαστικοκρατική του αντίληψη επαρκεί για να στηρίξει γενικές ρηθικολογικές αρχές και κατ'επέκταση και συγκεκριμένους κανόνες που θα διαθέτουν, όχι μόνο κάποια ισχύση αντικειμενικότητας, αλλά και ουσιαστικό περιεχόμενο για τη ρύθμιση της πράξης.

IV. Μένει να εξετάσουμε ορισμένες από τις σημειωτικότερες ενστάσεις που έχουν προβληθεί κατά των μεταρρυθμικών θέσεων του Χάμπερμας και που αναφέρονται κυρίως στην αντιρεαλιστική εμμετρία των αρχών της ρηθικής του διαλόγου («Δ» και «Κ»), αλλά και στην εμβέλεια στην αποτελεσματικότητα, και ακόμη και στη λογική συνοχή του όλου φιλοσοφικού του έργου. Οι ενστάσεις αυτές προέρχονται από φιλοσοφούς οι οποίοι υποστηρίζουν διάφορες μορφές ρηθικού βεβαίωτου και συχνά σφερόνται κατά ενός ολόκληρου φιλοσοφικού θεσμού καντιανής προάλευσης, στις περισσότερες περιπτώσεις συμβολαιοκρατικού χαρακτήρα. Σε αυτούς τους φιλοσόφους πωγατωδίζονται και κάποιοι που εκφράζουν, εν μέρει τουλάχιστον, και νεοαριστοτελικές τάσεις. Φυσικά, δεν μπορούμε στο πλαίσιο αυτού του επιμέτρου να αποπειρασθούμε να εξετάσουμε διεξοδικά όλες τις αντιρρήσεις τους και τα επιχειρήματα που αναπτύσσουν. Ωστόσο, μια σύντομη ανάλυση των βασικών σημείων της κριτικής τους μπορεί να

αποτελέσει τη βάση για να καταλήξουμε σε μια πρώτη εκτίμηση του ενδιαφέροντός τους.

A. Θα χρειάζοταν ίσως να ξεκινήσει κανείς από μια γενικότερη θεώρηση των χαρακτηριστικών κάθε ρασιοναλιστικής ρηθικής γνωσιολογίας, για να διαρευτήσει την πεισματικότητα των γνωστικών της αξιώσεων σε σχέση πάντα με τις ρηθικές ή υπόρηθες μεταφυσικές της υποδηλώσεις. Έτσι, ο Κρίστοφερ Πήκοκ [Peacock], ο οποίος προσεγγίζει την υπερρόσηση ενός μεταφυσικού ρηθικού ρασιοναλισμού, παρατηρεί πως το ότι η αρχή του διαλόγου «Δ» του Χάμπερμας μπορεί να θεωρηθεί a priori αληθής δε σημαίνει οπωσδήποτε ότι το νόημα των ρηθικών κανονιστικών αρχών περιορίζεται στο δυποκειμενικό τους καθόρισμό μέσω της δυνατής αμοιβαίας συμφωνίας. Αντίθετα, εμμετρίες που τονίζουν την εξάρτηση κάποιας ιδιότητας (όπως των ρηθικών ιδιοτήτων) από τον ανθρώπινο νου δυσκολεύονται να εξηγήσουν το γνωστικό status της αναγκαιότητας που συνεπάγεται η a priori σύλληψη της. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, το τι καθιστά τις ρηθικές αρχές έγκυρες μπορεί να συνίσταται σε κάποιας αρχής ή ιδιότητας θεμελιωδέστερες από το ίδιο το γεγονός της σύλληψής τους χάρη στην ορθολογική συμφωνία των συμμετεχόντων σε διάλογο. Από την άλλη πλευρά, ο Πήκοκ δεχεται, και γι' αυτό αποκκαλεί το ρασιοναλισμό του μεταρρυθμικού, πως δεν πρέπει να φανταστεί κανείς ότι χρειάζεται να αναφερθεί σε κάποιο μυστηριώδες μεταφυσικό στοιχείο, η a priori γνώση του οποίου απαιτεί την αιτιακή επίδρασή του στο νου μας.²² Όπως θα διαπιστώσουμε πιο κάτω, η τελευταία επίσημη θέση είναι σημαντική για να ξεπερασθούν ειδήσεις αντίρρησης στις ενάλλακτικές ρεαλιστικές προτάσεις που θα μας απασχολήσουν.

B. Την αστοχία της χαμπερμασιανής προστάθειας να δώσει πραγματικό περιεχόμενο στις βασικές αρχές της ρηθικής του διαλόγου τονίζει ο Πάολος Σιούβλας, προβαίνοντας σε παραλόγητο έλεγχο και της

²¹ Christopher Peacocke, «Moral Rationalism», *The Journal of Philosophy* 101 (2004), σ. 409-526, 524-525. Η τεχνική λογική ανάλυση του Πήκοκ φέρνει στο φως δυσκολίες για μια σειρά συμβολαιοκρατικών τοποθετήσεων που προσέδωσαν μιντελά ενός ημιδιαθετακού, ανθρωποκεντρικού ρηθικού ρεαλισμού. Βλ. Vintilakis, *La rationalité du bien*, ά.π., σ. 151-158.

²² CCM, σ. 351-352. Πόβλ. πιο πάνω, ΧΑΝ, σ. 154-159.

προσεγγίσις του Ρωδῆ, ιδιαιτέρως ὅπως αὐτὴ αναπτύσσεται στὸ ἔργο του Πολιτικὸς φιλελευθερισμός.²⁸ Ὁ Σούβλας εστιάζει τὴν κριτικὴ του στὰ προβλήματα που ανακύπτουν ὅταν προσπαθοῦμε νὰ κατανοήσουμε πῶς ἀκριβῶς διεξάγεται ὁ ἰδανικός, ἐλευθερος καὶ ορθολογικός διάλογος μέσα ἀπὸ τὸν ὁποῖο υποτίθεται πῶς θὰ καταλήξουμε στὶς ἔγκυρες κανονιστικὲς ἀρχές. Πέρα ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι οἱ πραγματικοὶ διάλογοι ἀπέχουν πάλι ἀπὸ τὸ ἰδανικὸ μοντέλο που εἰσάγεται ὡς ρυθμιστικὸ ἰδεώδες ὁ ΧαΪμπερμας, ὁ Σούβλας δείχνει ὅτι:

«...ὡν νομιμοποιητικὸ στοιχείο του ἀπορρέει ἀπὸ τοῦ διαλόγου πρὸ-καταβαίνει νὰ εἶναι ἡ συνάφισση των διαλεγόμενων, γὰρ τὴν ὁποῖα ἀξιώνουμε ἐπὶ πλείων νὰ ἔχει προκύψει ἀπὸ τὴ δύναμιν των ἐπιχειρημάτων, ἢ συνάφισση αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ οφειλεται ἀποκλειστικῶς στὴν τήρησιν τῆς διαδοχικότητος. Ἡ ορθὴ ἐπιχειρηματολογία δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ αὐτὸ σίγημα με τὸν ἀπὸ τὴν ἀσφαλίαν τῶν διαδικαστικῶν κανόνων που ρυθμίζουσι τὴν ἐκτέλεσιν τῆς... Για νὰ ἔχουμε γνήσια συνάφισση βασιζομένη στὴ δύναμιν των ἐπιχειρημάτων, πρέπει ἀνάθετα, ὄχι ἡ ἀπὸ τὸν ἀσφαλίαν, ἀλλὰ νὰ θεμελιώσωνται ἐπὶ μιᾶς ἢ τῆς ἄλλῃ ἁλῆσι. Αὐτὸ ὅπως τὸ ἄλλο περιεχόμενον, γὰρ νὰ γεννηθῆται καὶ τὴ δύναμιν του ἐπιχειρήματος καὶ νὰ ἐπιπέσει τῶν ἀλλοῦς, πρέπει νὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ κάποιο εἶδος οὐσιαστικῆς ορθότητος που νὰ υφίσταται πρὸν ἀπὸ τὴ διαδικαστικὴ καὶ τὴ συνάφισση. Διαφορετικῶς δὲν μποροῦμε νὰ κινήσῃμε λόγῳ γὰρ ἀφῆδες ἀποφάσεις, ὅπως ἐπιμένει ὁ ΧαΪμπερμας, ἀλλὰ ἀνάγκη γὰρ τυπικὰ ἔγκυρας. Ἐποὶ ὅπως ἐξαφανίζεται τὸ ἥθος ὁ γνωστικὸς χαρακτηρησμός τῆς ἠθικῆς... Δὲν μποροῦμε νὰ ἀποκεθώμε στὸ νὰ πούμε ὅτι ορθὴ εἶναι τὰ ἐπιχειρήματα που εἶναι πρόφορα νὰ διηγήσωνται σε συναίεση, γιὰτὶ τότε εἰς τε νεολογούμε εἶπε περιττοῦσε σε φωνὴν κινῶν».²⁹

Πῶς ὅμως νὰ ἐννοήσουμε τὴν οὐσιαστικὴ ορθότητα που πρέπει νὰ

²⁸ Βλ. Σούβλας, ὁ.π., καὶ Ρωδῆ, Πολιτικὸς φιλελευθερισμός, ὁ.π.

