

ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ Ή ΑΝΑΤΡΟΠΗ; ΕΝΑΣ ΑΤΕΛΕΣΦΟΡΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΘΕΣΠΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΑΞΕΩΣ

Π. Κ. ΘΑΝΑΣΑ

Η *Κυριτική θεωρία* και η *Φιλοσοφική εγχειρητική* είναι τα δύο γενήματα σκέψης που έδω και αρκετές δεκαετίες κυριαρχούν στο γεωμετρικό χώρο, αποτελώντας συγχρόνως πληρή έμπνευση και σημείο αναφοράς για πλήθος φιλοσοφικών αναζητήσεων ανά την υφήλιο. Κάνουμε λόγο σκοπιμώς για “γενήματα σκέψης” και όχι για “σχολές”, γιατί αμφότερες οι κατευθύνσεις δεν περιχαρακώθηκαν σε ένα συγκεκριμένο κλειστό σόφια θέσεων ή στη διαφύλαξη των “αληθειών” που διετύπωσαν οι εισηγητές και προποδοί τους, αλλά διαμορφώθηκαν ως ανοικτοί, ευέλικτοι, ευπλάστοι και διαρκώς εξελισσόμενοι τρόποι προσέγγισης των φαινομένων που τους απασχολήσαν.

Η προστάθεια “διαμεσολόγησης” μετάξυ αποκαλώντων γενιμάτων σκέψης αποτρέπει ένα πολύ συνηθισμένο φαινόμενο στην ιστορία των ιδεών. Στην περίπτωση μιας ωστόσο τέτοιας απόπειρας απαντούν. Εγχειρητική και Κυριτική φαίνονται να βυθίζονται μοναχικές το δρόμο τους, να αναπτύσσονται και να διαμορφώνονται εγγύητην ἀλλήλων. Πρέπει να γυρίσουμε πολλά χρόνια πίσω, στα τέλη της δεκαετίας του 1960, για να συναντήσουμε μια προστάθεια διαλόγου μετάξυ των προποδογώντων των δύο γενιμάτων. Αντίθετα από τους δασκάλους τους Heidegger και Adorno, οι Η. - G. Gadamer και J. Habermas φάνηκαν τότε πρόθυμοι να συνδιαλεχθούν, να λάβουν υπόψη τους την εκατέφωθεν κυριτική και - κυρίως - να την ενσωματώσουν στις δικές τους θέσεις¹. Σε εκείνη την πρόκληση προστάθεια θα στράψει η παρούσα εργασία όχι μόνο για να παρουσιάσει τα επιτεύγματα που αντηλάξαν οι δύο προποδογώντες και όσοι άλλοι παρήνευσαν στη διαμάχη, αλλά και για να εξετάσει το χαρακτήρα εκείνων των επιχειρημάτων υπό ένα πρίσμα που πιστεύουμε ότι θα καταδείξει για ποιο λόγο η πρόκληση εκείνη αποτέλεσε διάλογο παρήμενε και η τέλευτά, για ποιο λόγο κάθε προστάθεια “διαμεσολόγησης” καθίσταται τελικά στην παρούσα περίπτωση άνευ αντικειμένου.

1.

Ένα από τα κεντρικά σημεία του - καταστατικής σημασίας για τη Φιλοσοφική Εγχειρητική - έργου *Αλήθεια και μέθοδος*² ήταν η κυριτική, συχνά δε και επιθετική στάση του Gadamer έναντι της αταίτησης του Διαφωτισμού να εγκαταλείψει καθε “προκατάληψη” (Vorurteil), προκειμένου να προσεγγίσει την αλήθεια. Ο Gadamer προστάθει να αποκατάξει τη λέξη από την αγωντική χροιά που της είχε προσδώσει ο Διαφωτισμός και να την συνάξει ως “πρό-κατάληψη” (Vor-Urteil: “πρό-κρίση”): ως “μια κρίση στην οποία προβάλουμε πριν από τον οριστικό έλεγχο όλων των αντικειμενικά καθολογικών παραγόντων”. Όταν λοιπόν επιχειρεί την “αποκατάσταση της έννοιας της προκατάληψης”, αποβλέπει κατ’ ουσίαν σε αυτό που προσηγορεύεται ο θεολόγος R. Bullmann είχε αποκαλέσει “Vorverständnis”, και

που ο Heidegger περιέγραψε (στην § 32 του *Είμαι και χρόνος*) ως “κόλλο της κατανόησης”: μια διαδιακαία κατανόησης και εγμηνείας, που καθοδηγείται πάντοτε από μια “προκατοχή” (Vorhabe), “πρό-θέση” (Vorsicht) και “πρόληψη” (Vorgreif) του εγμηνετού.

Η επιλογή από τον Gadamer του όρου Vorurteil αποδείχθηκε βέβαια μάλλον ατυχής και αργότερα εγκαταλείφθηκε, αφού αποδείχθηκε ότι εξυπηρετούσε μόνο την όξυνση της πολεμικής κατά του Διαφωτισμού, υποκειμενη παράλληλα σε παρανοήσεις³.

Ανεξάρτητος πόντος των ζητημάτων που γεννά η επιθυμία αποκατάστασης του όρου Vorurteil, γεγονός είναι ότι και το ουσιώδες περιεχόμενο πολλών από τις τοποθετήσεις του Gadamer συνιστούν μια λανθάνουσα αντιπαράθεση προς την πρόκληση Κυριτική θεωρία, στο βήμα που αυτή, προκόντας παράγματο τις παραδόσεις του Διαφωτισμού, αναζητούσε εκείνο το αχμίθειο στάθεο σημείο αναφοράς που θα καθιστούσε δυνατή την επισήμανση και ανάθεση των ποικίλων ιδεολογικών παραμορφώσεων και στρεβλώσεων. Η πίστη στη δυνατότητα μιας καθολικά ορθολογικής γνώσης και στην αναγκαιότητα επερώτησης κάθε προποδογής που γίνεται δεκτή ως φυσική και αδιαμφισβήτητη, το αίτημα για μια εκ νέου και εκ βάθρων θεμελίωση της αλήθειας και οι εκκλήσεις στο υποκειμενο να αποτινάξει το βάρος της παραδόσης και τα όρια που θέτει το εκάστοτε ιστορικό πλαίσιο προκειμένου να “ενηλικιωθεί” - όλα τούτα συνιστούν κοινούς τόπους και αναζητήσεις τόσο του Διαφωτισμού όσο και της επιγόνου του πρόχμιης Κυριτικής θεωρίας. Η τελειντά βίβρια αποδίει ιδιαιτεψη σημασία στη διαμόρφωση του πλαισίου κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων, ενώ επεκτείνει το διαφωτιστικό αίτημα επαναθεμελίωσης και στο οικοδόμημα της ηθικής, το οποίο (τουλάχιστον κατά τον Descartes) δεν ενέπλιτε στα αντικείμενα μιας ex nihilo ανασυγκρότησης.

Ο διάλογος που θα μας απασχολήσει άνοιξε το 1965, με την ανακτύπημα παράδοσης (Antrittsvorlesung) του Habermas κατά την *Ανάληψη της έδρας Φιλοσοφίας* στο Πανεπιστήμιο της Φραγκφούτης. Το κείμενο έφερε τον τίτλο *Γνώση και διαφύλαξη*, και αφετηρικό σημείο του αποτελούσε η διάκριση των επιστημών σε εμπειρικές-αυτάυτικές, σε ιστορικές-εγμηνετικές και σε κοινωνικοκοινωνικές, με τη συνακόλουθη απόδοση σε αυτές αντίστοιχα ενός τεχνικού, πρακτικού και χειραφετητικού γνωστικού διαφύλαξης⁴. Η έννοια του “γνωστικού διαφύλαξης” καταδεικνύει μίσην αναμφισβήτητη εγγύτητα της σκέψης του Habermas προς θεμελιώδη χαρακτήρητικά της Φιλοσοφικής Εγμηνετικής του Gadamer: και οι δύο αμφισβήτησαν αποφασιστικά τη δήθεν αποκατάλητη δευτοτηρότητα του επιστήμονα και θεοδούν απαιτητή την αντιμετώπιση της επιστήμης ως ανήυπακτης, ανεξάρτητης και αετιολογικά ουδέτερης δευτοτηρότητας. Εν τούτοις, η μονοσημαντη χαμητεμασση πρόθεση των “ιστορικών-εγμηνετικών” επιστημών στο πρακτικό διαφύλαξης της “δυστήρησης και διεύθυνσης της ανυποκειμενικότητας αναφορικά με τη δυνατότητα μιας αλληλοκατανόησης που κατευθύνει την πρόχμη”⁵ δυοκόλα συμβιβάζεται με τον ισχυρισμό του ότι, αναφερόμενος σε αυτές, ακολουθεί τις απόψεις του Gadamer. Η γλώσσα, για παράδειγμα, υποβιβάζεται στο σχήμα του Habermas σε αυτό επικοινωνιακό εργαλείο, σε ένα από τα τρία “μέσα” ανάπτυξης των γνωστικών διαφύλαξης (τα άλλα δύο είναι η εργασία και η κυριαρχία)⁶, με αποτέλεσμα να χάνει τη δευτερεύουσα θέση

που κατά τον Gadamer κατέχει χάρη στην καθολικότητά της. Αυτή η αντιμετώπιση της Εγμπερτικής εντάσσεται προφανώς στην οπτική γωνία του “κρίτικου κοινωνιολόγου”: η πρωταξιοσύνη του “χειραφετητικού” γνωστικού διαφέροντος που αυτός επικαλείται δεν αφήνει κανένα περιθώριο σε μια Εγμπερτική που καλλιεργεί το κατανόειν *εαυτού Ένεκα*, αφού κάτι τέτοιο θα σνιαστούσε επιστροφή στην “παράδοσιακή θεολογία”. Η Εγμπερτική, όπως και η θεολογία εν γένει, βυθίζεται κατ’ αυτόν τον τρόπο στη δίληψη της κοινωνικοκριτικής αποστολής, ενώ οι “χειραφετητικές” κοινωνικές επιστημες διεκδικούν για τον εαυτό τους το μονοπώλιο του αναστοχασμού (Reflection) και της κρίτικης. Μόνο η Κρίτική της Ιδεολογίας και η Ψυχολογία θεωρούνται ικανές να απελευθερώσουν το υποκείμενο “από την εξάρτηση από υποστασιοποιημένες εξουσίες” και να εγείρουν τον άνθρωπο από το επίπεδο της “αυτοχαστικής συνείδησης” (unreflektiertes Bewusstsein)?

