

Prenova uma - racionalna rekonstrukcija upanja

1.

Osemdeseta leta so v filozofskih razpravah potencirala nazore sumničenja, nezaupanja in dvoma. Sumiti se je začelo o mojstrih sumničenja, kakršna sta npr. Marx in Freud. Dvom nietzschejanskega preroda je dosegel tisto torišče, do katerega je na začetku moderne filozofije pripeljal metodični dvom. Duhovno situacijo časa je zaznamoval razkol z lastno dobo. S seboj sprta moderna si je oblikovala imaginarij radikalnega razkola z lastno dobo v podobi postmodernizma, s katerim je konvergirala poststrukturalizem ob vspodbudi Nietzschejeve zapuščine spora z umom (sporazum - fonetična igra naključij). Ni več enotne resnice, smisla, družbe, subjekta ... Individuum je razdrobljen in zapuščen, rešitev je v opuščanju principa individuacije, v obuditvi dionizijskih in ekstatičnih moči notranje in zunanje narave. Ni več upanja, ni prihodnosti v trenutku, ki oznanja konec časa. Velike zgodbe so se razblinile, junaki so osmešeni, bojevniki duha brezdelni in odveč. Sprejemljiv je bil darkerski imidž osemdesetih in še celo meglena Ljubljana je v takšnem ozračju, četudi samo za trenutek v začetku desetletja, bila mesto, za katerega se je slišalo v svetovnem hrupu mladega rockovskega anarhizma. Osemdeseta so mimo! Devtideseta prinašajo vdor živahnih barv, na ruševinah imperijev se budi upanje, prihajajo neki novi, obetavni ljudje. Ali ima cinično-pesimistični um prejšnjega desetletja kakšno alternativo, na katero

¹ V *La condition post-moderne* Lyotard obtoži Habermasa, da vpečuje metanaracijo emancipacije.

bi se oprla sodobnost? Ali se lahko razkrojevalna negacija strdelih form moderne nadomesti s projekcijo odpravljanja njenih patologij? Ta projekcija mora ponuditi zadosten utopičen potencial, ki je podlaga upanja, hkrati pa se mora izogniti totalitarnim pastem vnaprej zamišljene resnice. Utopičnost bi ne smela neposredno zadeti vsebine, temveč proceduro, ki tvori umno podlago srečevanja raznolikosti. Skratka: utopičnost brez utopije!

Od leta 1978 je bil Jürgen Habermas tako rekoč edini, ki je tvegalo ostro razpravo z nietzschejanskim prerodom¹ in njegovim neokonservativnim korelatom. Njegovo vztrajanje pri multidimenzionalni ("mehki") teoriji racionalnosti in minimalni stopnji univerzalizacije v etiki, ki bi lahko ohranila temeljne emancipacijske potenciale razsvetljenjskega projekta v dobi, ko ni več zgodovinskega subjekta emancipacije pa tudi, resnici na ljubo, Zgodovine ne, ni zbuvalo samo dvoma, ampak tudi vtis o avtorjevi brezmejni naivnosti. Prav ta naivnost, če jo razumemo kot metodično nepriznavanje toposov, ki ima v svojem jedru prepričanje, da je nekaj vredno zavzemanja in iskanja, se danes lahko izkaže za tisto srečno držo, ki zagotovi umno podlago za *need for change*, ki pa je ne narekuje revolucionarni utopizem, ampak ruševine neokonservativnega osiromašenja Zahoda in nacionalistično podivjane ruševine imperijev Vzhoda.

Habermas je bil nekako predestiniran za spopad s sodobnim nihilizmom. K temu ga je obvezal lasten socialno-filozofski razvoj znotraj usode frankfurtske šole. Kritična teorija družbe tridesetih let se je na zgodovinskem ozadju vzpona fašizma in strahot druge svetovne vojne iztekla v "pesimizem" dialektike razsvetljenstva, negativne dialektike in enodimenzionalnega človeka. V temeljih tega razvoja je specifičen koncept *instrumentalne* racionalnosti, ki sta ga Adorno in Horkheimer razvila s tem, da sta izpeljala konsekvence Webrovega koncepta racionalizacije in Lukacseve teorije postvarjenja. Habermasu se je že kmalu postavilo vprašanje redefinicije pojma in vloge instrumentalne racionalnosti. Prav ta zastavek je rezultiral v teorijo komunikativne racionalnosti, s katero se je lahko soočil z izzivi osemdesetih.