²⁹ Σούβλας, ὁ.π., σ. 89-91. Βλ. καὶ τὴν ἀνάλογη ἀναπτύξιση τῶν ἀδυναμιῶν τῆς ἐπιχειρηματολογίας του Ρωδῆ γὰρ τὴν «επιπεσὴν τῶν ἀξιώνσεων αἰθίρας τῆς βιω-όλης δικαιοσύνης καὶ τὴν πικροβολίαν τῆς ὡς μίας ἀνάγκης εὐλογίας πρόστασις ἀπεισιμῶ-μενης πρὸς ἄλλοιους πάλιν» [...] με τὴν προσδοκίαν ὅτι ἂν τὴ θεωρήσωνται συζητητὴ με τῆς κατὰ τὰ λοιπὰ διαφημιστικῆς ἀντιλήψεις που ὁ καθένας ἀπὸ αὐτοὺς ἀναδίδεται γὰρ τῆς ἴσῃ καὶ τῶν κέρων», σ. 92 καὶ σποράδην Πλοβλ. πνο πένω, ΧΝΔ, σ. 271-277.

ἀντιχρῆσθῆι στὶς προκείμενες καὶ στὰ συμπεράσματα των ἐπιχειρημάτων, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τῆς ἔγκυρας διαδικαστικῆς ἀντικρίσεως τους, γὰρ νὰ προσλάβῃει ὁ διάλογος πραγματικὸ ἔλλογο περιεχόμενον; Σε αὐτὸ τὸ σημείον ἀξίζει νὰ σταθώμε σε συγκεκριμένους προτάσεις ρεαλιστικῆς διαφώτισης καὶ συμπληρώσεως τῆς χαϊμπερμασιανῆς θεωρίας.

Γ. Ἡ διεξοδικότερη ἴσως κριτικὴ στὶς ἀπόψεις του ΧαΪμπερμας ἀπὸ ρεαλιστικὴ σκοπία ἔχει γίνει ἀπὸ τὴν Κριστίνα Λαφόν, ἡ ὁποῖα ἐνδιαφέρεται γενικότερα γὰρ τὴν ἐπεξεργασία κανονικῶν τοποθετήσεων που θὰ συνδυάζουν ρεαλιστικὰ καὶ ἀντιρεαλιστικὰ στοιχεία.³⁰ Κατὰ τὴν Λαφόν, ἡ μεταρθητικὴ προσέγγιση ὄχι μόνο του ΧαΪμπερμας, ἀλλὰ καὶ ἄλλων ρασιοναλιστῶν φιλοσόφων που στηρίζουν τῆς μετακαντιανῆς συμβολαιοκρατικῆς τῶνς θεωρίας σε κατασκευασιοκρατικὲς υποθέσεις, ὅπως ὁ Ρωδῆ καὶ ὁ Τίμας Σκάνλον [Scanlon], εἶναι ἐγγενῶς προβληματικὴ.

Ἢ Λαφόν μᾶς καλεῖ νὰ προσέξουμε ὅτι ὁ ΧαΪμπερμας εἶναι υποχρεωμένος νὰ ἀντηρῶσει εὐπρόσθετὰ τὴν ὑπόθεσιν κοινῶν γενικευόμενων συμπεριφορῶν, χωρὶς τὰ ὁποῖα δε θὰ μπορούσε καν νὰ ἐφαρμόσει τὴν ἀρχὴ τῆς καθολικειότητος («Κ») που ἐπιβάλλει νὰ τᾶσουμε ὑπόθεσιν μᾶς τὰ συμπεριφέροντα ἄλλων.³¹ Ἡ πρᾶσιση αὐτῆς υποδεικνύει καὶ τὴν κα-

³⁰ Για τὴν ἀντικρίση μᾶς θὰ βρασιτοῦμε στὸ πρόγραμμα ἄρθρο, ὅταν ἀνεκκεφαλῶ-ναι τὰ βασικὰ ἐπιχειρήματα τῆς: Cristina Lafont, «Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be Reconciled with Kantian Constructivism?», Ratio Juris 17, no 1 (March 2004), σ. 27-51. Ἀνάμεσα στὶς προηγουμένως ἐργασίες τῆς βλ. Cristina Lafont, «Pluralism and Universalism in Discourse Ethics», στο Amos Nascimeto (επιμ.), *A Matter of Discourse: Community and Communication in Contemporary Philosophies*, Avebury, London 1998, «Realismus und Konstruktivismus in der Kantianischen Moralphilosophie. Das Beispiel der Diskursethik», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), σ. 39-52. Για διαφορετικῆς, ἀλλὰ παρόμοιης, διεξοδικῆς κριτικῆς ἀναλύσεως, βλ.βλ. Nelson John Davis, «Discourse Ethics and Ethical Realism: A Realist Realignment of Discourse Ethics», *The European Journal of Philosophy* 2 (1994), σ. 125-142, καὶ Stéphane Courtois, «L'éthique du discours et le problème de la reconnaissance morale», *Dialogues* 41 (2002), σ. 251-278.

³¹ Βλ. Lafont, «Moral Objectivity and Rational Agreement...», ὁ.π., σ. 33. Για μᾶς κριτικὴ ἀντικρίση τῆς ἀρχῆς «Κ», καὶ τῆς ἀδυναμίας τῆς νὰ στηρίξει τὴν γνωσιο-κρητικὴ ἐπιχειρήσει τῆς ἠθικῆς του διαλόγου γιὰ τῆς ρεαλιστικῆς συμπληρώσεως βλ. καὶ Kitchen, ὁ.π., σ. 318: «(1) Στην περίπτωση τῆς «Κ» θὰ μπορούσε νὰ μὴν οδήγησε σε συμ-φωρία γὰρ τῆς κανονιστικῆς ἀρχῆς; (2) ἢ «Κ» θὰ μπορούσε κατ' ἀρχὴν νὰ μὴν οδήγησε σε

τεύθωση αναζήτησης κάποιας μορφής αυσιαστικής ορθότητας στην επίτευξη της οποίας αποβλέπει ο ορθολογικός διάλογος. Έτσι, υποστηρίζει ότι «αυτό που αξιολογούμε με τις ηθικές μας κρίσεις είναι το αν η κοινωνική κατάσταση που θα προέκυπτε από τη γενική συμμόρφωση προς μια συγκεκριμένη κοινωνιακή αρχή είναι τέτοια ώστε να πρωστατεύονται εξίσου τα γενεσιόμοια συμπεριφέροντα όλων που επηρεάζονται από αυτήν. Αν αυτό συμβαίνει, η αρχή είναι δίκαιη. Αν όχι, δεν είναι δίκαιη»³¹.

Σύμφωνα με τη θεώρηση της Λαφόν, μπορούμε κατ' αυτών τον τρόπο να αποδώσουμε γρήγο γλωσσικό περιεχόμενο στις ηθικές μας κρίσεις, οι οποίες ίσως να αφορούν και να μην επηρεάζονται το στόχο τους, εάν δεν κατορθώνουμε να αειδατοούμε όπως πρέπει τα κοινά συμπεριφέροντα όλων. Εκείνο που διαφωτίζεται με την εύλογη συμφωνία και τη γενική ορθολογική αποδοχή, στην οποία αρκείται η αντίρροδοτική χαμπερμασιανή στρατηγική, είναι η νομιμότητα, που όμως δεν μπορεί να ταυτίζεται με τη δικαιοσύνη. Η έννοια της δικαιοσύνης, όπως και η αλήθεια, φαίνεται τελικά να υπερβαίνει την ιδανική ορθολογική δικαιολογισμότητα ή αποδεξιμότητα, εφόσον δεν αποχλευστεί η περσιθση μας για την πρωτιμότητα της να είναι επαλάληνη. Αν βέβαια απλάς άραζε κανείς την ιδανική αποδεξιμότητα ως μια μαρφή εύλειας, αλάνθαστης γνώσης, τότε η αντιληψη στην οποία θα προσπαθούσε να στηρίξει την ηθική του αρχή θα ήταν κενή, στο βαθμίδ που δε θα κατανοούσαμε τι θα σήμασε να είναι αλάνθαστοι οι άνθρωποι που συμπεριωνούν. Το αλάνθστο δεν είναι ένα χαρακτηριστικό που θα μπορούσαν να έχουν πρωτιματικοί άνθρωποι.³²

Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι ο Χάμπερμας έχει λάβει υπόψη του τις ενστάσεις της Λαφόν, όπως είχαν διατυπώσει στις πρώτοις

σημειωνια σε ομοειδήποτε αρχές. ³¹ Ομοειδήποτε ολόκληρη θα επέφερε η "Κ" θα ήταν ασταθής και εφίλερη ³² η "Κ" θα μπορούσε να μην είναι δικαιολογισμένη. Πιρβ. και Σιούλνις, ό.π. Φινικά, θα μπορούσε κανείς να επιλέξει μια διαφορετική μορφή αντιρροδοτική προαναποδομητής συμβολαιοκρατίας, στην παράδοση του Χούις, βλ. για παράδειγμα, David Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986, και *Moral Duality: Contract, Ethics and Reason*, Ithaca and London 1990.