Στο κείμενο του *Gia τη λογική των κοινωνικών επιστημών*¹⁰ ο Habermas χυροποποιεί αυτές τις προγραμματικές θέσεις ως βάση για μια διεξοδικότερη ενασχόληση με τις αποψεις του Gadamer. Δεν διορίζει να ετανωθεί τη “μεγαλειώδη κρίτική” που αυτός άσκησε “στην αντικειμενιστική αυτοκατανόηση των επιστημών του πευμάτος”¹¹, επιμένει ωστόσο να επιφορτίζει την Εγμπερτική με την αποστολή της διαβίβασης της “ενότητας του Λόγου (Vermitte)”: “Ο διαρκώς προσοδεδεμένος στη γλώσσα Λόγος υπεβλέπει κάθε φορά τις γλώσσες του [...]”¹². Αυτό που απαιχολεί τον Habermas είναι η ανάδειξη ενός υπεργλωσσικού, ενιαίου, καθολικού και τελικά ανιστορικού ορθού Λόγου, ενώ η Εγμπερτική περιορίζεται σε μια ιστορικοκριτικά πραγματική διάσταση: αποστολή της είναι “να διατυπώσει μέσα από παράδοσεις τη διαυτότητα μιας αυτοκατανόησης κοινωνικών ομάδων που κατευθύνει την πράξη τους”¹³. η σημασία της γίνεται δε ιδιαίτερα φανερή στην περιήτηση πραγματικών κανόνων, όταν η “συνείληση για τη σημασία τους” αποτελεί προήθηθεση της ισχύος τους¹⁴.

Σε ένα τελευταίο τμήμα του κειμένου του¹⁴ ο Habermas εκφράζει τις συγκεκριμένες ενστάσεις του έναντι του *Αλήθεια και μέθοδος*. Η πρώτη¹⁵ αναφέρεται στην υποβόσκουσα αντιπαράθεση της αλήθειας στη μέθοδο. Ο Habermas συμφωνεί με την αιφιοθήτηση της “απολυτότητας μιας γενικής μεθοδολογίας των εμπειρικών επιστημών”, επισημαίνει ωστόσο ότι η εμπειρική εμπειρία οφείλει να ιδωθεί σε μια διαλεκτική σχέση με τη μέθοδο και να μην αποχλωστει τη μεθοδολογία: η κρίτική των επιστημών μπορεί να διατυπωθεί μόνο κατά επιστημονικό και μεθοδικό τρόπο. Αυτό-τερο σημείο διαφωνίας αποτρέπει τη μετάβαση του Gadamer από την “κατανόηση της δομής της προκατάληψης” που ενυπάρχει σε κάθε κατανόειν σε μια “αποκατάσταση της προκατάληψης ως τέτοιας”¹⁶. Τέλος, λόγω της τάσης του Gadamer να υποστηρίξει την ανωτερότητα της παράδοσης και να συνδέει την αυθεντία με τη γνώση και όχι με την υπακοή, του προσαρτεται η κατηγορία ότι γέρει προς το συντηρητισμό και τον ανορθολογισμό.

Ο Habermas επικαλείται την “αναταλτοσύνη κληρονομιά” του Γερμανικού Ιδεολογίου, που με την πίστη του στη “δύναμη του αναστοχασμού” δεν αφήνει α-ναλλοίωτη τη “φυσική υπόσταση” της παράδοσης, αλλά προσλαμβάνοντάς την την αναδιαιροφώνει και “μεταλλάσσει τη θέση των υποκειμένων εντός της”¹⁷. Οι όμοι

έτσι αντιλαμβάνονται. Δεν είναι ο αναστοχασμός που θεμελιώνεται στην παράδοση, προσδοκώζόμενος και περιοριζόμενος από αυτήν, αλλά αντίθετα η παράδοση είναι αυτή που (προκειμένου να αναγνωριθεί ως τέτοια) χρειάζεται την επικύρωσή της από τα ιστορικά υποκείμενα, ευλοκώμενη έτσι σε μια διαρκή διαδικασία κρίσης, μεταβολής και μετέβασης. Το “δικαίωμα του αναστοχασμού” απαιτεί έναν “αυτοπεριορισμό του εμπειρικού εγχειρήματος”, ενώ η γλώσσα δεν πρέπει να απολτοποιείται, αλλά αντίθετα να αναγνωρίζεται η εξάρτησή της από το κοινωνικό γίνεσθα. Η εργασία και η κυριαρχία αποτελούν εξίσου σημαντικά με τη γλώσσα δομικά στοιχεία της “αντικειμενικής σχέσης αλληλουχίας, από την οποία και μόνο μπορούν να κατανοηθούν οι κοινωνικές πράξεις”, και η Εγμπερτική μεταβάλλεται κατ’ αυτόν τον τρόπο αναστρέφεται σε Κρίτική της Ιδεολογίας: “Η εμπειρική εμπειρία που προσκρούει σε μια τέτοια εξάρτηση της συμβολικής σχέσης αλληλουχίας από πραγματικές σχέσεις μεταβάλλεται σε Κρίτική της Ιδεολογίας”¹⁸.

II.

Η κατανόηση των βρασιικών επιδιώξεων του έργου *Αλήθεια και μέθοδος* εμπόδι-στηκε συχνά από την ασάφεια κάποιων από τις έννοιες και τους συλλογισμούς που περιέχει. Και τουλάχιστον σε αυτήν την πρώτη φάση του διαλόγου, οι κρίτικες πα-ρατηρήσεις του Habermas μάλλον τέτοιες ασάφειες απορροφούν, χωρίς να αγγίζουν τον πυρήνα της σκέψης του Gadamer. Αναφερόμαστε προηγουμένως στο αλήθες νόημα της “αποκατάστασης της προκατάληψης” - όσον αφορά δε το ζήτημα της σχέσης α-λήθειας και μεθόδου, οι δύο έννοιες δεν παρατίθενται κατά κανέναν τρόπο διαδευ-κτικά - ούτε στον τίτλο, ούτε βέβαια στο ίδιο το σώμα του έργου. Ο Gadamer δεν προτείνει μισή αμεθοδία, αντιεπιστημονική ή ανορθολογική πρόβαση στην αλήθεια, αλλά αποπειράται να αιφιοθήσει την επί αιώνες εδραιωμένη αυτοπεριοχή της επιστήμης και να θέσει το υπεργλωσσικό *ερώτημα* για τους όρους της δυνατότη-τάς του κατανόειν εν γένει - χωρίς βεβαίως να διεκδικεί το δικαίωμα κανονιστικών υποδείξεων για τον τρόπο δράσης των επιστημόνων. Δεν επιθυμεί να επιτευχθεί ατο-λογήσει υπέρ μιας νέας, “καλύτερης” επιστημονικής πράξης, αλλά να στρέψει την προσοχή μας στους “όρους και τα όρια της επιστήμης εντός του συνόλου του αν-θρώπινου βίου”¹⁹. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο τίτλος του έργου δεν έ-χει το νόημα “αλήθεια κι όχι μέθοδος”, αλλά μάλλον “αλήθεια και πέραν της μεθό-δου”. Οι υποδομικές αντιλήψεις του Habermas εντάσσονται εξάλλου στη γενικότερη στρατηγική του “κρίτικου κοινωνιολόγου”, που ενσπρόθευε στη θεολογία το γόλο εξυ-πηρέτησης του “χειραφετητικού διαφέροντος” - κάτι που θα μας αποσολήσει στη συνέχεια. Προς το παρόν αξίζει πάντως να υπογραμμίσουμε ότι η ανεπαρκής εκ μέ-ρους του Habermas διασαφήση της έννοιας του αναστοχασμού, και η μάλλον αφήρη-μένη, αδιευσαλόβητη και μη-διαλεκτική αντιπαράθεση του προς την παράδοση και την αυθεντία επέτρεψαν στον Gadamer να αντιπαράξει τελικώς τις ανωτέρω κριτι-κές αιχμές και να εμμένει στις απόψεις του.