2.

Frankfurtska šola se je ves čas vrtela v historično spreminjajočem problemu razvitja emancipacijske teorije ob ne(z)možnosti emancipacijskih subjektov. Problem je v veliki meri povezan z levo hegllovsko dediščino "udejanjanja ideje" (Feuerbach), kar potrebuje zgodovinski subjekt, ki ga Marx locira v proletariatu, hkrati pa ob profanem dejstvu, da so bili frankfurtovci različno, v različnih obdobjih, socialno-politično izobčeni in akademsko izolirani. Ta izvzetost iz neposrednega socialnega dogajanja, ki naj bi jih in-spiriral, in ki naj bi ga, nenavsezadnje, generirali s svojim teoretskim

vpogledom, je rezultirala v notranjo napetost pri iskanjih emancipacijske teorije.

Kritična teorija družbe je nadaljevanje refilozofikacije marksizma, ki sta jo zastavila Georg Lukacs in Karl Korsch². Ključne točke njunega vpliva so: od Webra prevzeta teorija racionalizacije, Lukacseva reinterpretacija Heglovih in Marxovih konceptov odtujitve in fetišizma v teoriji postvarjenja ter avtorefleksivno dojetje revolucionarne teorije (aplikacija historične metode na historični materializem). Ker je njuno delo nastalo v času revolucionarnih vrenj med evropskim delavstvom, se je zdelo razmerje teorije in prakse razmeroma enostavno, kajti teza, da je proletariat zgodovinski subjekt-objekt, je imela dozdevno empirično potrditev. Že ob izidu njunih del, ki sta bili ostro kritizirani na zasedanju kominterne, se je pokazalo, da to razmerje le ni tako srečno.

Frankfurtovci delujejo v bistveno drugačnih razmerah. Dozdevni "zgodovinski subjekt" doživlja (po svoji "krivdi") vedno nove poraze (fašizem), razredna zavest je neodporna pred vedno novimi ideološkimi zvijačami, uporniški potenciali razvodeni v integraciji s sistemom krasnega novega sveta malomeščanstva.

V svojem začetku ter v tridesetih letih se je zdelo, da je interdisciplinarna združba frankfurtovcev še poskušala priskrbeti pozitiven program emancipacijske teorije oz. pozitiven pojem racionalnosti. Od tod tudi afirmativen odnos do filozofske tradicije, iz katere naj bi si prisvojili globlji pojem *kritičnega* uma, ki je substancialen v tem smislu, da omogoča dostop do univerzalnih pojmov, vrednot, možnosti in objektivnih meril kritike. Racionalnost je dojeta v izvirnem razsvetljenskem in naravnopravnem duhu, kot filozofska kategorija, ki je neločljivo povezana z emancipacijskim interesom človeštva. Um in svoboda konvergirata. Horkheimer se je v tistem času še obračal na razredni subjekt zgodovine, ki je potencialno zmožen in s tem tudi poklican za družbeno udejanjanje uma. Problem je bil v tem, ker bi se tak teoretski pristop moral legitimirati v odzivu naslovnikov. Tega pa ni bilo. Zato je predstava o subjektivnem zaostajanju v konstelaciji možne socialne transformacije prispevala k vedno večji afirmaciji webrovske komponente v kritični teoriji družbe. Pri tem nimam v mislih zgolj pesimističnega prispevka predstave o "železni kletki", v katero nas ujame moderna, ampak tudi prispevka k pluralizaciji teorije. Dejstvo, da se imanentna protislovja produkcijskih razmerij niso izkazala za zadosten povod za revolucionarne družbene spremembe, je napotovalo k področjem študija, ki niso bila tradicionalno marksistično-ekonomska: k teoriji kulture, psihoanalizi, estetiki itd.