³³ Lafon, «Moral Objectivity and Rational Agreement...», ό.π., σ. 45.
³⁴ Στο ίδιο, σ. 45-47, 43-44. Πιρβ. πιο πάνω, σημ. 38. Σιούλνις, ό.π., σ. 91 και ΧΝΑ, σ. 309-311.

εργασίες της και επιμένει στις θέσεις του, εφόσον δεν πείθεται ότι τα γενεσιόμοια συμπεριφέροντα έχουν ηθική σημασία εξαρχής και πιστεύει, ότι την αποκτούν μόνο στο τέλος της διαδικασίας του ορθολογικού διαλόγου. Θεωρεί πάλι την «ορθολογικοποίηση» τους από την εξαναγκαστική σκοπία παρατηρητών που δεν ανήκουν στον κύκλο των συμμετεχόντων στο διάλογο. Δεν αρνείται πως υπάρχουν με τη βαθμίδα και την ευμεγεία μας και η στουδασιότητα τους δεν είναι απλάς θέμα σχετικά πολιτισμικής ερημείας, αλλά εξακολουθεί να πιστεύει πως η αυστηρότητα της ηθικής τους σημασίας απαιτεί τη λαιτοσύνη του πρακτικού διαλόγου, όπως τον αντιλαμβάνεται.³⁵

Ωστόσο, και η Λαφόν δεν πιστεύει ότι τα ανθρώπινα συμπεριφέροντα έχουν κάποια ηθική υπήσταση έξω από τον κανονιστικό ορίζοντα των ηθικών μας πρακτικών. Δεν υποθέτει κάποια ισχυρή μορφή φυσικοκρατικού ηθικού ρεαλισμού που δέχεται πως τα ηθικά γεγονότα μπορούν να αναγνωθούν από τη σκοπία ενός εξωπειρικού παρατηρητή.³⁶ Το γεγονός όμως ότι η ανάδειξη της ηθικής τους σημασίας είναι εφικτή μόνο στο πως του ηθικού μας βίου και μέσα από τη χρήση του πρακτικού λόγου δε συνεπείρεται κατά τη ρεαλιστική της προσέγγιση ότι η σημασία αυτή δημιουργείται ή κατασκευάζεται από τη συνάντηση στην οποία μπορεί να οδηγήσει ο διάλογος.

³⁵ WR, σ. 233-234. Εδώ ο Χάμπερμας σκεπεί έμμεσα κριτική στις νεοαριστοτελικές απόψεις της Μάρθα Νουσιμπόου, παρασημειώνοντας ότι θεωρία της για κοινές, διαπολιτισμικές αρχές και συναφείς ικανότητες, βλ. Martha Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice», *Political Theory* 20 (1992), σ. 202-246. [Για την αντίληψη της Νουσιμπόου σχετικά με τις θεμελιώδεις λειτουργίες και κανόνες που ανταποκρίνονται σε αυτές, και η οποία άσκηση των οποίων συνιστά το «αθηναϊκό αγαθόν», ο Έλληνας αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει στο Martha Nussbaum, *Φίλο και Κοινωνική Δικαιοσύνη*, μτφρ. Νεκτάριος Κονιδιζής, Σειρήνα, Αθήνα 2005, σ. 96-100. Αντίθετα από τον Χάμπερμας, η Νουσιμπόου ανήκει από αυτές οικογενειακές κανονιστικές αρχές.]

³⁶ Για μια τέτοια μορφή ηθικού ρεαλισμού και τις βασικές της παραδοχές βλ. Yvrihals, ό.π. σ. 88-139. Για αναλόγως πληροφορίες παρρησιότητες σε εκείνες της Λαφόν βλ. την κριτική παρουσίαση των αντιθέτων των Ντρεβιντ Ούγγινς [Wiggelstein και Ullrich Max-Wellow], *Μετ' όλην*, στο ίδιο, σ. 151-176. Ωστόσο δεν είναι διάλογο βέβαια ότι οι συγκεκριμένοι φιλόσοφοι θα προουτέγραψαν την ουσιώδη κριτική αντιστάση της θεωρίας της Λαφόν.

Α. Παρόμοια σε σημερινικό βαθμό με την στάση της Λαφόν είναι και η αντιμετώπιση του Χάμπερμας από τον Τσαρλς Λάμμορ, παρά τη διαφορετική τοποθέτησή του όσον αφορά τις σχέσεις και τα στοιχεία της συστατικής ορθότητας που θεωρεί αντικείμενα θεολογικής ανακάλυψης που από οποιαδήποτε διαλογική κατασκευή. Ο Τσαρλς Λάμμορ ελέγχει παραδόξως τις θέσεις του Ρολς και του Χάμπερμας επικεντρώνοντας την ανάλυσή του στη φιλελεύθερη πολιτική τους φιλοσοφία, ενώ μερικά χρόνια αργότερα αναπτύσσει ανάλογα επιχειρήματα εναντίον και του καντιανού μεταρρυθμικού αντιρρολισμού του Άλβιν Ρενώ.³⁷

Ο Λάμμορ εγκλωβεί τον Χάμπερμας γιατί δε συνειδητοποιεί πως η ορθή κατανόηση και η εφαρμογή της διαλογικής αρχής «Δ» προϋποθέτει την αποδοχή της βαθύτερης αρχής του ισχύουσου σεβασμού μεταξύ προσώπων. Για να μπορέσει καν να υπάξει ειλόγη συμφωνία πρέπει, κατά τον Λάμμορ, να γίνει πρώτα σεβαστό το θεμελιώδες δικαίωμα στον ισότιμο σεβασμό: «Έτσι, η θέση του Χάμπερμας καταλήγει σε μια διαφορετική θέση, σύμφωνα με την οποία, αντίθετα με την ίδια του την ανάδωση, ένα ατομικό δικαίωμα θέτει όρια στη δημοκρατική κυριαρχία, καθορίζοντας το είδος της έκφρασης της ληϊκής βούλησης που θα θεωρηθεί δημοκρατική».³⁸ Πρόκειται για δικαίωμα βασιλότερο από όλα τα άλλα συστασιακά δικαιώματα που διασφαλίζουν το δημοκρατικό πολίτευμα.

Βέβαια, ο Λάμμορ δε διατάζει να υποστηρίξει ανοικτά την αναγκαιότητα υιοθέτησης ενός μετροπαραθύς ή ήπιου πλάτωσμού που αναρροφεί την ύστατη κανονιστική άδωξη και όραση, νοούμενων ως ιδεών αυτοτήτων ανεξάρτητων από τις επιθυμίες, τις βουλήσεις και τις προτιμήσεις μας. Χωρίς αυτούς τους λόγους πιστεύει ότι δε θα ήταν δυνατή η οποιαδήποτε αντικειμενική, κανονιστική γνώση.

³⁷ Βλ. Lamore, ό.π., Charles Lamore, Alvin Renna, *Περί ηθικής λόγου και αντίλογου: Θεολογική ή Ρεαλιστική μέθοδος*, Μπάρι, Πιόρις, Αθήνα 2006. Για μια συνοπτική διάκριση των θέσεων του Lamore στο χώρο της σύγχρονης ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας βλ. το έργο του, *The Morals of Modernity*, Columbia University Press, New York 1996.

³⁸ Βλ. Lamore, ό.π., σ. 621 κ.κ. Βλ. και την πρόταση σχετικά του στην πολιτική σκέψη του Ρολς, στο ίδιο, *στοιχεία*.