Ο Gadamer έλαβε θέση με ένα άδηλο που επινοήσανταν *Πρωτοκλή, Εγμπερτική και Κρίτική της Ιδεολογίας. Μετακριτικές διασαφήσεις στο “Αλήθεια και μέθο-δος”*²⁰. Κ ύριο μέρημά του αποτρέπει εδώ η εξέταση της πλέον θεμελιώδους προτύπο-θεσης της χαιματεγμοιακής κρίτικης: της υπαγωγής μιας αντίθεσης μεταξύ παράδοσης

και αναστοχασμοί. Ο Gadamer διαβλέπει εδώ τις επιδράσεις ενός “δολιχόμορφου αντι-κειμενισμού”, που τελικά παραμορφώνει την έννοια του αναστοχασμού, και υπο-γυμνάζει τη “διαρκή διαμεσοδόβηση” που σε κάθε πράξη κατανόησης λαμβάνει χώρα μετάξυ των δύο όρων αντισθέτων²¹. Όπως στο *Διήγημα και μέθοδος*, έτσι και εδώ ο Gadamer τονίζει τη δυνατότητα μιας ελεύθερης και κριτικής αναγνώρισης της παράδοσης, αμφισβητώντας την εξομολόγηση της απθεντίας με βία και υποταγή²². Ακολούθως στρέφεται κατά της σύλληψης της εγγραφής και της κυριαρχίας ως εξωγλωσσικών παραγόντων, επικαλούμενος την καθολικότητα της γλώσσας ως ενός “απειλό-μορφου στοιχείου που θεμελιώνει τα πάντα όχι μόνο τη μέση της γλώσσας παράδο-δομένη κοινότητα, αλλά τι, αφού κάθε τι μεταφέρεται μέσα στην κατανοητότητα, εντός της οποίας διαρκώς κινούμαστε”²³. Ο προσανατολισμός ε-ξώδλου της σύγχρονης επιστήμης στην εξυπηρέτηση πρακτικών επιδιώξεων επιφέρει τη σιωπηρότητα εξάρτησή της από εξω-επιστημονικούς τριότους διώδοσης, εφαρμο-γής και νομιμοποίησης - προτιμώντων από τη γλώσσα²⁴. Εργασία και κυριαρχία οφεί-λονται να είναι προσηλωμένες στην κατανόηση, και συνιστούν επομένως μέρος του “παιγνίου της γλώσσας, στο οποίο παίζουμε όλοι μας”²⁵. Αυτή η διεγυμμένη αντιμε-τώπιση της γλώσσας επιτίθεται στον Gadamer να εξσγεί και το συμπέρασμα της πρώτης φάσης της αντιταξέθεσης του με τον Habermas: “Από τη σκοπιά της ερωτη-μασθεσίας της *Εγμνηστικής*, το να ευχόκοονται οι υπάκοτοι παράγοντες της εγγω-οίας και της κυριαρχίας έξω από τα όρια της γλώσσας εμφανίζεται ως παθολόγο”²⁶.

III.

Μεγάλο μέρος της αντιταξέθεσης Habermas και Gadamer εκτυλίχθηκε γύρω από την έννοια του αναστοχασμού (Reflexion). Ένα από τα κύρια σημεία της χαιτεργμα-οιστής κριτικής αναφερόταν στην απροθυμία της Εγμνηστικής να αναγνωρίσει την κριτική του δύναμη και να την ενεργοποιήσει στο πλαίσιο της εγμνησίας και της κατανόησης: τυφλωμένη αντίθετα από την αίγλη της παράδοσης, διακηρύσσει την α-ναγκαιότητα προδολής και αποδοχής των παραδομένων προκαταλήψεων, μετα-βιβάζόμενη έτσι σε μια σύγχρονη μορφή ιδεολογίας και συνεισφέροντας στην εδραί-ωση εξουσιαστικών και καταπιεστικών απθεντιών. Το αντίδοτο οφείλει να αναζη-τηθεί στην ενεργοποίηση του αναστοχασμού, που ελέγχει - και άρα παραμερίζει - την προκαταλήψη και που, “μέσα στον αβυσσο καταναγκασμό της γνώσης και της ορθολογικής απόφασης”, μετατρέπεται κάθε κατανόηση σε αφάριση προσοπειών και σε αποκάλυψη παραμορφώσεων και στρεβλώσεων. Ο Gadamer αντιτάσσει τη “μεικρότητα του αναστοχασμού” - μια θέση που παραπέμπει στη συνειδητοποίηση της πεγατότητας της ύπαρξής μας²⁷ και της αδυναμίας μας να ελέξουμε και να α-ναδημιουργήσουμε εκ νέου τα πάντα στις εγμνηστικές στην δύναμη ενός παντοκράτορος “ορθού λόγου”. Η απείτηση του Λόγου να αλλάξει τον κόσμο αποδοκιμάζεται ως “ιδεολογική πράξη”. Ο Gadamer δεν αγρεύει βέβαια, ότι η ιδιοποίηση του πρώο-κατανόηση είναι πάντοτε μια κριτική ιδιοποίηση²⁸, επισημαίνει όμως ότι η παρά-βλεψη των ιστορικών προϋποθέσεων κάθε πράξης κατανόησης ή αναστοχασμού ο-δηγεί σε μια μοιραία υπερεκτίμηση των δυνατοτήτων τους και στην ψευδαίσθηση της αποδοξίμεσης από τις ιστορικές καταβάλες μας.

Σημαντική για την κατανόηση της διαμάχης γύρω από την έννοια και το χάρα-

κρήνα του αναστοχασμού υπήρξε η συνεισφορά του R. Buhner²⁹, που στόχευε κυ-ρίως στην ανάδειξη των πραγματικών σημείων διαφωνίας και στην κατάδειξη της πλυσματικότητας κάποιων πλευρών της αντιταξέθεσης. Ως αφετηρία του λαμβάνει την εγλασκή Reflexion, που έχει την ιδιότητα “να ευλόκεται παρά' εαυτά ενόσω σχε-τίζεται προς άλλα, και να παράγει ταυτότητα ακριβώς μέσω της αντίθεσης”³⁰. Στην έννοια του αναστοχασμού συνυπάρχουν επομένως οι σχέσεις προς έτερον και προς εαυτόν - ταυτότητα και διαφορά συνυπάρχονται αχώριστες και αλληλοδιατετέ-μιτονες. Η περιγγραφή διαμάχης οφείλεται αποκλειστικά στο “μονοκόρυφο τον-ομή” κάποιου από τα δύο δομικά στοιχεία του αναστοχασμού: Η Κριτική θεωρία τονίζει τη διαφορά του από το διαστοχάζόμενο αντικείμενο, ενώ η Εγμνηστική α-ποβάλλει πρωτίστως στη “διαμεσοδόβηση και συνένωση μαζί του”³¹. Στην πραγματι-κότητα, αμφότερες οι προσεγγίσεις - όπως και κάθε στοιχειώδη απόπειρα εν γένει - εμπεριέχουν και τα δύο στοιχεία (την ταυτότητα και τη διαφορά του αναστοχασ-μού προς το αντικείμενό του), όσο κι αν τείνουν να συγκαλύπτουν την παρουσία του ενός ή του άλλου. Ο Buhner καταφέρει έτσι να δείξει ότι η διαμάχη γύρω από την έννοια του αναστοχασμού συνιστά μάλλον ψευδοπροβλήμα, ανακεκλιγόντας έ-τσι την εντύπωση μιας “μεθοδολογικής” ασυμβατότητας των δύο εγχευμάτων. Το κείμενό του χάλεινε με την επισήμανση κάποιων “προδοτικών που έξωθεν ανατίθε-νται στον αναστοχασμό”, και που είναι καταδικασμένες να παραμείνουν ανεκλή-ηγοτες: Οι εκκλήσεις της Κριτικής θεωρίας για “ατελεθέρωση της ιστορικής αθρω-πότητας” θέτουν στόχους που είναι “θεωρητικά αναποδειακτοί” και ευλόκοονται “πέ-ραν της φιλοσοφίας”, ενώ το “καθολικό κατανοείν” κινείται σε μια κατεβήθηση “ολι-κής ενσαμάτωσης, που δεν πειλογίζεται σε έναν κύκλο φιλοσοφικών θεμάτων, αλλά παραλάει ολόκληρο το είναι ως βιοκοσμικό, ιστορικό, καλλιτεχνικό νόημα”³².

IV.

Τις πρώτες τοποθετήσεις των δύο πρωταγωνιστών ακολούθησαν παρεμβάσεις τρίτων που διεύθυναν τα όρια του διαλόγου. Μετά τον Buhner, που προέχειται από το χώρο της Εγμνηστικής, θα στραφούμε στις θέσεις του K.-O. Apel: ενός στοχαστή που υπό τη σημαία της “υπεβατολογικής πραγματολογίας” (Transzendentalprag-μαik) εκφράζει σημεία τις πλέον “ορθόδοξες” και ακραίες θέσεις της Κριτικής θε-ωρίας, σε εκείνη τη φάση του διαλόγου ωστόσο προσαυτολοιστηκε προς τη διευέ-νηση της δυνατότητας συγκλίσεων μετάξυ των δύο κατεβήθσεων. Σε κείμενό του που δημοσιεύθηκε το 1968³³, εκκινεί (όμοια με τον Habermas) από μια ταχιστόμηση των επιστημών σε Επιστημονισμό (Szientisitik), Εγμνηστική και Κριτική της ιδεο-λογίας. Υποστηρίζει μια “συμπληρωματική σχέση” μετάξυ Επιστημονισμού και Εγμνηστικής, απορρίπτοντας έτσι την “ύδα μιας ενιαίας επιστήμης”³⁴, και εγκω-πώνεται την κριτική του Gadamer στο “αντικειμελιστικό μεθοδολογικό ιδεώδες του ιστορικού”³⁵. Ως κύριο στόχο του θέτει ωστόσο την κατάδειξη των ορίων και πε-ριορισμών του εγμνηστικού εγχευήματος.