Ta webrovska komponenta doseže vrh v Horkheimerjevem pojmu *instrumentalne racionalnosti*, ki se nanaša na stopnjujočo se politično in institucionalno obvladovanje družbenega življenja z vedno bolj učinkovitimi tehnikami gospodstva, kakršne so razvile vojaške, birokratske, šolske, ekonomske in druge ustanove, ki jih še

² *Mišljena sta Korschevo delo **Marksizem in filozofija** ter Lukacseva **Zgodovina in razredna zavest**.*

³ *Pojem je mogoče najti v Predgovoru Fenomenologije duha.*

dodatno podpira industrija množične kulture. Lukacseva predstava o proletariatu kot zgodovinskem subjekt-objektu nima več nikakršne vloge, saj ta zaradi svoje vraslosti v sistem ne more predstavljati grožnje njegove prekoračitve. Marxovo kritiko filozofskega idealizma pri frankfurtski šoli je nadomestila kritika instrumentalnega uma, tj. kritika znanstveno-tehnološkega uma, ki temelji na procesih družbenega racionaliziranja moderne in je dobil svoj nazorski izraz v pozitivizmu, ki postane Adornov in Horkheimerjev poglavitni ideološki nasprotnik. Ker se pa ta kritika ne more več sklicevati na privilegiran zgodovinski aspekt, ki omogoča pristop k resnici, kritika takorekoč izgubi svojo transcendentno osnovo in se lahko poslej vodi le *immanentno*.

Immanentna kritika se zaradi svoje teoretske breztemeljenosti in ob apokaliptičnih razsežnostih druge svetovne vojne ni dolgo obdržala. Lukacsev pojem postvarjenja, ki še ni bil toliko neprozoren, da ne bi za njim uzrli postvarjujoče aktivnosti družbenih subjektov, transformira pri frankfurtovcih v predstavo o "totalizirajoči anonimnosti" gospostva. Posledica instrumentalne racionalnosti in procesov postvarjenja ter racionalizacije je popolna izguba svobode in avtonomije. Adorno, Horkheimer in delno Marcuse so pojave racionaliziranja in kulturnega relativizma, ki jih je preučeval Weber, vedno bolj dojemali kot izraze same strukture zahodne racionalnosti. Tako je postajala immanentna kritika, ki je izraščala iz krčev zgodovinskega razvoja, zaradi česar bi ji še lahko pripisali nekakšen substancialen "interes", analogen razrednemu interesu ali pa naravnopravnemu interesu za resnico in pravičnost, vedno bolj totalna oz. negativna kritika (Hegel bi jo poimenoval "metanje v prepad"³).

Instrumentalni um ni bil več vezan na določen družbeni razred, družbo ali obdobje. Zato se ni več kritizirala posebna "deviantna" forma uma, temveč strukturna določenost zahodne racionalnosti nasploh. Horkheimer in Adorno sta izhajala iz predpostavke, da je razsvetljenski projekt, ki je imel namen osvoboditi ljudi mita in neznanega nasploh, postal sam sebi namen in se sprevrgel v svoje nasprotje. Ta fenomen je *dialektika razsvetljenstva*, ki v bistvu ni nič drugega kot nova in učinkovitejša forma gospostva. Groza pred neznanim, tujim in nedoumljivim se je spremenila v strah pred vsem, kar ni standardizirano, kalkulirano, normalizirano, manipulirano in instrumentalizirano. Napredek znanstveno-tehnološkega znanja, ki je obetal resnično svobodno skupnost, se je usmeril izključno v Baconovo vizijo gospostva nad notranjo in zunanjo naravo ter družbo. To, kar je Lukacs analiziral kot popredmetenje zavesti, je bila cena, ki so jo morali plačati potencialno osvobojeni subjekti pri premagovanju materialne nuje. Razkrojevalna moč zahodnega uma je razkrojila mitsko zavest, da bi se lahko vzpostavila kot mit, kot gospostvo, ki je nevprašljiv tabu. Po sledi Webrovih analiz procesov racionalizacije sta Adorno in Horkheimer prispela

do logike identitete kot temeljne strukturne značilnosti zahodnega uma, ki generira lastno iracionalnost. Moč abstrakcije uma reducira neidentično na identiteto, producira pojme in tako razdre drugost drugega⁴.