Γράφει χαρακτηριστικά ο Λάμμορ στην αντιπροβλεπτή του με τον Ρενώ, ο οποίος επιμένει μέχρι τέλους στον καντιανό του αντιρρολισμό:

«Κάθε ανάδωση της κανονιστικότητας που ανήκει την αντικειμενικότητα των κανόνων στις υποτιθέμενες διαδικασίες κατασκευής τους είναι καταδικασμένη, για απών ακριβώς το λόγο, να αποτύχει, όπου σημείο αφετηρίας και αν επέλθει, το έργο ή την κοινωνική διάδραση. Η "κατασκευαστικότητα" εξήγηση ποτέ δε θα μπορούσε να περιγράψει την κανονιστικότητα στο σύνολό της. Πρόγματι, πώς θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε την αποδοχή μιας τέτοιας διαδικασίας αν δεν πιστεύαμε ότι έχουμε ήδη σοβαρούς λόγους να την αποδεχτούμε; Πώς επιτάνον να κατανοήσουμε την ορθή εφαρμογή αυτής της διαδικασίας, εάν δεν αναφερθούμε, ακόμη μια φορά, σε λόγους που χαιρουν μιας ορισμένης ανεξαρτησίας; Δότι δεν μπορούμε να μιλάμε για ορθή εφαρμογή παρά μόνον εάν οι συνθήκες που καθορίζονται από τη διαδικασία πληροίονται σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μπορούμε να αποδώσουμε σε ένα δεδομένο φαινόμενο το κανονιστικό κατηγόρημα που ορίζει η εν λόγω διαδικασία... Οι ηθικές αλήθειες που ανακαλύπτουμε εγκυπτοντας στην ιστορία ανήκουν σε μια κανονιστική τάξη η οποία δε θα μπορούσε να αναθεί στις μεταπτώσεις της ψυχολογίας μας. Το ίδιο του λόγου είναι η αναπόκτηση σε λόγους – το αξίωμα αυτό του "ήπιου πλάτωσμού" που συνάδει προς την πραγματική εκάδειξη του ουσιαστικού οξέματος του αναγκασμού. Ο συνδυασμός ήπιου πλάτωνισμού και πραγματισμού μπορεί ακριβώς να αναγνωριστεί δένοντας αυτό το συγγενιστικό γεγονός της εμπειρίας μας, το οποίο η αυτονμία έχει ληθμονήσει: η σκέψη δεν είναι δυνατή παρά στο εσαερακή ενός προϋπάρχοντος κανονιστικού πεδίου».³⁹

Η εξέταση των προκλήτικων θεολογικών θέσεων του Λάμμορ θα απαιτούσε λεπτομερή ανάλυση των επιχειρημάτων του καθώς και των αντεπιχειρημάτων του Ρενώ, που δεν μπορεί να αναληφθεί στο πλαίσιο αυτής της εργασίας. Ικίενο που πρέπει να επισημανθεί είναι η στενή συσχέτιση λογικής-επιστημικής και ηθικής κανονιστικότητας για την οποία θα μπορούσαν ίσως να εφευθούν ειδίλογες αμφιβολίες αλλά και η απόπειρα μετασώσεως και «εξημέρωσης» του πλάτωνι-

³⁹ Lamore, Renna, ό.π., σ. 73, 77.

σμού του από τη σκοπιά ενός πραγματισμού που εγκαταλείπει την παραδοσιακή αναπαράστατική γλωσσολογία και θεωρεί συμβατή την απόδοχή μη αναγνώριμων ιδεών αντυπιτών μέσα σε ένα ευρύτερο φυσιοκρατικό πλαίσιο.⁴⁸ Σε παρόμοια κατεύθυνση κινείται και ο τελευταίος φιλόσοφος στον οποίο θα αναφερθούμε για να καταργήσουμε την αντίδοσή του στη χαμπερμασιανή ηθική του διαλόγου.

Η Ολοκληρώνοντας την παρουσίαση μιας σειράς κριτικών τοποθετήσεων απέναντι στην κατασκευασιοκρατία του Χάμπερμας, καθώς και των βασικών σημείων εναλλακτικών ρεαλιστικών σιμολήσεων, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τις επιφυλάξεις και τις αντιρρήσεις που έχουν διατυπωθεί από τον Χίλαρυ Πάτναμ.⁴⁹ Ο Αμερικανός φιλόσοφος συνδυάζει τη δημοσοργική αφομοίωση της σκέψης του Καντ με την ανεργάνωση της σημασίας της εμφοτιστικής παράδοσης και την καλή γνώση των νεοαριστοτελικών της αναβιώσεων. Το ενδιαφέρον της θέασης του έγκειται μεταξύ άλλων και στο ότι η επιχειρηματολογία του στρατηγική διαπνέεται από μια οιοει μετά-μεταφυσική

⁴⁸ Ήθελερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η συστηματική προσοδία ελίτης της ανόδοσης της κανονιστικότητας (κάθε μορφής, αλλά με έμφωση στην ηθική) από την Κρίστην Κόρσοχαρν, η οποία επίσης επεξεργάζεται μια καντιανή γλωσσιοκρατική θέαση και αναεί έντονη κριτική στον κανονιστικό ρεαλισμό που αναζητά γλώσσα, εντοπής ή ιδιότυπες πέρο από τις διαδικασίες ορθολογικής εκδίωξης των αναστοχεστικών και κατασκευαστικών λειτουργιών των αντόνομων υποκειμένων. Βλ. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge Mass 1996, και «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», στο *Philosophy in America at the Turn of the Century*, APA Centennial Supplement, *Journal of Philosophical Research* (2003), σ. 99-122. Για το ρεαλιστικό ανόδορο πρβλ. Stelios Vyzrikis, «Les arguments transcendantaux et le problème de la justification transdante de la normative morale», *Philosophiques* 28 (2001), σ. 109-128, και William J. FitzPatrick, «The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism and the Nature of Normativity», *Ethics* 115 (2005), σ. 651-681.

⁴⁹ Βλ. Hilary Putnam, «Values and Norms», στο *Idem*, *The Collapse of the Fact Value Distinction and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2002, σ. 111-134. Για την αξιοποίηση και επεξεργασία της καντιανής φιλοσοφίας βλ. Hilary Putnam, *Για πολλά πρόσωπα του πραγματού*, μτφρ. Μαρία Βενιέρη, Κατέριναν Ζηουροπούλου, Ιλιετιστηριακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1998, σ. 53-82. Εδώ απανταν σε αναπονη μωπή και οι βασικές του επιφυλάξεις για τη φιλοσοφικό πρβλ. γρημα του Χάμπερμας και του Άρετλ, και η συμπληρωματική ανωστολέαη του υπτι-κί (σ. 69-74).

και σχεδόν «ησυχαστική» πραγματιστική διάθεση, όσον αφορά το μεταφυσικό επίπεδο, ενώ επιμένει σε μια ισχυρή και ειρεία γλωσσιοκρατική αντίληψη του πρακτικού λόγου.⁵⁰

Ο Πάτναμ εστιάζει την προσοχή του στη μεγάλη σημασία που αποδίδει ο Χάμπερμας στη διάκριση μεταξύ κανονιστικών αρχών και αξιών και κατανοεί σαστά ότι πολλές από τις αδυναμίες της ηθικής του διαλόγου οφείλονται στην αντιδιαστολή των ηθικών προς τα εθικά ερωτήματα. Η εμμονή του Χάμπερμας στη συγκρότηση μιας ισχυρής γνωσιοκρατικής θεωρίας για τη διάσταση της ηθικής και η επιδίωξη της υπεστηρίξης της αντικειμενικότητας των κανονιστικών αξιών που αφορούν αυτό το πεδίο συνοδεύεται, όπως είδαμε, από την σφαίρα των αξιών που συνοδεύονται με εθικά ζητήματα. Αυτός ο ασπής διαχωρισμός, που μπορεί να ανανεωθεί σε παρόμοια μορφή και σε άλλους φιλόσοφους καντιανής έμπνευσης, όπως η Κρίστην Κόρσοχαρν,⁵¹ συνεπύρεται κατά τον Πάτναμ μια απαράδεκτη συγκρίκωση του χώρου της ηθικής θεωρούμενου με μια ευρύτερη, περιεχτική έννοια. Και ο Πάτναμ, ο οποίος άλλωστε δε δυσκολεύεται να επισημάνει τα προβλήματα της αντίληψης του ιδανικού διαλόγου, στα οποία αναφερθήκαμε και πιο πάνω, έχει μάλλον δίκιο όταν κατηγορεί τον Χάμπερμας ότι υποθέτει μια πτώση σπην αντίληψη του ηθικού στοιχείου και ίσως δεν έχει εγκαταλείψει τελείως την αυστηρή θετικιστική διάκριση μεταξύ γεγονότων και κανονιστικών αρχών:

«Αν ο Χάμπερμας, όπως προσπαθώ να τον πείσω να κάνει, περιορσει τις αξιώσεις της ηθικής του διαλόγου αν, ειδικότερα, πει ότι η ηθική του διαλόγου είναι ένα μέρος της ηθικής, ένα αναπόσπαστο αξιωματό και σημαντικό μέρος, αλλά όχι ένα μέρος που μπορεί να σταθεί μόνο του, όχι το θεμέλιο (ή το θεμέλιο στην εποχή της νεωτερικότητας) κάθε εγκυρότητας που μπορεί να διαθέτει η ηθική, τότε, πιστεύω, θα βιάζεται μάλλον στο παστό όροιο. Αλλά αν προπαθεί κανείς να υπερασπιστεί τους πιο φιλόδοξους ισχυρισμούς που αυτός και ο Άρετλ έχουν προβεί για την ηθική του διαλόγου, τότε είτε δε θα υπάρχει

⁵⁰ Καί αυτόν τον τρόπο ανατά την «ησυχαστική», στο επίπεδο της μεταφυσικής προσέγγιση του Ντιούχαρν. Dworkin, σ.π. Βλ. και Hilary Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2004.