Ο Apel αμφισβητεί κατ' αρχήν την ισχύ του “προτύπου του μεταφραστή” για τις επιστήμες του πνεύματος, θεωρώντας γενικά τη θεμελίωση της εγμνηστικής κατα-νόησης στην “πρακτική βιοτική κατάσταση” ως ανεπίτευτη σύντηξη του παροβλή-ματος³⁶. Ανατρέχει στο παραδέιγμα της σύγκλισης των λειτουργιών του ιστορικού

του δικαίου και του δικαστή, και αγνοείται να δεχτεί πως επιτελούν την ίδια ουσιαστικά εγμνηυτική αποστολή³⁷, τονίζοντας τα κανονιστικά αποτελέσματα της εγμνηυτικής του δεύτερου³⁸. Έναν τέτοιο κανονιστικό ρόλο οφείλει να αναλάβει η Εγμνηυτική εν γένει, προκειμένου να μην εκπέσει στο ρόλο απλού θεματοφύλακα των κυλιόμενων κανόνων και σχέσεων. Οι “αντιφάσεις”, η “σημειωματικότητα” και η “έλασηψη νοήματος”, στις οποίες πολύ συχνά προσκομίζει η προσπίθετα κατασπίησης, αλλά και η αναγκαιότητα “συνεννόησης μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών”, διατυγχόνουν κατά τον Apel τα όρια της φιλοσοφικής Εγμνηυτικής, τα οποία γίνονται ακόμη πιο φανερά όταν στρεφεί κανείς προς εκείνες από τις ανθρωπίνες πράξεις που λαμβάνουν χώραν εδάφητα και χωρίς πρόθεση, δηλώνοντας μια ψυχική διαταραχή³⁹. Η ψυχωνάση αναδεικνύεται τότε σε υπαρκτό πρότυπο σύγκλισης Επιστηλωμαίου και Εγμνηυτικής, αφού εντός της εξήγηση (Erklärung) και κατανόηση (Verstehen) “διαμεσολαβούνται διαλεκτικά [...] κάτω από την κανονιστική αρχή της “αυτίωσης” των λόγων στον γείων της ιστορικής μας ύπαρξης”⁴⁰. Η ψυχωνάση μπορεί εξάλλου να αποτλέσει πρότυπο και για την Κριτική της ιδεολογίας, της οποίας η κανονιστική αρχή έγκεται στον “εξαναλωτισμό της φύσης” και στη “φυσικοποίηση του ανθρώπου”⁴¹.

Η πρόθεση του Apel να υποτίξει την Εγμνηυτική στην Κριτική της ιδεολογίας είναι προφανής. Στην Εισαγωγή του έργου του *Μετασχλητισμός της Φιλοσοφίας*⁴² επιμένει περαιτέρω στην ανάγκη επίθεσης κριτηρίων για τη διάκριση “μιας προσηκουσας κατανόησης από την παρανόηση” και για τη διαπίστωση των “προόδων στην κατανόηση”⁴³. Επιστημωινοντας την υπεργατολογική διάσταση της Εγμνηυτικής, ομνωτά τον προσανατολισμό της προς την καντιανή προβληματική, στο πλαίσιο της οποίας πιστεύει ότι τίθεται όχι μόνο το ερώτημα για τους όρους της δυνατότητας της γνώσης, αλλά και το ερώτημα της εγκυρότητας⁴⁴. Προσπίθει έτσι να υπομείσει στην Εγμνηυτική την αναγκαιότητα στρέψης της στη “γνωστική πρόοδο”, να αναμείσει το πρόβόλομα που έχει το αντικείμενο στο πλαίσιο της εγμνηυτικής εμπειρίας και να το αποδώσει στο υποκείμενο-εγμνηυτή.

Το κριτήριο της οχής κατανόησης ομνωτάται κατά τον Apel στο “a priori μιας ιδεώδους επικοινωνιακής κοινότητας”, το οποίο προεικνύεται από το “a priori της υπαρκτής επικοινωνιακής κοινότητας”⁴⁵. Γενικός είναι πάντως ότι, όταν ο Apel αγίγει αυτό το “καταστατικό σημείο της έοχτης θεμελίωσης της φιλοσοφίας”⁴⁶, έχει ήδη προ πολλού εγκαταλείπει κάθε επαφή με την προβληματική της φιλοσοφικής Εγμνηυτικής. Το “ιδεώδες a priori” που κοπιωδώς προμνύεται μπορεί πιθανώς να καθοδηγεί πολιτικά προγράμματα εγκαθίδρυσης εξισωτικών κοινωνιών, αδιναται ωστόσο πλήρως να θεμελιωθεί φιλοσοφικά ή να επιτρέψει κάποια “διαμεσολάβηση” με τη φιλοσοφική Εγμνηυτική - και τούτο διότι αυτή ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την κατανόηση “αυτού που είναι”, αντανακλαστική τις εκκλήσεις για επιβολή ενός “δέοντος”.

V.

Το δεύτερο άθροιο που αρμείωσε ο Habermas στο θέμα είχε και πάλι - όπως φανερώσει ο τίτλος - την *Αιτίαση της Εγμνηυτικής για καθολικότητα*⁴⁷ στο στόμαστό του. Εκκινεί και αυτό από το παρόδειγμα της ψυχιατρικής σχέσης, για την ο-

ποία υποστηρίζει ότι όχι μόνο αφίσταται της εγμνηυτικής εμπειρίας, αλλά και αποτλεί το πρότυπο κάθε “στρεβλής επικοινωνίας”. Ο Habermas αναφέρεται διεξοδικά τόσο στις φρονδικές μελέτες, όσο και στη διερεύνηση του ψυχιατρικού διαλόγου υπό το πρίσμα της ανάλυσης της γλώσσας. Από τέτοιου είδους έρευνες⁴⁸ προκύπτει ότι η όρη αυτού του διαλόγου μπορεί να μας προσφέρει “μια θεαρία αποκλίσεων της επικοινωνιακής ικανότητας”, μια γενική “θεαρία της επικοινωνιακής ικανότητας”, θα μπορούσε εξάλλου να αποτλέσει το κοινό θεμέλιο τόσο της ψυχιατρικής όσο και της Κριτικής της Ιδεολογίας, καθώς θα αναίτησεν, θα προσδιοίτιζε και θα αντιμετώπιζε τις “στρεβλώσεις” τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό-κοινωνικό επίπεδο⁴⁹. Ο Habermas υποστηρίζει μεν πως υπερασπίεται τη “θεμελιώδη εγμνηυτική θέση [...] ότι - κατά τη γομαντική διατύπωση του Gadamer - “όντας εμείς οι ίδιοι διάλογοι”, δεν μπορούμε να υπεβούμε το διάλογο”⁵⁰, αλλά ωστόσο την Εγμνηυτική να σημειολάβει στην προβληματική της “τη μεταεγμνηυτική γνώση των όρων της δυνατότητας μιας όρημας στρεβλωμένης επικοινωνίας” και ζητεί από την κατανόηση να μετεξελχθεί “σε Κριτική”⁵¹. Ανταρθέτως πάντως στο ζήτημα της σχέσης με την παρόδοση, δεν αποφεύγει κάποιες αντιφάσεις: Αφ’ ενός η Εγμνηυτική, εκτεινόμενη σε Κριτική, δεν επιτρέπεται να “προδένεται στο παρόδοιακό πεδίο των ισχυρισμών πεποθήσεων”, αφ’ άλλου όμως “ακόμη και η Κριτική [παρμμένη] προσοδεμένη στη σχέση αλληλογίας της παρόδοσης, την οποία αναστοχάζεται”, ενώ και “στην επιλόγη του τόπου με τον οποίο η ενδογενής αιτίαση διαφωτισμού οφείλει εκάστοτε να εκληγώνεται εμφανίζονται πρόγμματα a priori δεσμευτικοί πεποδοισμοί”⁵². Όπως βλέπουμε, το φάντασμα του ερωτήματος για τη όρη και το χάριτημα του αναστοχασμού εξακολουθεί να πλανιεται πάνω από τη συζήτηση.

Ο Gadamer δεν δυοκολεύθηκε να ανακευώσει τη μοναδική ουσιαστικά νέα πρόμηση της επιγμνημιατολογίας του Habermas⁵³: την υποδειγματικότητα της ψυχωνάδωσης για την εγμνηυτική των κοινωνικών φαινόμενων. Σε μια *Αιτίαση*⁵⁴ προς τους επικριτές του υπομνύμζει την ειδική και αποτηρή καθορομένη κοινωνική αποστολή και λειτουργία που ανωτίθεται στο γιατό, διεγρωτόμενος από τον άγρυθα αντήθει ο Κριτικός της Ιδεολογίας παρόμοιες αιμοδιότητες για τις κοινωνικές “αδένειες”⁵⁵. Ο ψυχιατρικός διάλογος θεμελιώνεται στη συνάντηση και στο κοινό συμφέρον, το οποίο προφανώς αποουιάει στην περιτύωση των κοινωνικών αντήθεσων και συγκρούσεων. Κανείς τηφλωμένος από την ιδεολογία δεν θα ομολογούσε βέβαια την τύφλωσή του, ούτε θα κατέφυγε στις υπηρέδες του Κριτικού, προκειμένου να ιαθεί.