Racionalnost v tej perspektivi izgubi svoj emancipativni potencial, ki ji ga je podelilo razsvetljenje. Um je reduciran na čisti instrumentalni preostanek in izgubi funkcijo kritičnega merila, po katerem se lahko transformira obstoječa družba. Osvobajanje bi se v tem okviru lahko razumelo le kot radikalen razkol s "formalno racionalnostjo", "instrumentalno racionalnostjo" in "enodimenzionalnim mišljenjem".

3.

Če je frankfurtska šola v začetku še predpostavljala, da je družbena racionalnost umeščena v zgodovino in objektivna ter tako zmožna preseganja lastnih omejitev v toku imanentne kritike, ki bi zarisala obrise takšne racionalnosti, je njen razvoj peljal k dvomu o možnosti formulacije takšnega pojma in opustitvi tega projekta z radikalno kritiko uma. Navkljub bistroumni identifikaciji totalitarnih trendov v poznem (demokratskem) kapitalizmu pa odpira njihova teoretska elaboracija vrsto skorajda nerešljivih problemov, na katere opozori Habermas.

Kritična teorija družbe je imela ves čas poseben status na meji med znanostjo in filozofijo. Zaradi tega je morala kontinuirano preiščati svoje razmerje do temeljnih filozofskih kategorij in tradicij ter razgaljati ideologem vrednostno nevtralne znanosti, ki bi ji bilo potrebno zoperstaviti alternativni model. Tradicionalni filozofiji in znanosti se očita, da zakrivata temeljne človeške interese in materialne življenjske pogoje, ki so v temeljih njunega "čistega" raziskovanja. Na ta način, s svojo kontemplativno držo, pristajata na status quo ter sta nesposobni spoznanja svoje povezave z zgodovino in družbo. V tej optiki ni podlegla ideologiji zgolj filozofija, kot je menil Marx, ampak tudi dozdevno "objektivna" znanost. Zato je kritika ideologije temeljna preokupacija frankfurtske šole. Ta kritika je, po mnenju Ricka Rodericka⁵ kantovska, kolikor določa pogoje in nujne meje, ki omogočajo tak način mišljenja, ter marksovska, kolikor razkriva skrito jedro materialnih družbenih pogojev, da bi se tako lahko razkrile tudi tendence po nujnem prevratu teh razmerij.

Model zaide v težave ob vprašanju garancij za to, da kritika vseh možnih pačenj družbenih fenomenov ni sama izpostavljena ideološkimi mehanizmi pačenja (privilegirane gledišča zgodovinskega subjekt-objekta namreč v poznem kapitalizmu ni mogoče zaslediti - kritika nima transcendentnega oporišča). Na kaj se lahko sklicuje kritika pri utemeljevanju svojih lastnih kritičnih norm, da bi tako dokazala svojo kompetenco in legitimnost?

⁴ M. Horkheimer in T. W. Adorno, "Pojem razsvetljenstva", v: **Kritična teorija družbe**, MK, Ljubljana 1981.

⁵ R. Roderick, **Habermas und das Problem der Rationalität**, Argument, Hamburg 1989.

⁶ J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 24, Globus, Zagreb 1988.

Poseben teoretski status kritične teorije družbe zahteva takšen temelj kritike, ki je umeščen v družbeno dejanskost tako, da ne priznava njenega statusa quo. Takšna normativna utemeljitev kritike pomeni tudi formulacijo teorije racionalnosti v njeni izvorni emancipativni konotaciji (um, svoboda, pravičnost).