⁵¹ Βλ. πιο πάνω, σπμ. 38.

καλένας λόγος να πιστέψει τους ισχυρισμούς (αυτό θα συμβεί αν η ηθική του διαλόγου περιοριστεί σε ένα ορισμένο σύνολο από κανονιστικές αρχές που υφίσταται ότι χαρακτηρίζουν το λόγο), ή οι ισχυρισμοί θα είναι κενό... Είπω πως θα μου υπενθυμίσουν ότι ο Χάμπερμας δεν είναι λογικός θετικιστής, ούτε αναγωγιστής, ούτε καν "φυσιοκρατής". Αλλά μου φαίνεται ότι κατά βάθος η επιθυμία του να αντιμετωπίσει κάθε σύγκρουση για αξίες έξω από τα στενά όρια της ηθικής του διαλόγου σαν μια εσθή διαπραγματευση διαφορών μεταξύ "λέξεων που μιλούν για τη ζωή μας" και επίσης ο λόγος για τον οποίο φεβάρται να αναγνωρίσει στις συζητήσεις για αξίες, σπουδαιότερα αντικειμενικότητα τηγνάει πέρα από αυτό το πλαίσιο—δηλαδή ότι μια τέτοια παραχώρηση δε θα ήταν συμβατή με τη νεοαριστοτελική (αυθεντική) εδω τη νεωτερωκή κοχχποψία για σριδήποτε θεωρείται "μετασοσού"—είναι κατά βάθος θετικιστικές επιθυμίες και λόγου. Η ιδέα ότι μπορεί κανείς να κάνει μια τόσο μεγάλη παραχώρηση στους θετικιστές και να κρατήσει κάτι, που νομίζει ότι θα αρκεί για να ξαναχτισουμε την ηθική αντικειμενικότητα που θέλουμε ή χρειαζόμαστε, είναι σφάλμα ακριβώς με τον ίδιο τρόπο που, οι θετικιστές νομίζουν εσφαλμένα, ότι μπορεί κανείς να κάνει μια τόσο μεγάλη παραχώρηση στους οσπετικιστές και να κρατήσει κάτι, που νομίζουν ότι θα έφτανε για να ξαναχτισουν όλη την επιστημονική αντικειμενικότητα που θέλουμε ή χρειαζόμαστε.⁴⁴

Ο Πάτριναμ κλείνει τα κριτικά του σχόλια πάλιν στις θέσεις του Χάμπερμας υπενθυμίζοντας την ανάγκη αλλά και την προηγουμένη δυνατότητα συνδυασμού στοιχείων της κανονικής ηθικής και της αριστοτελικής φροντισίας για την ανθρώπινη ευδαιμονία.⁴⁵ Και πρέπει να αναγνωρίσουμε την ισχύ της κριτικής του στην αυστηρή χαμπερμασσιανή διάκριση μεταξύ της υποτιθέται, καθαρά αντικειμενικής ηθικής του διαλόγου και κάθε άλλης αξιολογικής συζήτησης, διάκριση που μάλλον δεν απαντά με αυτή την έμφαση και ένταση στο έργο κανενός άλλου σύγχρονου ρασιοναλιστή ηθικού φιλοσόφου.⁴⁶

⁴⁴ Patrian, *The Collapse of the Part Value Distinction*... ό.π., σ. 128-129, 132-133.

⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 134.

⁴⁶ Πιθανή εξαίρεση αποτελεί ο Ρίτσαρντ Χέαρ (Hare), ο οποίος όμως ανήκει σε παραδομένη γενιά και εκπράξει την πρόση περίοδο της αναδυτικής μεταηθικής του εικοστού αιώνα. Η κριτική του Πάτριναμ στις σκαπτικές θετικιστικές παραδοχές του Χάμπερμας, όσον αφορά την ανόστη διάκριση γεγονότων και κανονιστικών αρχών, ισχύει

V. Πλησιάζοντας στο τέλος της συζήτησής μας, μπορούμε να συνυψίσουμε ορισμένα από τα ιδιαιτέρως χαρακτηριστικά αλλά και τα κυριότερα προβλήματα των μεταηθικών τοποθετήσεων του Χάμπερμας, που προσπαθήσαμε να εξετάσουμε στο φως των σύγχρονων φυσικοστικών διαμαχών, και να αποτολμήσουμε και τη συναγωγή κάποιων συμπερασμάτων. Δε μας ενδιαφέρει τόσο η θετική ή αρνητική αξιολόγηση των βασικών συνιστησών της ηθικής του διαλόγου, όσο η προοπητική περατέρω επεξεργασία των ενωδωκαρτικών θέσεων που ανασρασφήσαμε και των επιχερημάτων που τις στηρίζουν.

Ριδαμε πως ο Χάμπερμας, όπως και οι περισσότεροι φιλοεπιθετικοί ηθικοί και πολιτικοί φιλόσοφοι, ο στοχασιμός των οποίων επηρεάζονται, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, από τον Καντ, ο Ρωλς, ο Σκάνλον, η Κόμπεργκοντ και ο Ρενά, αντιστέκεται σθεναρά σε κάθε ρεαλιστική στρατηγική που του φαίνεται πως κινδυνεύει να αναβλώσει μια παρωχημένη και έωλη μεταφυσική. Την διακατέχει, όπως και εκείνους, ένας μάλλον υπερθολικός «φόβος του πλάτωνισμού», σύμφωνα με την πετυχημένη έκφραση του Σαίφελ, τις διάφορες διαστάσεις του οποίου φωτίζουν οι αναλύσεις στις οποίες αναφερθήκαμε στην προηγούμενη ενότητα.

Για κάθε γνήσιο κανονικό μονάει αδιανόητο να επιταχέσει κανείς σε κάποια προνεωτερωκή και προκρητική αντιληψη κανονιστικών γεγονότων ή ιδιοτήτων που περιγράφονται σαν να ενυπάρχουν στη φυσική, ή έστω στην κοινωνική πραγματικότητα, ανεξάρτητα από τη

σαςφός και για τον Χέαρ. Ο τελευταίος όχι μόνο αποφορτίζει τον ηθικό ρεαλισμό, αλλά διατάζει να χαρακτηριστεί γνωσιοκορητική και τη δική του επιστημονιστική αντιληψη του ηθικού λόγου που πιστεύει ότι είναι η μόνη ικανή να διασφαλίσει αντικειμενικότητα. Για μια κριτική παρουσίαση των απόψεων του Χέαρ βλ. Μορτλ Αρσλόνια-Μονόγου, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο αγγλόφωνος στοχασιμός*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995. Vrinidakis, ό.π., σ. 32-37, και την πιο πρόσφατη εργασία μου, Sektos Vrinidakis, «Hare et la néoéthique contemporaine», στο Jean-Yves Goffi (επιμ.), *Hare et la philosophie morale, Recherches sur la philosophie et le langage* 23 (2004), σ. 93-110. Επίβλ., αντίθετα, την παραδοχή του Σκάνλον ότι η συμβολαιογραφία του και η ενασχόληση με τα αμοιβεία ηθικά καθήκοντα μας απαντούν μέσω μόνου του πεδίου της ηθικής και όχι κατ' ανάγκη προνομιακό πεδίο όσον αφορά τις αξιώσεις εγκρημότητας; Βλ. T. M. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1998, σ. 6-7. Για τις μεταηθικές απόψεις του Σκάνλον τηβλ. και T. M. Scanlon, «Metaphysics and Morals», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 77 (2003), σ. 7-22.