Οι διαφορές άρθρων για την κοινωνία δεν μπορούν να αναχθούν αυτόματα στο μερίδιο μετοχής των εκφραστών τους σε έναν κοινό ορθό Λόγο, και μια Κριτική Θεωρία που επιμένει να υποστηρίζει αυτήν την άποψη μοιάζει αβροφήτη και αδύναμη, θυμίζοντας τελικά “ιδιοκρία του Μοναδικού”⁵⁶. Ο Gadamer είναι ετομμένος εις θέαν να εξαγάγει το συμπέσσμα της συζήτησης: “τέτοιου είδους ερωτήματα μου φαίνονται στην πραγματικότητα εγμνηυτικώς αναπάντητα. Βασίζονται σε κοινωνικοπολιτικές πεποθήσεις.” Και αναφερόμενος στην αντίθεση μεταξύ της “επαστασιακής θέλησης για αλλαγή” και της συντηρητικής “επικύωσης της παρόδο-

σης", επισημαίνει: "Τόσο η μία όσο και η άλλη περλιόηση ούτε μπορούν, ούτε χρειάζονται να νομιμοποιηθούν θεωρητικά μέσω της Εγμηνευτικής"⁵⁷.

VI.

Με την ενόχληση από τις περιγραφές Θέσεις για τον Feuerbach, ο Marx αντυπαθέθετε στην εγμηνεία του κόσμου την αλλαγή του, καθλώντας παράλληλα σε υπέρβαση της φιλοσοφίας μέσα στην επαναστατική πράξη: "Οι φιλόσοφοι απλά εγμηνεύουν τον κόσμο με διάφορους τρόπους· το ζήτημα όμως είναι να τον αλλάξουμε."⁵⁸ Αυτή η αντυπαθήρολη των δύο θεμελιωδών στάσεων δεν αποτρελόησε βέβαια μαρξική επινοηση, αλλά κοινό τόπο μεταξύ των Νεοεργελικών, που από κοινού έθεσαν το αίτημα της "πρωτογενούς" του θεωρητικού οικοδομήματος του δασκάλου τους Hegei. Αν θέλαμε να αντιστοιχίσουμε τις δύο στάσεις σε μία από αιώνων εδραιωμένη διάχυση, θα συσχετίσαμε τη μαρξική "εγμηνεία" με την αυτιστοτελική *θεωρία*: με την απόλυτα προοέγγιση του πραγματικού και διαμεσοδόησης του, που πάντοτε παύει τη μορφή μιας εγμηνείας. Η δε "αλλαγή του κόσμου" είναι η αυτοτολή που ο Marx αναθέτει στην *πολιτική*, στην οποία θα πρέπει να υπαχθεί ολόκληρη η προβληματική της ανθρώπινης *πράξης* κατά την προεπαναστατική περίοδο. Θεωρία, πράξη και πολιτική ορίζουν το τρίγωνο, στην επιφάνεια του οποίου έλαβε χώρα η διαμάχη μεταξύ Κριτικής θεωρίας και φιλοσοφικής εγμηνευτικής. Κι ενώ ο Gadamer κινείται ουσιαστικά στα ίχνη της παρωδουακής αυτιστοτελικής προοέγγισης της θεωρίας ως μιας δραστηριότητας που επιτελείται *έαυτης ένεκα*, ο Habermas επικαυδοτοεί εκ νέου το νεοεργελικό⁵⁸ αίτημα της ανάληψης αυτής της αυτονομίας: το κατονομαίνω, η γλώσσα και η θεωρητική δραστηριότητα εν γένει δεν έχουν νόημα παρά στο βιβλίο που "πραγματώνονται".

Η συντομη αυτή ιστορική επισήμανση φωτίζει - πιστεύουμε - την ουσία της "γλυπτικούχως περί τις καθολικότητες" που παρακολούθησαμε μετέν Εγμηνευτικής και Κριτικής Θεωρίας. Όταν ο Gadamer σε κάποιο σημείο της διαμάχης υπογράμμισε, ότι "το να ευχόσκονται οι υπαρκτοί παράγοντες της εργασίας και της κυριαρχίας έξω από τα όρια της γλώσσας εμφανίζεται ως παράλογο", δεν προέτασε χωρίς λόγο τη φράση "από τη σκοπιά της εγωτηματοθέσιος της Εγμηνευτικής", την οποία στο σημείο εκείνο⁵⁹ είχαμε υπογράμμει. Μόνο μέσα από την οπτική γωνία της φιλοσοφικής Εγμηνευτικής μπορεί για παράδειγμα να αντιμετωπίζεται το ζήτημα της κυριαρχίας ως ενδογλώσσικό, καθώς το ζήτημένο της Εγμηνευτικής δεν είναι η αυτιστοτή, αλλά η κατονοση της κυριαρχίας, και το σχετικό ενδοαφρόν της μπορεί να χαρκατηριστεί ως απολαυστικά θεωρητικό: "Όχι αυτό που κάνουμε, όχι αυτό που οφείλουμε να κάνουμε, αλλά αυτό που, πέρα από τη θέληση και τις πράξεις μας, συμβαίνει με εμάς είναι που τίθεται υπό ερωτημα⁶⁰. Οι θέσεις του πρώιμου Habermas αντίθετα μπροσύν ανεπιφύλακτα να υπαχθούν στην προβληματική της πραγματικής φιλοσοφίας, και μάλιστα της περιεσταλάμενης μαρξικής εκδοχής της: η πράξη συλλαμβάνεται εδώ ως πολιτική πράξη, και το *ού ένεκα* της συνοψίζεται στην αυτιστοτή των κυριαρχιών κοινωνικών σχέσεων. Ο Habermas αναγνωρίζει βέβαια αυτό το γεγονός, όταν σημειώνει: "Η διαφώτιση που προκαλείται από μια γλωσσική κατονοση είναι πάντοτε πολιτική"⁶¹.

Η διαμάχη περιυποτέρεται γύρω από το ερωτημα, αν η "εγμηνεία" ή η "αλλαγή

του κόσμου" έχει το προβάδισμα ως περιεχόμενο της φιλοσοφικής ενδοσχόησης, και αφορά επομένως το κεντρικότερο, βαθύτερο και ουσιαωδέτερο φιλοσοφικό ερωτημα: το ερωτημα "τι είναι η φιλοσοφία;". Ενώ η Κριτική θεωρία επιμένει να απαντά πως "η φιλοσοφία είναι πράξη", η φιλοσοφική εγμηνευτική τυτίζει τη φιλοσοφία με τη θεωρία. Τις δύο - είσοι μονομερείς - προοέγγισεις δεν τις χωρίζει απλά κάποια απόσταση, αλλά μάλλον ένα ανεφύροτο χάσμα. Οι πρωταγωνιστές ωστόσο δεν είχαν πάντοτε επιγνώση των διαφορετικών ανετηγιών τους και του αληθούς χαρκακτηρία της διαμάχης τους. Χαρκατηριωτική επιβεβαίωση αυτής της άποψης είναι η στίση του Gadamer κατά τη δεκαετία του 1970, όταν - προφανώς υπό το βάρος των επιθέσεων που είχε δεχθεί από τους θιαώτες της Κριτικής θεωρίας - θέωρησε δυνατή και αναγκαία την ανάδειξη μιας πραγματικής διάστασης της φιλοσοφικής Εγμηνευτικής, χαρκατηριζόντας την μάλιστα ως "κλήρονομο της καλύτερης παρόδοσης της πραγματικής φιλοσοφίας"⁶².

VII.

Ο Gadamer εξέφρασε αυτήν την άποψη για πρώτη φορά το 1972, σε ένα κείμενο του με τον τίτλο *Εγμηνευτική ως πραγματική φιλοσοφία*⁶³. Οι απόψεις του συνοψίζονται σε τρία σημεία: (α) Η Εγμηνευτική υπήρξε ανέκαθεν συγμμενη στην πράξη: τόσο στο χώρο του δικαίου και των νομικών επιστημών όσο και στη θεολογία και φιλολογία υπέβατε σε εγμηνείες που "εξυτηροτοήσαν άμεσα και προήγαν την πράξη"⁶⁴ (β) Την "εγύτατη συγγένεια της Εγμηνευτικής με την πραγματική φιλοσοφία" αποκαθίπτει και το γεγονός ότι το κατονοειν, όπως ακριβώς και το πρτίειν, δεν ευδοκονεται μέσω της απλής εφαρμογής προδωγεγμμενων κανόνων, αλλά μόνο *in concreto*, εν όψει καταστάσεων και περιστάσεων μονωδικών και ανεπανάληπτων· αμφοτέρα έχουν επομένως το "τολήματος"⁶⁵, τόσο για τον πρτίοντα όσο και για τον εγμηνευτή. (γ) Μετάξυ εγμηνευτή και εγμηνευόμενου κειμένο ανεπύοτητα μια "εμπράγματος σχέση"⁶⁶: το κοινό έδαφος και η οικειότητα του εγμηνευτή με το αντικείμενό του αποτράνι ανεγκαιά κίνητρα κατά την εγμηνευτική προοέγγιση, ενώ - αντίστοιχα - και μια επιτυχημένη κατονοση δεν μένει χωρίς συνέπειες για το πρδοσιο του εγμηνευτή, καθώς "επέεγεται ως νέα εμπειρία στο σύνολο των πνευματικών εμπειριών μας", διευχίνοντας "τις ανθρώπινες εμπειρίες μας, την αυτογνωσία μας και τον ορίζοντά μας"⁶⁷. Τις απόψεις του αυτές ολοκληρώνει ο Gadamer με την εξής επιγμμηματική οήση: "Η Εγμηνευτική είναι φιλοσοφία, και ως φιλοσοφία είναι πραγματική φιλοσοφία."⁶⁸