Problem je tudi v tem, da ni jasno, na koga se takšna teorija družbe sploh obrača, kdo je njen naslovnik, ki bi jo lahko s svojim odzivom, akcijo in inspiracijo legitimiral? Ali, povedano z drugimi besedami, kakšen je odnos takšne teorije do družbene prakse? Kako naj bi kritična teorija družbe presegla brezno med teorijo in prakso oz. kontemplativnost, ki jo očita drugim teorijam, če pa sama ni zmožna definirati tega razmerja in svoje vloge v njem? Problemu delujočega subjekta se ni mogoče izogniti, ne da bi hkrati zapadli kontemplativnemu značaju, kakršen zaznamuje teorije, ki jih kritizira frankfurtska šola.

Za vse te aporije naj bi bila kriva k subjektu naravnana filozofija, ki obvladuje moderno misel in ji ni ušla niti ta veja kritike Hegla, ki sega od mladoheglovcev prek Marxa do frankfurtske šole, pa četudi se je zavedala tega problema in ga poskušala preseči, zlasti s kritiko filozofskega idealizma. Senco Descartesovega *res cogitans* je mogoče zaznati v vseh modernih filozofskih konceptih, kjer se pojavlja struktura samonanašajočega se spoznavnega subjekta, ki se dvigne nad sabo kot objektom, da bi se tako spekulativno dojel. Tako postanejo vse dejanske manifestacije družbenega življenja utelešenja principa subjektivnosti. Ta princip subjektivnosti ima po Habermasovem mnenju moč, da pripomore k oblikovanju refleksivne forme zavesti svobode, ki spodkoplje tradicijo, je pa preveč enostranski in nima pozitivne moči sinteze, ki jo je nekdaj zagotavljala religija. Z drugimi besedami, princip subjektivnosti in struktura samozavedanja nista zadosten vir družbene normativne orientacije:

“Zdaj je vprašanje, ali se iz subjektivnosti in samozavedanja sploh lahko pridobijo merila, ki so izvzeta iz modernega sveta, vendar pa hkrati veljajo za orientacijo v njem, to pa tudi pomeni za kritiko s seboj sprte moderne.”⁶

Hegel ne velja samo za primer prenabuhlosti te subjektivno centrirane filozofije, za Habermasa je tembolj primer zamujene priložnosti. Heglova fenomenološka samorefleksija preraste dogmatizem z refleksivno rekonstrukcijo samoformativnih procesov duha. Ta kritična refleksija ni absolutna, temelji na nečem prvotnem, kar ima za svoj predmet, v katerem simultano izvira. Fenomenološka refleksija sledi svoji genezi skozi zaporedne stopnje manifestacij zavesti. To gibanje kombinira um in interes, kajti na vsaki stopnji sta oba presežena: pogled na svet in forma življenja. Izkušnja refleksije napreduje kot determinirana negacija, ki varuje pred praznim skepticizmom. Naš pojem “preseganje” je najbližji pojmu *Aufhebung*, ki hkrati označuje odpravljanje in ohranjanje. Tako je strukturirana kritična zavest, ki napreduje po poti determi-

nirane negacije, ter obenem poskuša razumeti kontekst lastne geneze, tj. samoformacijskega procesa, ki jo ustvarja. Sistematično ponavljanje manifestacij zavesti predstavlja zgodovino, v kateri je na vsaki novi stopnji nov vpogled potrjen z novo držo.

Fenomenološka refleksija je način refleksije ali samospoznavanja, kjer sta teoretični in praktični um eno. Kritična zavest se izkaže za absolutno vedenje, fenomenološka izkušnja pa je vedno znotraj medija gibanja absolutnega duha. Fenomenologija postane metafizična filozofija duha, ujeta v past descartovskega refleksivnega subjekta. Pri mladem Heglu še odkrijemo poskuse presejanja subjektno centriranega pojma uma. Nedvomno je represivnost uma vsebovana prav v strukturi samonanašanja, tj. v razmerju subjekta, ki iz samega sebe tvori objekt. Um, utemeljen na subjektivnosti, denuncira vse neprikrite forme dominacije in odtujitve zgolj zato, da bi sam vsilil despotijo racionalnosti (objektivnosti, pozitivitete). Ta Heglov očitek se bistveno ne razlikuje od poznejših, motivno različnih kritik racionalnosti pri Marxu, Nietzscheju, poznih frankfurtovcih in poststrukturalistih. Kaj je omenjena Heglova zamujena priložnost, kot jo vidi Habermas?