δραστηριότητα της αυτόνομης βούλησης. Και είναι η απειλή της στεφύνομιας που απασχολεί περισσότερο τον Χάμπερμας και θάους τους υπεραριστές της φιλελεύθερης ηθικοπολιτικής σκέψης. Πέρα από τις μεταφυσικές ή τις μεταμεταφυσικές αντιρρήσεις του, αν τελικά δεχτούμε τον αυτουμοδοιορισμό της νεωτερωτής φιλοσοφικής του ταυτότητας ως απαλλαγμένη από μεταφυσικές αποχρώσεις, εκτός από τις γνωσιολογικές απειλές για τη σύλληψη της ηθικής αλήθειας, η ανησυχία του είναι κυρίως πολιτική. Το πρόβλημα είναι πως η αξίωση κατοχής κάποιας βαθύτερης, ευρείας, αλλά και μονοστιμάντης γνώσης του αγαθού θα μπορούσε να επιφέρει στους θεωρητικούς της ηθικής να διεκδικήσουν γύλο αυθεντίας και να προσπαθήσουν μάλλον να επιβάλουν αυτή την κανονιστική γκώση με αυταρχικό τρόπο, μη σεβόμενοι την αυτονομία των θρώντων και τον πλουραλισμό ιδεώντων του αγαθού που συνυπάρχουν στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες. Όπως σημειώνεται με πιο πάνω, η διαδικασιακή ερημνεία της ηθικής σκοπιάς υποτεθείται πως καθυστερά δυνατή ακριβώς την αποκρινή τέτοιων κινήτων.⁹

Πράγματι, πρέπει να προσεχθούν οι ηθικοπολιτικές υποδηλώσεις των γνωσιολογικών επιφυλάξεων του Χάμπερμας όσον αφορά την εφαρμοσιμότητα της έννοιας της αλήθειας στο χώρο της ηθικής: που οφείλονται σε μεγάλη βαθμιά στην πεπολήση του ότι βασικά γνωρίσματα του καθηρηματος της αλήθειας, όπως η μη αναθεωρησιμότητα και η μονοσημαντικότητα, δεν έχουν εδώ θέση. Όπως γράφει, «...εφόσον δεν υπάρχει κάποιο σημείο αναφοράς που για να κλονιστεί τις ανήθικες εγκυρότητας υπερβάνει κάθε δικαιολόγηση, οι λόγοι ακρίβη και στην ιδανική τους σύλληψη έχουν την τελειότητα λέξη στις πρακτικές συζητήσεις. Όμως υπάρχουν πάντοτε καλύτεροι ή λιγότερο καλοί λόγοι, αλλά ποτέ μόνο "ένος σωστός λόγος". Εφόσον η διαδικασία δικαιολόγησης δε ρυθμίζεται παρά μόνο από λόγους, πρέπει να περιμένουμε λιγότερο ή περισσότερο "καλά" και ποτέ μονοσημαντικά αποτελέσματα».¹⁰ Όμως, αυτή η σχετική ανυποδοιοριστία του περιεχομένου των λόγων¹¹ πρέπει να θεωρηθεί και σημαντικό τεκ-

μήριο της δυνατότητας καθορησιμότης τους από τις ελεύθερες ανθρώπινες βουλήσεις, μέσα από τις ορθολογικές διαδικασίες.

Όστόσο, οι συγχερημένες εκδηλώσεις του «φύλου του πλατωνισμού» φαίνεται να αποβάνουν εκφάνσεις μιας υπέρμετρης ευαισθησίας απέναντι σε υπαρκτούς, αλλά και απειλητικούς πολιτικούς κινδύνους. Ταυτόχρονα, μας επιδοίζουν ενδεχομένως να αναγνωρίσουμε την ευστοχία ορισμένων από τις πρωτενώμενες ρεαλιστικές διαφωτικές κινήσεις. Όπως παρατηρεί σωστά ο Σούζαας, η φιλοσοφία στην εποχή μας δεν εμφανίζεται από την έπαρση που θα την έκανε να επιδοώσει την επιβολή των θεσμών της στην πράξη. Η άρρηκτη σύνθεση θεωρίας και πράξης δεν είναι πια απονομή και οι φιλόσοφοι προσβάλλουν τις τοποθετήσεις τους από μεγάλη απόσταση από την πραγματική ζωή, έτσι ώστε η δημοκρατία δεν απειλείται από τις φιλοδοξίες τους. Αντίθετα, η αντίτυξη ουσιαστικών θεσμών, όπως αυτές των Ρωλς και Χάμπερμας, αντίστοιχα για τη δικαιοσύνη και το κράτος δικαίου, ακόμη και όταν συνοδεύεται από αξιώσεις αλήθειας, μπορεί μάλλον να φανεί χρήσιμη για τη βελτίωση των θεσμών και την ευαισθητοποίηση των συνεδρήσεων των πολιτών.¹² Και σύμφωνα με τις επιστημάνσεις της Λαφόν, είναι η αναγνώριση του ενδεχομένου η ηθική ορθότητα να ξεπερνάει τη σύλληψη της μέσα από την εύλογη ανώνωση μας, έστω υπό συνθήκες ιδανικού διαλόγου, και όχι ο γνωσιολογικός περιορισμός της ύλησης μιας προίοντα αυτής της ιδίας ηθικής συνεισφοράς που μας απειλάσει από τον κίνδυνο της αλόγωνείας.¹³

Όλα, όσον αφορά την «αλλοργία» των κατασκευαστικιστών, και ειδικότερα του Χάμπερμας, απέναντι στην υπερπροσική μεταφυσική και στις αθέμιτες οντολογικοποιήσεις και υποστασιοποιήσεις, στις

⁹ Σούζαας, ό.π., σ. 93-96.

¹⁰ Lafont, ό.π., σ. 41-44. Κατά τον Τζαν Μασκνάνοβι, η διαπίστωση της υπερβατικότητας της ιδέας του Αγίου του Παύλου μας διδάσκει την ταπεινότητα και ταυτόχρονα την αναγνώριση κάποιων κανονιστικών στοιχείων που δεν υπόκεινται σε σχετικοποίηση αλλά ούτε και σε καθικοποίηση. Η απόφαση και εκ πράξης όπως γενή και σκοπική ηθική αντικειμενικότητα, δε δικαιολογεί δογματικό και πρακτική ακαμψία, αλλά αντίθετα, υπογορεύει την κολλιέργεια ανοικτού πνεύματος και ποδοετικους χειρισμούς κατά τη μέλητη των εκάστοτε περιστάσεων και την εφαρμογή γενικών αρχών. Βλ. John McDowell, «Virtue and Reason», *The Monist* 62 (1979), σ. 331-50, 347-48. «Αφενή και λόγος», *Μετρη. Αθανασία Μάλλου Δεκαετίων* 18/1 (1994), σ. 79-103, 100.

¹¹ Βλ. Σούζαας, ό.π., σ. 91-93. Lafont, ό.π., σ. 35-39. Πρβλ. πιο πάνω, ΧΝΑ, σ. 210-213 κ.α.

¹² W.R. 240.

¹³ Βλ. και Scanlon, «Metaphysics and Morals», ό.π., σ. 10, για το «πρόβλημα του μη επαρκώς καθορισμένου περιεχομένου» («the problem of insufficiently determinate content») που δεν επιτρέπει: «μόνοδικά ορθές» («uniquely correct») αντιρήσεις.

οποίες εύκολα παρααίχρονται οι ηθικοί βεβαιωτές, αξίζει να πούμε ότι οι περιοσσότεροι από τους φιλοσοφούς στον οποίον την χριτική αναφερθήκαμε αποφεύγουν την υψότερη μορφή ισχυρού βεβαιωμού.²⁷ Δεν επιδιώκουν την αντίληψη παρόδοξων οντοτήτων ή ιδιοτήτων, αλλά μας καλούν να αποδεχτούμε απλώς την ύπαρξη κανονιστικών λόγων που δεν αντέχονται στις επιθυμίες, στις βουλήσεις, στις προτιμήσεις και στις απουσίες μας.²⁸ Γι' αυτό και ο ρακωτισμός τους μπορεί να χαρακτηριστεί «ήπιος», «μετριοπαθής», «πρωταρχικός» ή και «φυσικοτυπωμένος». Παρά το γεγονός ότι, όπως συμβαίνει με τον Λάμπερ και τον Πάτνερ, είναι ανυποχώρητοι στην πρόσηψη χάριτας ακραιφνούς γνωσιολογίας, οπωδήποτε συνεκτικότερης από εκείνην του Χάμπερμας, τουλάχιστον στο βαθμό που εκείνος θεωρεί νόμιμες αξιώσεις αλήθειας για κανονιστικές αρχές και αξίες λογικού ή επιστημολογικού, αλλά όχι ηθικού περιεχομένου, η πραγματιστική τους οπτική συχνά υπογορεύει μια συστατική εμμη-

²⁷ Βλ. για παράδειγμα, πιο πάνω, τις απόψεις της Λαφόν και του Λάμπερ, και σπμ. 36, 38.