Ο Gadamer διαστρωώνει βέβαια αυτές τις θέσεις πιστεύοντας ότι καλύτερα κάποιες ελδιειψες που οι εκ Φραγκφούτης πρδέμοι του είχαν εντοπίσει· τα αποτηματα και τα συλλογιστικά κενά της επιχειρηματολογίας του δεν μπορούν ωστόσο να μειωνιν ασχολιάσασθ⁶⁹. Για το (α): Είναι αλήθεια ότι η πρδωότερη *τεχνική* της Εγμηνευτικής όφειλε να υπαχτεί άμεσα πραγματικούς σκοπούς. Η *φιλοσοφική* εγμηνευτική ωστόσο, όπως τη θεμελιώνει ο ίδιος ο Gadamer, δεν οπνωτά πλέον μια τέχνη προοιοιμένη να βρδισκει τις "ορθές" απαντήσεις σε επιμέρους πραγματικά ερωτηματα· η ειδοποός διαφορά της έγκεται στο ότι ερωτά βαθύτερα (υπερβατολογικά) για τους όρους της δυνατότητος του κατονοειν εν γένει, για τις προύποθέσεις του και τη λειτουργία του, τη δομή και τα χαρκατηριωτικά του. Δεν θα εσημιανε λοιπόν η επι-

ναυδόδεση της στις παραδοσιακές εγχειρητικές την αριστεία του ίδιου του φιλοσοφικού της χαρακτήρα. Η διαπίστωση, πως “θεωρητική συνειδηση της εμπειρίας του κατανοούν και κατανοητική πράξη [...] δεν πρέπει να διαχωρίζονται”⁷⁰, είναι βέβαια ορθή: η διαλεκικότητα της λειτουργίας της κατανοητικής διαδικασίας είναι δυνατό - και επιθυμητό - να συμβάλει σε μια καλύτερη κατανοητική πράξη. Τα δύο εγχειρήματα ωστόσο ούτε ταυτίζονται, ούτε τον ίδιο σκοπό υπηρετούν. Και πιο πάνω: Η σημασία της φιλοσοφικής εγχειρητικής για την “κατανοητική πράξη” δεν συνεπάγεται και κάποια σημασία για την πραγματική φιλοσοφία: η “κατανοητική πράξη” δεν καθίσταται το σύνολο του πραγματικού πεδίου, ίσως μάλιστα δεν ανήκει καν στην πράξη - με τη διακεκριμένη, αυστηρά καθορισμένη αριστοτελική έννοια του όρου.

Για το (β): Το εγχείρημα επισημαίνει μια μορφική ομοιότητα του κατανοούν με το πράττειν, από την οποία θα μπορούσαν πιθανώς να εξεχθούν κάποια συμπεράσματα για τη δομή και θετικές υποδείξεις για την επιτέλεση του ενός ή του άλλου. Αυτή η συγγένεια ωστόσο επ’ ουδενί δεν θεμελιώνει κάποια πραγματική σημασία της Εγχειρητικής. Ελάχιστη προϋπόθεση προς τούτο θα ήταν η εμβάθυνση της στο “τόλμημα” της αντίθετα όλης - στη δομή και στο χαρακτήρα της ανθρώπινης πράξης -, και άρα ο αναπροσανατολισμός του “γνωστικού διαφέροντος” βάσει του οποίου συγκροτείται (της θεωρητικής προεργασίας των όρων της κατανοήσης): στη θέση της φιλοσοφικής εγχειρητικής θα υπερισχύονταν έτσι μια εγχειρητική πραγματική φιλοσοφία. Η αποψη, τέλος, ότι κάθε φιλοσοφία είναι εν τέλει πραγματική φιλοσοφία, αδυνατεί να μας βρει σύμφωνα: πιστεύουμε πως πρόκειται για μια αταξόδεκτη υπαξιοκρατική σύντηξη της προβαληματικής της σχέσης θεωρίας και πράξης.

Για το (γ): Ουδείς αμφισβητεί ότι κάθε εγχειρησία θεμελιώνεται στην ανθρώπινη ύπαρξη: ούτε ο εγχειρητής αφιερώνεται εκ του μηδενός και απορροπείται στο θέμα του, ούτε το αποτέλεσμά του εγχειρητικού μόχθου του μένει χωρίς επιπτώσεις για την ύπαρξή του. Συναστά όμως πράγματα το εγχειρητικό ενδιαφέρον ένα “πραγματικό” ενδιαφέρον; Επιτέλεσε η εγχειρητική απόπειρα την υπαγωγή της στην έννοια της πράξης; Ή μήπως τα πραγματικά αποτελέσματα της εγχειρησίας είναι έμμεσα και δευτερεύοντα σε σχέση με τον κύριο σκοπό του εγχειρητή, που εξαντλείται στην **έναντις ένεκα** εγχειρεία;

VIII.

Η προβαληματική που μας απασχολεί έχει προφανώς το χαρακτήρα υποσημαίωσης στην αριστοτελική φιλοσοφία - τόσο μάλλον που κάθε διάλογος για τη σχέση θεωρίας και πράξης αναπτύσσεται στη σκιά διακρίσεων και εννοιολογικών διασφίσεων που έχουν κατά δια παντός προοιουσιάζει από το Στραγγιτή φιλόσοφο. Ο Gadamer στηρίζει τα επιχειρήματά του στα αριστοτελικά εκείνα χωρία που χαρακτηρίζουν την **θεωρίαν** ως την υψηλή μορφή **πράξεως**⁷¹, εκλαμβάνοντας άρα την πράξη ως έννοια που συμπειραματίζεται κάθε μορφή ανθρώπινης δραστηριότητας. Κατ’ αριστοτελικόν τρόπο, θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την άποψη αυτή ως “εν μέγεθ ορθή, εν μέγεθ ωστόσο [και όσον αφορά το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ] λανθασμένη”. Η πράξη εμπνεύσει μεν πράγματι την ολότητα της ανθρώπινης ύπαρξης: ως “βίος”, είναι “ο τόπος συμπειραματός του ζώου εν γένει”⁷². Δεν επιτρέπεται ωστόσο να παραβλέψουμε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, βάσει των ο-

ποιών διακρίνεται από τη θεωρία και την τέχνη. Την ιδιαίτερότητα της πράξης έννοια της θεωρίας υπογκοιμίζει ο Αριστοτέλης στο περίφημο “μεθοδολογικό” απόσπασμα του πρώτου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* (1094b 10 επ.), ενώ και στο βιβλίο Κ ορίζει σαφώς το κύριο χαρακτηριστικό της θεωρίας: *οὐδέν γὰρ ἀπ’ αὐτῆς γίνεται παρά τὴν θεωρίαν, ἀπὸ δὲ τῶν πραγματικῶν ἢ πλῆθειν ἢ ἕμψαν σὴν σχολῆν* ως αναφερόμετο στούχειο της “θεωρητικής ευδαιμονίας” - κάτι που βέβαια διόλου δεν συμβιβάζεται με την έννοια του πράττειν και που κάνει φανερή την απόσταση που χωρίζει την υψηλή μορφή ευδαιμονίας, τη θεωρία, από τις άλλες μορφές του κατ’ ἄρετην βίου.

Δεν μπορούμε βέβαια εδώ να αναλύσουμε περατέρω την αριστοτελική έννοια της πράξης. Ένα πάντως είναι βέβαιο: η σαφής διάκριση της από τη θεωρία συνιστά αναπόσπαστο στοιχείο του φιλοσοφικού οικοδομηματος του Στραγγιτή, και σε αυτή τη διάκριση θεμελιώνεται και εκείνη μετάξυ “μεταφυσικών” και “ηθικών” πραγματιών. Οι θεωρητικές-μεταφυσικές έρευνες δεν υπηρετούν κανέναν εξωτερικό σκοπό, δεν ανταποκρίνονται σε κάποια **χρεία**⁷³: αποστολή της πραγματικής φιλοσοφίας αντίθετα είναι η καθοδήγηση της ανθρώπινης πράξης, χωρίς να αγκυρώσει σε απλή εντύπωση, και αποτρέποντας από μια θεωρητικίζουσα *ἐπὶ τὸν λόγον καταρρηγήν*⁷⁴.

Οι θέσεις του Gadamer που εκθέσαμε διεπικρατούν από έλληνη συνείδηση και συνεκτικότητας. Όσο επικρατείται τις αριστοτελικές δικαιώσεις, αντιμετωπίζει - ορθά - τη φιλοσοφική εγχειρητική ως μια μορφή θεωρίας⁷⁵. Σπειθεί ωστόσο σε τις εγκαταλείψει, όταν επιθυμεί να αναδείξει τη δὴθεν πραγματική σημασία της - και τούτο οφείλεται κατά πάσαν πιθανότητα στη γοητευτική και υπαξιοκρατική κληρονομιά που επενεργεί ενίοτε στη σχέση του Gadamer⁷⁶. Βέβαιο είναι πάντως ότι η θέση του εγχειρητή μεροσύνα σε ένα κείμενο είναι εκ βάθλων διασφαιρική εκείνης του πράττειν. Η πράξη δεν “παράγεται” πραγματικά και αυτίματα από τη θεωρία ή από τον “λόγο”, και κάθε φιλοσοφική προεργασία που επιθυμεί να αποβληθεί γόνιμη για την πράξη οφείλει πρῶτ’ ἀπ’ ὅλα να έχει σαφή επίγνωση της ιδιαίτερότητας του αντικειμένου της⁷⁷.