Nasproti avtoritarnim utelešenjem subjektno centriranega uma postavi Hegel koncept spravljivega uma, ki se izraža v nravni družbi (občestvu, totaliteti). Tu pride do izraza moč intersubjektivnosti ("ljubezen", "življenje"), tako da je namesto refleksivnega nanašanja subjekta in objekta mogoče zaznati potencialno komunikativno posredovanje subjekta. Vendar pa Hegel ni izkoristil prav te možnosti razvoja svoje filozofije.

Kar zadeva zdaj Habermasovo kritiko enostranskosti *Dialektike razsvetljenstva*, je ta strukturno analogna Sartrovi kritiki tradicionalnega razumevanja razmerja eksistence in esence. Kolikor se je ohranjala predpostavka demiurga, se je po rokodelskem modelu ohranila tudi prednost esence pred eksistenco. Razsvetljenje ni več potrebovalo hipoteze boga, je pa v moderni filozofiji še vedno ohranilo koncept prednosti esence pred eksistenco. Podobna je situacija pri subjektno centriranem razumevanju biti: subjektivistična komponenta je zabrisana, ohranjata pa se logika in vzor refleksivnega razmerja. Tej logiki subjektno centrirane filozofije je podlegel tudi webrovski pojem totalizirajoče instrumentalne racionalnosti. Weber je stvari razumeval instrumentalno, ker je o njih razmišljal v kategorijah razmerja subjekt-objekt. Ker je to razmerje strukturirano po monološkem vzoru, vedno znova reproducira in projicira subjekt-objekt vzorec. Tudi Horkheimerjev in Adornov koncept instrumentalnega uma naj bi bil predvsem plod reprodukcije tega vzorca oz. kritika instrumentalnega uma, razvita znotraj meja filozofije zavesti, kjer se ne more osvoboditi instrumentalizma, ki je impliciten formulaciji subjekt-objekt. Zato tudi paradoks razsvetljenstva, ki si svoj emancipacijski potencial razvije v filozofiji zavesti, konča pa v legitimiranju form institucionalne represije.

⁷ Če se spomnimo Heideggerja, vidimo, da ima lahko ta problem globoke teoretske implikacije in ni zgolj biografski kuriozum.

Če je tako, je treba razviti pojem racionalnosti, ki bo ubežal omejitvam in diktatu filozofije subjekta, čigar monološki model racionalnosti je preozek ter konča bodisi v heglovski spravi z represivnostjo obstoječega ali pa v webrovskem pesimizmu. Monološko paradigmo naj bi zamenjala dialoška.

4.

Habermasa je že na samem začetku odbijal pesimizem negativne dialektike, iz njegovih biografskih poročil pa sklepamo, da je bila drugačna teoretska naravnost tudi generacijske narave. Habermas sodi v prvo nemško povojno generacijo, ki si ni umazala rok z nacizmom, hkrati pa je dregnila v zid molka, ki so ga starejši zgradili okoli vprašanja svoje vloge v nacionalsocializmu.⁷ Poleg tega se je povojna Nemčija ukvarjala predvsem z vprašanjem obnove demokratičnih institucij, torej s povsem pozitivnim ("optimističnim") programom.