²⁸ Ηβλ. τις απόψεις του Τζιμς Νέηκελ: «Η ένωση που συνάγει με τον κανονιστικό βεβαιωτή δεν είναι αυτή ενός επισημοποιημένου ανθρώπου υιοθετών των χαρακτηριστικών ενός του συμβατικών εντός του κόσμου, αλλά μια σειρά δυνατών βημάτων κατά την ανάπτυξη των ανθρώπινων κινήσεων που θα βελτιώσουν τον τρόπο που διαλογόμαστε τις ζωές μας, ανεξάρτητα από το εάν θα τα ακολουθήσουμε ή όχι... Παρά όλο που ο σκοπός είναι κανονιστικός μάλλον παρά περιγραφικός, η μέθοδος της έρευνας είναι, υπό ορισμένες συνθήκες, ανάλογη με εκείνην της αναζήτησης μιας αντικειμενικής αντίληψης περί του τι υπάρχει. Πρώτα διαμορφώνουμε μια αντίληψη του κόσμου χωρίς κέντρο – που να επιτρέψει εμάς και άλλα όντα με ίδιες ήσσονες οπτικές γωνίες. Αλλά το επόμενο είναι να εμπεριέχει εμάς και άλλα όντα με ίδιες ήσσονες οπτικές γωνίες. Αλλά το επόμενο είναι ότι ο κόσμος εμπεριέχει, όταν τον εξετάσουμε από αυτή την απροσημαστική σκοπιά θεώρησης:», αλλά «Τι υπάρχει λόγος να κίμαι ή να θέλω, όταν το επόμενο είναι να κίμαι από αυτή την απροσημαστική σκοπιά θεώρησης;». Thomas Nagel, *Η θέα από το πονοβείο*, μτφρ. Χρήστος Στουρατζιάς, Κριτική, Αθήνα 2000 (1986). Η Κορσάκωνε απορρίπτει την προτίτηση του Νέηκελ στο μέτρο που φανεώνει την υποστήριξη ενός *οικειώσεως* και όχι *διαδικαστικού* βεβαιωμού, παρ' όλο που εκ πρώτης όψεως δεν κάνει λόγο για μισοτηγάδες ιδιότητες. Βλ. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, ό.π., σ. 36-37, 40-41. Πιο πρόσφατα, ο Νέηκελ εκφράζει σφαιρτερα τις ισχυρές του γνωσιολογικές θέσεις, χωρίς όμως την επίκληση ομοιοπαθούς μετριοπαθούς ή οντολογικής βίωσης. Παρατίθεται μάλιστα ευθέως από κάθε εγχείρημα συγκριτικής μετολήνης θεωρίας και περιλαμβάνεται στο κανονιστικό επίπεδο, πλησιάζοντας έτσι την τοποθέτηση του Ντούρκαιμ, ό.π. Βλ. Thomas Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, New York and Oxford 1987, σ. 101-125.

νεία των μεταφυσικών τους τοποθετήσεων. Έτσι, αυτές δεν παρουσιάζονται ως συμπέρασματα μιας περίπλοκης φιλοσοφικής επιχείρησης ιστολογίας, αλλά απλώς ως υπενθυμίσεις και επαναβεβαιώσεις πεποιθήσεων που εκφράζουν τον κοινό νομό, ή την ηθική μας εικόνα του κόσμου,²⁹ και τελικά θα στηριχθούν κυρίως στο καθύπευτο κοινωνιστικό και όχι στο μεταηθικό επίπεδο.³⁰

Ασφαλώς, οι πιο πάνω παρατηρήσεις δεν αρκούν για να μας επιτρέψουν να καταλήξουμε στη μαρφή ηθικού βεβαιωμού που θα θέλησουμε τελικά να επιλέξουμε για να συμπληρώσουμε τη χαμπερμασιακή ηθική του διαλόγου, εφόσον βέβαια αντιληφθούμε με τον Πάτνερ να διατηρούμε τον πυρήνα της, στο μέτρο που αντιστοικίζονται σε σημειωτικό μέτρος των ηθικών μας διαθηκών. Ο βεβαιωτής μας θα είναι μάλλον ήπιος ή ασθεής και θα επιτρέψει την ανεκτικότητα και του ρόλου της κατασκευής πέρα από την ανεκτικότητα.³¹ Η αλήθεια των κανονιστικών αρχών δεν μπορεί να υπερβεί τον κοινό νομό και απόλυτα την ανθρώπινη δυνατότητα να τη συλλάβουμε. Χωρίς αυτό να σημαίνει ότι εξαντλείται στη δικαιολογία που παρέχει η συνείδηση μετά από διεξοδικό ορθολογικό διάλογο υπό υψώνες συνθήκες. Το ερώτημα βέβαια το οποίο ίσως χρειάζεται να εξετάσουμε είναι σε

²⁹ Για την έννοια της ηθικής εικόνας του κόσμου που έχει επεξεργαστεί ο Νίτσερ Χέινριχ (Henrich) βλ. Putnam, *Τα πολλά πρόσωπα του βεβαιωμού*, ό.π., σ. 53-69.

³⁰ Για την υποστήριξη ενός «φουσιολογικού» βεβαιωτικού, που εγγεί την ανάπτυξη της κανονιστικότητας σε διαφορετικούς τομείς και αξιοποιεί την αποστολική έννοια της «δευτερας φήμης», αλλά επιμένει και στο μια «γυμναστική», βλ. την οριστική θεώρηση της φιλοσοφικής βεβαιωτικότητας βλ. John McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1994. Εξαιρετικά για τον ηθικό βεβαιωτή του Μάκντοουελ βλ. Viriadiak, *La philosophie du bien*, ό.π., σ. 151-185, και John McDowell «Responses to Johannes Kipf, Frank Kähler, Christoph Habig, Andreas Hansberger and Michael Quante», στο Marcus Willaschek (επιμ.), *John McDowell: Reason and Nature*, Lit Verlag, Münster 2000, σ. 110-114. Ηβλ. πιο πάνω, ΧΥΑ, σ. 66-67.

³¹ Όπως είδαμε πιο πάνω (III, και σπμ. 27), ο ίδιος ο Χάμπερμας παραδέχεται την ύπαρξη «σημάτων» κατασκευής και ανακάλυψης στην ηθική, μόνο που φανερώνεται με διαφορετικό τρόπο και να ελεγχόμαστε τη δεύτερη. Ίσως θα γυμναστεί να ομοιοποιήσει και πως η ηθική σκοπιά που «επιβάλλεται» στο να μας δεν μπορεί να είναι κενή περιεχομένου, πέρα από τη δομή της ακοινολητικής διαδικασίας. Η ανακάλυψη της αναγκαίας εργαλείων αυτής της αστικής ορθολογικής δομής παρατίθεται σε ουσιωδέστερες κανονιστικές προϋποθέσεις.

που βαθμό μπορούμε να πετύχουμε μια λειτουργική σύνθεση και ντιανών και αρμοτολεακών στοιχείων στο επίπεδο της κανονιστικής ηθικής, όπως αυτή που θεωρεί εφικτή ο Πλάτων.⁵⁷

Σε κάθε περίπτωση, η γνωσιοκρατική μας τοποθέτηση θα είναι ισχυρότερη από τη χαμπερμασιανή και θα ξεκινά από τη δυνατότητα αναγκαιότητας της ηθικής αλήθειας, ακόμη και αν το χαγγύρημα της αλήθειας νοείται μινυμαλιστικά. Παρά την αναπόφευκτη απροσδιοριστία και την πολυμορφία των αξιολογικών απόψεων, ενδέχεται να υπάρχουν μονοσήμαντα αλήθειες, αν όχι και αναγκαία αλήθειες, γενικές κανονιστικές αρχές, όπως εκείνη του ισότιμου σεβασμού των προσώπων για την οποία μιλά ο Λάριμφορ, και επιμέρους αλήθειες ηθικοί κανόνες και αξιολογικές κρίσεις (έτσι και αν υπαγορεύουν καθήκοντα μόνο εκ πρώτης όψεως—*prima facie*—επειδή μπορεί να υπερνικηθούν από άλλα καθήκοντα), όπως, για παράδειγμα, «Είναι εκ πρώτης όψεως εφιαλτικό να προκαλεί κανείς πόνο που μπορεί να αποφευχθεί».⁵⁸