IX.

Η λήξη της διαμάχη Κυριτικής θεωρίας και φιλοσοφικής εγχειρητικής υπήρξε τόσο αφιρόδικα όσο και η έναρξή της. Τα δύο γέφυρα συνεχίζουν έκποτε μονοκλακία την πορεία και εξέλιξή τους. Ο διάλογος δεν απέφευγε κανένα αποτέλεσμα, πλην ίσως της ζητής και αφέστερης διατήρησης των εκατέωθεν θέσεων, αέώσεων και “γνωστικών διαφερότων”. Δεν θα μπορούσε εξάλλου να έχει άλλο αποτέλεσμα. Σας κληρονομία της παράδοσης της θεωρητικής δραστηριότητας, η Εγχειρητική δικαιούται ασφαλώς να υπερωσιάζεται την αυτονομία της - ή και να διεκδικεί γόλο *μετα-ούτα* ασφαλώς, όταν επισημαίνει ότι οι σχέσεις κυριαρχίας πρέπει να κατανοηθούν και να κριτικίζονται, όταν επισημαίνει ότι οι σχέσεις κυριαρχίας πρέπει να κατανοηθούν και να εκφραστούν δια της γλώσσας, προτού ανταρταθούν. Σας κληρονομία της μαρξικής επιμονής στην “παραγωγή” της φιλοσοφίας, η Κυριτική θεωρία δικαιούται εξίσου να πιστεύει - σε γόλο *μετα-εγχειρητικής* - ότι η κατανοήση δεν αξίζει τίποτε, αν δεν εντάσσεται στην προοικτική αποκάλυψη των ιδεολογικών στρεβλώσεων και των αιτίων τους - άρα στην προοικτική αντιμετώπιση των σχέσεων εξουσίας και κυριαρχίας.

Οι μορφές της Κριτικής θεωρίας κατά της Εγχειρητικής ως ύποπτης ιδεολογικών στρεβλώσεων και παραμορφώσεων απέτυχαν τελικά να αμφισβητήσουν το δικάσιωμα της τελειότητας να επιδιόταται αποκλειστικά στην κατανοήση και στους όρους και τύπους με τους οποίους αυτή επιτελείται. Και η απόπειρα της Εγχειρητικής να περιγραφεί εξουσία, βία και κυριαρχία αποκλειστικά ως στοιχεία του "συντακτικού της γλώσσας" αποδείχθηκε ανίκανη να σβήσει τον αιτιώδη "λάκω" χάραξη αυτών των φαινομένων, καθώς και τη στήση της Κριτικής θεωρίας που δεν αγκυλώνει στην κατανοήση, αλλά απέβλεπε στην ανατροπή τους. Εξίσου πελαγική μένη αποδείχθηκε τέλος η άποψη αμφοτέρων ότι περικλείονταν στον ορίζοντά τους το σύνολο του πεδίου της πρωκτικής φιλοσοφίας. Η προσέγγιση του πολυήλικου φαινομένου της πράξης δεν εμπίπτει στην απροσλή της Εγχειρητικής· η δε πτώση Κριτική θεωρία συλλαμβάνει την πράξη αποκλειστικά υπό το πρίσμα ενός υποστηρίματος κοινωνικών σχέσεων, συνθέτοντας την σε αναθεωρητική πολιτική πράξη.

ΚΕΙΜΕΝΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΠΟΥ ΧΡΗΣΙΜΟΠΟΙΗΘΗΚΑΝ

- Apel, K.-O. et al. (εκδό.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971.
 Apel, K.-O.: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1973.
 Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία: *Η φιλοσοφική Εγχειρητική*, Αθήνα 1986.
 Cultural Hermeneutics, τ. 2, Boston 1974.
 Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Tübingen 1976.
 Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik als praktische Philosophie*, στο *Die Rehabilitation der praktischen Philosophie* (εκδ. M. Riedel), τ. 1, Freiburg 1972.
 Habermas, J.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a.M. 1968.
 Habermas, J.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1982.
 Habermas, J.: *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Αθήνα 1990.
 Horkeimer, M.: *Gesammelte Schriften*, τ. 4, Frankfurt a.M. 1988.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τα κυριότερα άρθρα των δύο προαναφερθέντων, καθώς και μελέτες και παραφράσεις τούτων, δημοσιεύθηκαν το 1971 στον τόμο *Εγχειρητική και Κριτική της ιδεολογίας (Hermeneutik und Ideologiekritik)*, Frankfurt a.M. στο έργο: *Hul*. Για τον ελληνικό χρόνο, παρατίθενται στην έκδοση της ΕΦΕ *Η φιλοσοφική Εγχειρητική* (Αθήνα 1986), και κυρίως στο πολύ κατατοπιστικό και εμπλουτισμένο άρθρο της Γ. Αριστολοπούλου, *Κριτική της ιδεολογίας και Εγχειρητική* (σε. 84-99).
2. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 1990 (στο έργο: *Wahrh.*). Οι παραπομπές μας αναφέρονται στην έκδοση, στο πλαίσιο των Απάντων του Gadamer (GW, τ. 1).
3. Αξίζει ίσως να παραθέσουμε μια αποστολή του Gadamer που φέρει επικόπως τη συγκεκριμένη ετυμολογία του: "Εν τέλει, όπως και ο ίδιος ο Descartes αναγνώριζε, [...] το ίδιομα ενός κυριώμενου πράγματος αρνείται την κλίση του προς την αντίθετη κατεύθυνση" (GW 2, σ. 453).
4. Δημοσιεύθηκε με τον τίτλο *Erkenntnis und Interesse* στη συλλογή άρθρων *Technik und Wissenschaft als*

Ideologie, Frankfurt a.M. 1968, σε. 146-168 (στο έργο: *Eud*). Πηγή, και τη (μάλλον μέτρια) ελληνική μετάφραση, στο *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Αθήνα 1990, σε. 21-41 (στο έργο: *Γκλ*).

5. Βλ. σχετικά και Αριστολοπούλου, ο.π., σ. 90 επ.
6. *Eud*, σ. 158 (Γκλ, σ. 31).
7. *Eud*, σ. 163 (Γκλ, σ. 35).
8. Βλ. και το - προγραμματικού χαρακτήρα για ολοκλήρωση την Κριτική θεωρία - άρθρο του Max Horkeimer *Traditionelle und Kritische Theorie*, Άαμντα, τ. 4, σε. 162-216.
9. *Eud*, σ. 158 επ.
10. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1982 (στο έργο: *L5*).
 11. *L5*, σ. 284.
 12. *L5*, σ. 273.
 13. *L5*, σ. 298 επ.
 14. Αυτό το τίμημα περιελάμβανε και στην έκδοση *Hul*, βλ. σχετικά και Αριστολοπούλου, ο.π., σε. 91-93.
 15. *L5*, σ. 301, *Hul*, σ. 46.
 16. *L5*, σ. 303, *Hul*, σ. 48.
 17. *L5*, σε. 302-305, *Hul*, σε. 47-50.
 18. *L5*, σ. 308, *Hul*, σ. 53.
 19. Βλ. τον Επὶλογο του έργου, GW 2, σ. 450.
 20. *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Merakritische Erörterungen zu "Wahrheit und Methode"* (εργὴ δημοσίευση το 1967 στην έκδοση *Hul*, σε. 57-82).
 21. *Hul*, σ. 68 επ. - Το διαλεκτικό χαρακτήρα του αναστοχασμού τονίζει ο Gadamer και στον Επὶλογο του *Wahrh* (GW 2, σ. 470), δεχόμενος εκεί σαφώς ότι "η πράξη στην πράξη διαφέρει σε συνειδητοποίηση".
 22. Στο άρθρο του *über den Zusammenhang von kritischer Autorität und Wahrheit* (Για τη σχέση μεταξύ κριτικής αληθείας και αληθείας, δημοσιεύθηκε στο *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, τ. 133, 1983), ο Gadamer διασαφηνίζει περισσότερο αυτό το σημείο, διακρίνοντας μεταξύ των όρων *autorität* και *authorität*. Ο πρώτος σημαίνει "αυτοαρχικός", ενώ ο δεύτερος προέρχεται από τη λέξη *Autorität* ("αληθεία") και θα μπορούσε να αποδοθεί ως "έγκυρος". Χαρακτηρίζει μια "αληθεία που στηρίζεται σε γνώση", εννοώντας την αναγνωρισμένη ισχύ που θεμελιώνεται μέσα σε συνθήκες "κριτικής ελευθερίας". Αυτή η "αληθεία" αναλαμβάνει ένα γόλο όμοιο με εκείνον του *σπουδαίου* και του *γενναίου* στην αριστοκρατική Ηθική: αποτελεί στάθερό μιν, όχι όμως και μετακινητό ή εκ των προτέρων και έτσι επικυρωμένο σημείο προσανατολισμού και καθοδηγητική αρχή.
 23. *Hul*, σ. 64.
 24. "Τι θα νοημάζε για τη σύγχρονη φυσική - που τόσο γανερτά μεταμορφώνει την ύλησή μας - μόνο από τη φυσική;" (*Hul*, σ. 63).
 25. *Hul*, σ. 72.
 26. *Hul*, σ. 71.
 27. Πρωταρχική είναι εδώ η επίδραση του Πλάτωνα *Heidegger* - πηγή, μεταξύ άλλων *Eind* και *Χρόνος*, παράγχαος 57, 64.
 28. Χαρακτηριστικά αναφέρομαι την αναζήτηση της αετήτητας κάθε ατόμου κατανοήσης σε μια "δικαστική της νοηματικής συνέχειας", καθώς και τη σημασία της "χρονικής ατότητας" σε κάθε ατότητα διαθεωρημένης (*Wahrh*, σε. 296-305). Η σχέση μας με την πράξη είναι εν τέλει για τη Φιλοσοφική Εγχειρητική μια σχέση εθιμική και διακεκομμένη, και το εγχειρητικό εγχείρημα δεν συνάπτει παρά την προσέλευση επανοσώθισης αυτής της σχέσης.
 29. Σε ένα άρθρο του επισημαζόμενο με την εγγράφη γίση "*Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*" ("Η φιλοσοφία είναι η εποχή της, όπως συλλαμβάνεται μέσα σε σκέψεις", βλ. *Hul*, σε. 210-243).