V *Strukturni spremembi javnosti* (1962) še vedno uporablja imanentno kritiko po zgledu učiteljev. Pojem javnosti se v tem delu zoperstavlja njenim omejenim zgodovinskim manifestacijam. V delu pa se že zarisujejo tudi nekatere ideje komunikativno pojmovane racionalnosti. Javnost (deloma) sestavljajo občani, če se ne združujejo kot državni subjekti ali privatni podjetniki, ampak sestavljajo svobodno in odprto občestvo, zato da bi razpravljali o stvareh splošnega interesa. Nedirigirana enakopravna javna diskusija formira diskurzivno oblikovanje volje, usmerjeno v konsenz, ne da bi se pri tem sklicevala na avtoriteto ali tradicijo. V tej obliki ima javno mnenje avtoriteto "gospodstva uma", ki je zmožno artikulacije obče volje (interesa). Na dejanski historični ravni se to javno oblikovanje volje zaradi vpliva privatne lastnine, komercializacije medijev, posegov države in velikega kapitala ter scientizma ni nikoli uresničilo, tako da je Habermas skeptičen ob vprašanju možnosti vnovične repolitizacije javnosti. Vseeno pa ostane v ozadju teoretski novum diskurzivnega pojma javnosti, ki je usmerjena v razumevanje in sporazum. Prek *Teorije in prakse* (1963) do *Spoznanja in interesa* (1968) se metoda imanentne kritike povsem izgubi, ker bi sicer tudi Habermasa vodila prek popolnega relativizma v totalno kritiko, kot jo razberemo v *Dialektiki razsvetljenstva*. V delu *Tehnika in znanost kot "ideologija"* (1968) vzame za izhodišče Marcusejevo kritiko tehnologije in znanosti, ki ju slednji poveže z obliko dominacije. Tehnologija je namreč zgodovinsko socialni projekt, v katerem se zrcalijo vladajoči interesi družbe in njihove manipulativne namere v zvezi z naravo in ljudmi. Dominacija je torej, po Marcuseju, neločljivo vsebovana v sami tehnični racionalnosti. Habermas se v grobem strinja s potrebo po kritiki instrumentalne racionalnosti, le da meni, da je tovrstno zavračanje znanosti in

tehnike romantično. Pri Marcuseju se skozi predstavo o "novi znanosti" pojavlja mistična ideja o vstajenju padle narave, ki jo najdemo pri Schellingu, v Marxovih *Pariških rokopisih*, pri Ernstu Blochu ter seveda pri drugih frankfurtovcih. Čeprav ne zanika političnega aspekta tehnologije nasploh, Habermas loči specifične historične forme znanosti in tehnologije, ki so odvisne od spremenljivih institucionalnih določitev, medtem ko je njuna temeljna logična struktura utemeljena v sami naravi smotrno racionalnega ravnanja. Humanejša nadomestitev znanstveno-tehnološkega napredka ni možna - tehnologija je predvsem projekt človeškega rodu kot celote, ki ga ni mogoče zgodovinsko preseči. Pravi problem ni tehnični um kot tak, marveč njegova univerzalizacija, tj., da se razsvetljenski pojem racionalnosti podredi izključni veljavi znanstvenega in tehnološkega mišljenja (redukcija *praxis* na *techne*), ter vdor te mentalitete na vsa področja družbenega življenja. Rešitev tega problema torej ni v radikalnem razkolu s tehničnim umom, ampak njegova ustreznost umestitev znotraj širšega pojma racionalnosti.

Habermas se nekako vrne na originalne pozicije frankfurtske šole tridesetih let in njenega načrta kritične teorije družbe, ki je hkrati pozitiven socialnokritični program. Zato so vnovič preverjene vse teoretske determinante, ki oblikujejo frankfurtsko šolo: Kant, Hegel, Marx, Lukacs in Weber. Ta reinterpretacija lastnih teoretskih virov je pri Habermasu navzoča še nadaljnjih dvajset let, do danes, ko se zaradi obsega in kakovosti svojega dela ne uvršča med pasivne nadaljevalce kritične teorije družbe, temveč med njene bistvene in sodobne ustvarjalce. Ker pa se je pokazala potreba po oblikovanju širšega in pozitivnega pojma racionalnosti, je Habermas v tem času ubral epistemološko pot utemeljitve *teorije kognitivnih interesov*.