Μπορούμε βέβαια να διατηρούμε τις αμφιβολίες μας για την αλήθεια συγκεκριμένων ηθικών κρίσεων και για την ύπαρξη κανονιστικών λόγων που τις καθιστούν αληθείς. Αν δεχτούμε ότι τα ηθικά γεγονότα ή οι ηθικές αλήθειες που μας ενδιαφέρουν αφορούν κανονιστικούς λόγους δράσης, αξίζει να προσπαθήσουμε να τους αναζητήσουμε. Ο Χάμπερμας μας παρακαλεί να αναζητήσουμε έγκυρες κανονιστικές αρχές στην αμοιβαία σύγκλιση των προτιμήσεών μας και τη σιμωφω-

⁵⁷ Για παραδείγματα γενεολογικών θεωριών που εμφορούν αμυγείς και συνεισείς νεοαρχαίολογικές προσεγγίσεις πρβλ. Paul Bloomfield, *Moral Reality*, Oxford University Press, Oxford 2000, και Philippa Foot, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001. Για τη διερεύνηση μορφών μεταποδοθής γενεολογίας που παρέχουν μετοβολοκρατικές θεωρίες βλ. το κεφάλαιο 5, στο Virvidakis, *La robustesse du bien, ό.π.*, σ. 210-261. Πρβλ. και Seldis Virvidakis, «On Constructing and Discovering Moral Facts ("Kantian Autonomy and Moral Truth")», στο C. Fuchs (επιμ.), *Actes des Siebenten Internationalen Kant Kongresses*, Kulturistisches Schloss zu Mainz, 1990, Bouvier, Bonn 1991, σ. 439-438, και «Stratégies de modération du réalisme moral», στο Ruwen Ogien (επιμ.), *Le réalisme moral*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999, σ. 420-456. Όπως πρβλ. και την περισσότερο αναρχαίολογική σύνθεση στο Ronald M. Dworkin, «Contractarian Constructivism», *The Journal of Philosophy* 92 (1995), σ. 181-204.

⁵⁸ R.A. Pincus, ό.π., σ. 513.

νία μέσω του ορθολογικού διαλόγου, ενώ ο Ρουζ μάς καλεί να εμφομώσουμε τη μέθοδο της αναρχαίολογικής ιστορικής αρχών και καλά σταθμισμένων κρίσεων για να οδηγηθούμε στην καλύτερη δυνατή αναγκαιότητα τους.⁵⁹ Εφόσον προσυπολογίσουμε τη γενεολογική αντίληψη της ηθικής, έχουμε τη δυνατότητα να θεωρήσουμε τη σύγκλιση και την ενδεχόμενη επίτευξη συναισθημάτων, ή πάλι τη διατύπωση ενός συνόλου προτιμήσεων και αρχών, συνεκτικού στο μέγιστο δυνατό βαθμό, ενδειξη της ύπαρξης ηθικών γεγονότων ή αληθειών για κανονιστικούς λόγους, και όχι κριτήριο συγκροτήσεώς τους. Διότι, εξαιτίας της δυνατότητας να θεωρήσουμε αυτή τη γενεολογική αντίληψη, όχι μια προφανή μεταηθική αλήθεια, αλλά υπόθεση που πρέπει να δικαιωστούμε, οπότε εμιαστε υποχρεωμένοι να συνεχίσουμε τη συστηματική μελέτη, το διάλογο, και το θεωρητικό έλεγχο των διατυπώσεών μας, ελπίζοντας ότι μακροπρόθεσμα θα εντυπωσιάσουμε τους κανονιστικούς λόγους στους οποίους απoβλέπουμε.⁶⁰

Όπως και να έχει το πράγμα, αν θέλουμε να επιμένουμε στην επεξεργασία κάποιων παραλλαγών της χαμπερμασιανής ηθικής του διαλόγου, αρχικά ή γρήγορα θα εμιαστε υποχρεωμένοι να αντιμετωπίσουμε το κεντρικό της πρόβλημα το οποίο μπορεί να αναχθεί από την ανάλυση που προηγήθηκε και που μπορεί να διατυπωθεί με τη μορφή ενός κριτικού διλήματος:

Είτε θα δεχτούμε κατ' αρχήν, έτσι ως υπόθεση, τη δυνατότητα ύπαρξης κανονιστικών λόγων, η ισχύς των οποίων θα αναγνωριστεί κάποια στιγμή από τη βουλήσή μας, ως ανεξάρτητα από τις ορθολογικές και διαλογικές διαδικασίες «κατασκευής», όσο και αν αυτό συντρέχεται την αυτοδοχή ενοραισιοκρατικών στοιχείων και ενός είδους

⁵⁹ Για τη μέθοδο της αναρχαίολογικής ιστορίας βλ. Τζον Ρουζ, *Θεωρία της δικαιολογίας*, μτφρ. Φέλιππος Βασιλόγιαννης κ.ά., Πόλις, Αθήνα 2001 (1971), σ. 44-48, 78-79 κ.κ. Βέβαια, όπως παρατηρήσαμε, για τον Χάμπερμας η γενεολογική δεν είναι «επαγωγική» αλλά «φαινολογική». Για την εντοπισμένη τους βλ. πιο πάνω, σπλ. 9, αλλά πρβλ. και Christopher McMahon, «Why There Is No Issue between Habermas and Rawls», *The Journal of Philosophy* 99 (2002), σ. 111-129. Πρβλ. πιο πάνω, ΧΝΑ, σ. 334-335.

⁶⁰ Πρβλ. Smith, ό.π., σ. 187-202.

πλάτυνισμού, είτε θα εγκαταλείψουμε τη γνωσιοκρατική μας αξίωση και την επιδίωξη κάποιος εύρωστης ηθικής αντικειμενωδότητας. Δυστυχώς, το τίμημα ενός συνετούς αντιεραλδισμού ίσως είναι μια τοποθέτηση πολύ πιο παλαιολογική και σχετικιστική από εκείνη που θέλει τελικά να υπερασπιστεί ο Χάμπερμας. Από τον τρόπο που θα τοποθετηθούμε απέναντι σε αυτό το δίλημμα, θα εξαρτηθεί σε μεγάλο βαθμό και η περαιτέρω επεξεργασία όχι μόνο των μεταρρυθμών, αλλά και των κανονιστικών μας επιλογών.

Αθήνα, Απρίλιος 2006

Ο Χάμπερμας και η αυθυπέμβαση του φορμαλισμού της διαλογικής ηθικής

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΝΑΚΟΣ

Η μέλητη της Γκόρφας Μαρτίνη έρχεται να καλύψει με παραγωγικό τρόπο ένα σημαντικό κενό της ελληνικής βιβλιογραφίας σχετικά με τη σύγχρονη επικουκωτική κριτική θεωρία και, ειδικότερα, με τις ηθικοφιλοσοφικές της επεξεργασίες. Η επιλογή της να συζητήσει τις πολυποίκιλες όψεις της ανταπαράθεσης της λεγόμενης «ηθικής του διαλόγου» με διάφορες εκδόχές του νεοαριστοτελισμού παρέχει στη συγραφέα ένα ιδιαίτερα προνομιακό πύσιμα εστίασης: εφόσον της επιτρέπει να συγκεντρώσει τη στοιχειώδη της ενέργεια σε θεμελιώδεις δυσχέρειες της πολυσυζητημένης ηθικοφιλοσοφικής πρότασης του Χάμπερμας: Πιο συγκεκριμένα, της επιτρέπει να συζητήσει διεξοδικά το ερώτημα για τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να σχεφτούμε τη διάκριση και τη σχέση μεταξύ «ηθικής» και «έθους», μεταξύ «ορθού» και «αγαθού» ή μεταξύ κανονιστικών και ευρύτερα αξιολογικών ζητημάτων καθός και το συνακόλουθο ερώτημα για την ηθικοφιλοσοφική αντιμετώπιση του λεγόμενου «προβλήματος της εφαρμογής» καθολικών αρχών και κανόνων σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Παρόκειται για ερωτήματα που βρέθηκαν στο επίκεντρο μιας ευρύτατης και εξαιρετικά ζωντανής συζήτησης, ιδιαίτερα κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες του προηγούμενου αιώνα, ερωτήματα τα οποία ταράκνισαν και ταλανίζουν την ηθική του διαλόγου ως μια απ' τις σημαντικότερες προσαπόμενες μεσολάβησης μεταξύ των αντιπάλων πόνων της οικουμενιστικής ηθικής του Λόγγου και των διάφορων νεοαριστοτελικών ή νεοεγελιανών θεώρησεων.

Πράγματι, η εργασία της Μαρτίνη παρέχει έναν καθοδηγητικό μίτο για να βρούμε το δρόμο μας μέσα από τις όχι πάντα εύκολα επεξεύσιμες, διασταυρούμενες διαδρομές, επιχειρηματιολογίες, χρονικές φάσεις και μεταστοιχείες των μετώπων αυτού του διαλόγου, που εντέ-