30. *Hul*, σ. 211.
 31. *Hul*, σ. 230.
 32. *Hul*, σ. 242.
 33. *Scientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftstheorie in erkenntnistheoretischer Sicht* (*Hul*, σ. 7-44).
 34. *Hul*, σ. 13.
 35. *Hul*, σ. 31.
 36. *Hul*, σ. 31.
 37. Ο όρος υπερχρυσίσει ο Gadamer (*WuM*, σ. 330 επ.).
 38. Ο Apel υπολόγησε εδώ τον E. Beitz: βλ. και το έργο του τελευταίου *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.
 39. *Hul*, σ. 37.
 40. *Hul*, σ. 43.
 41. *Hul*, σ. 44.
 42. *Transformation der Philosophie* (στο έξης: *TdPh*), Frankfurt a.M. 1976.
 43. *TdPh*, σ. 45.
 44. Την ορθότητα αυτής της - μάλλον νεοκαντιανής - παρά ορθόδοξης κριτικής - προσέγγισης επιβεβαιώνει σε έντονο ο Gadamer, στον Ηγεμόλογο της 2ης έκδοσης του *WuM* (βλ. *GW 2*, σ. 439).
 45. *TdPh*, σ. 60.
 46. *TdPh*, σ. 62.
 47. *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970). βλ. *Hul*, σσ. 120-159).
 48. Ο Habermas παρακάμπτει κυρίως στον A. Lorenzer τη βλ. το έργο του *Sprachzerstörung und Kommunikation. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1970.
 49. *Hul*, σσ. 149-151.
 50. *Hul*, σ. 133.
 51. *Hul*, σσ. 154, 158.
 52. *Hul*, σ. 158.
 53. Αργά και τα άλλα και το δεύτερο άθροισμα του επικεντρώθηκε στην ανεργασίτητα μεταφυσικής της *Equiparativität* σε Κριτική της ιδεολογίας. - Η Τ. Πεντζουρίδου-Βαλαδά συνοψίζει χαρακτηριστικά τη θέση του Gadamer στη φράση "ο διάλογος που είμαστε", στην οποία ο Habermas αντιτάσσει το "διάλογο που θα πρέπει να είμαστε" (στο κείμενο της *Hegelwörterbuch* της Φιλοσοφικής Εταιρείας, έκδοση της ΕΦΕ, ο.π., σ. 30).
 54. *Replik* το κείμενο αυτό παρατίθεται στο τέλος της έκδοσης *Hul* σσ. 283-317.
 55. *Hul*, σ. 304.
 56. Ανεργασίωση βέβαια στο έργο του M. Sillmer, *Der Einzelne und sein Eigenum* (Αεψία 1845), που έγινε γνωστό κυρίως χάρη στην εκτεταμένη διακωμωδία του από τον Marx. - Κάπως η Κριτική Θεολογία δεν ανάγει το ποδολεγεύδιο σε φράση παραγώγισης των επιτρογών του Λόγου, είναι ανεργασίωση να προσοχτείται μόλις να ενοηθεί η κριτική της βλ. και τις σχετικές παρατηρήσεις του Buhner, στο *Hul*, σσ. 210-221). Όταν αφορά δε την επίκληση από τον Habermas μιας αφηρημένης "αρχής της ισότητας" και την αντίστοιχη παραγώγιση της στα πλαίσια ενός διαλόγου που θα ελάμβανε χώρα σε συνθήκες "ισότητας επικαλιών", είναι καταδικασμένη να στέκεται αμήχανη μπροστά στους πραγματικούς διαλόγους. Διενέχει και συζητήσεις που καθορίζουν την ιστορική πορεία των κοινωνιών. Οι προληπτικές ενός ιδεώδους διαλόγου, που με τόσο μόχθο προστάθεται να τελεσθεί, είναι ανεργασίωση της, επιταχύνονται ατομότητος άσχετες με κάθε πραγματικό διάλογο. Διαφορές και αποκλίσεις στις απεικονίσεις, στους όρους, στις γνώσεις, και πιθανώς στα συμπεράσματα, συνιστούν δομικά χαρακτηριστικά κάθε σοφικής - αλλά και πανανθρώπινου - διαλογικής επικοινωνίας. Ένας "ιδεώδης διάλογος" επομένως που έσχατος θα απέλασε τέτοιες διαφορές, αποκλίσεις και αντιθέσεις, αντικαθίστανται ως τες από μια

- "ισότητα επικαλιών" των διαλεγόμενων, καταδικάζεται να είναι είτε ιδεώδης είτε διάλογος. Το εργαλείομ ταξικά αυτοανακαίεται.
 57. *Hul*, σ. 308.
 58. Η μητρος πατρωνικό. Το ερωτήμα εκφενει βέβαιως των οκτων της παρωνής εργαίας.
 59. Βλ. ανωτέρω, 11.
 60. Από τον Ηγεμόλογο στη 2η έκδοση του *WuM* (*GW 2*, σ. 438).
 61. *Hul*, σ. 158.
 62. Η φράση τελεξεται στη διάξην *Hermeneutics and Social Science*, που εκφρονήθηκε στη Βορτώνη το 1974 και δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Cultural Hermeneutics 2*, 1974.
 63. *Hermeneutik als praktische Philosophie* (στο έξης: *HapPh*), δημοσιευμένο στη σούδοξη *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, τ. 1, εκδ. M. Riedel, Freiburg 1972.
 64. *HapPh*, σσ. 329 επ.
 65. *H apPh*, σ. 342.
 66. "sachliches Verhältniss", *HapPh*, σ. 333.
 67. *HapPh*, σ. 342. - Οι επιδόσεις του είναι και χυώνος είναι εδώ φανερές: Τα πάντα εκκινούν από την ολότητα του εν-το-κόσμου-όντος *Dasein*, για να καταλήξουν και πάλι εντός της.
 68. *HapPh*, σ. 343.
 69. Ισως δεν υπήρξε τυχαίο το γεγονός ότι ο Gadamer δεν συμπεριέλαβε τελικά το κείμενο αυτό στην έκδοση των *Απάντων* του.
 70. *HapPh*, σ. 344.
 71. Πηξ. κυρίως *Πολιτικά*, 1325b 21. - Σε αυτό το χωξίο έχουν την αετηγία τους και οι απόψεις που εκθέτει ο Gadamer στο κείμενο του *über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, *GW 4*, σσ. 175-188.
 72. *HapPh*, σ. 327.
 73. Πηξ. *Met*: 980a 2, 982b 25.
 74. *Hst*, *Nix*: 1105b 12. Πηξ. επίσης 1095a 5, 1103b 26, 1143b 24, 1179a 35.
 75. Η φιλοσοφική επιχειρητική τελεγγύεται "μόνο αυτό που πάντοτε συμβαίνει", "πρόκειται περί θεολογίας, όταν κάνει εδώ λόγο για φιλοσοφική επιχειρητική" (*HapPh*, σ. 343).
 76. Από αυτή τη σκοπιά είχε πιθανώς δίκιο ο Apel, όταν έκανε λόγο για "πραξιοκρατικές επιχειρητικές επιπτώσεις του πνεύματος" (*Hul*, σ. 35). Ο Gadamer απάντησε πως δεν κατανοούσε το νόημα αυτής της επίθεσης του Apel (*Hul*, σ. 298).
 77. Σε μια διάξην του που εκφώνησε στη Βορτώνη το 1974 και δημοσιεύθηκε στο *Cultural Hermeneutics 2* (1974), ο R. Buhner αμφισβητούσε τη διεκδίκηση από τη φιλοσοφική επιχειρητική πόλου παρακτικής φιλοσοφίας, υπονοητικώς την εκ μέρους της έλξηνη επεξεργασίων για το κεντρικό θέμα της πώξης, και υποστηξίε: "Αν ήθελα να γίνω προοδωτικός, θα έλεγα ότι η επιχειρητική απάντηση στο ερώτημα [για τη σχέση θεολογίας και πώξης είναι πως στην πραγματικότητα δεν υφίσταται κανένα πώξιμα" (σ. 349). Όταν αφορά κάποιες αποστοφές του Gadamer, η κριτική δεν αετείται βρομώπης - δεν εργαίετι όμως και τον πωξιμα του ζήτηματος. Θα υποστηξίεμε αντίθετα, ότι η φιλοσοφική επιχειρητική δεν πρέπει να αποκινύεται το πώξιμα της πώξης, αλλά να ανεργασίει ότι αυτό υπεξβάνει τα όρια της ατομότηης της.