Za Habermasovo argumentacijo je temeljna trditev, da človeški rod na specifičen način organizira svojo izkušnjo v formi kognitivnih interesov, ki apriorno konstituirajo naše spoznanje. Ti interesi, ki uravnavajo človeški spoznavni potencial, imajo transcendentni pomen, hkrati pa izhajajo iz dejanskih življenjskih sklopov, zato jih imenuje kvazi-transcendentalne. Temeljna interesna struktura je hkrati rezultat biaspektnega umevanja človeka kot instrumentalno delujočega in govorečega bitja. Ljudje morajo to, kar je nujno za njihovo materialno preživetje, producirati v manipulabilnem soočenju z naravo, hkrati pa morajo medsebojno komunicirati tako, da intersubjektivno uporabljajo skupnostno določene simbole. Tako ima vrsta interes za spoznavno produkcijo, ki vključuje gospodarstvo nad predmetnim svetom pa tudi komunikacijo. Temu priključiti še tretji interes, v katerem lahko neposredno razberemo Kantov pojem razsvetljenstva. Prisivjanje človeškega življenja je reflektivno, človek je sposoben racionalnega ravnanja, kar implicira takšno spoznavno produkcijo, ki ima interes po avtonomiji in

odgovornosti. Tehničnemu in praktičnemu interesu se pridruži še emancipacijski interes.

Tehnični, praktični in emancipacijski kognitivni interes, ki se razvijejo v medijih dela, interakcije in oblastnih razmerjih, omogočajo strukturiranje empirično-analitične (obvladovanje zunanjih pogojev), hermenevtične (komunikacija) in kritične (samorefleksija) znanosti. To razlikovanje je epistemološko in se ne nanaša na posamične "svetove", ampak na različne orientacijske sklope znotraj enega "sveta". Ena perspektiva nam kaže gibanje objekta, dogajanja in procese, ki se lahko kavzalno *razložijo*, druga komunicirajoče subjekte, katerih govorico in ravnanje lahko *razumemo*.

Empirično-analitično raziskovanje je utemeljeno v sistemu obnašanja instrumentalnega ravnanja. Metodološke determinante, ki so konstitutivne za takšno raziskovanje, izhajajo iz struktur človeškega življenja, iz imperativov vrste, ki se delno reproducira skozi smotrno racionalno ravnanje, povezano s kumulativnimi procesi učenja. Ti procesi se morajo ohranjati v obliki metodičnega raziskovanja zato, da ne bi bilo ogroženo samoformiranje vrste. Instrumentalna racionalnost ni dojeta kot nesrečna usoda, ampak kot nujna komponenta vrste, ki pod določenimi historičnimi pogoji dobi negativno vlogo, ker dominira nad drugimi modusi racionalnosti.

Hermenevtične znanosti so utemeljene v sistemu interakcij, ki jih posreduje vsakdanja govorica. Hermenevtično raziskovanje vodi specifični kognitivni interes, tj. praktični interes, ki temelji v imperativih sociokulturnega življenja. Preživetje družbenih individuumov ni odvisno samo od materialne manipulacije, ampak tudi od intersubjektivnega razumevanja, na katerem temelji komunikativno ravnanje. V svoji idealno regulativni razsežnosti je to odvisno od neoviranega sporazuma in odprte intersubjektivnosti. Ti pogoji že nakazujejo kvazi-transcendentalno podlago emancipacijskih prizadevanj, saj je družbena stvarnost ponavadi daleč od teh komunikativnih idealov. Hermenevtično razumevanje zagotavlja v ravnanje orientirano samorazumevanje posameznikov in skupin znotraj kulturnih tradicij pa tudi vzajemno razumevanje med različnimi akterji. Treba je izločiti nevarnost komunikativnega zloma na ravni posameznikove individualne življenjske zgodovine in kolektivne tradicije (vertikalna dimenzija) ter na ravni posredovanja različnih tradicij posameznikov, skupin in kultur (horizontalna raven). Če je ta komunikacijski tok moten ali prekinjen in je medsebojno razumevanje okostenelo ali pa razpade, potem je ogrožen elementaren pogoj družbene reprodukcije, ki ni manj pomemben od instrumentalnega ravnanja, ampak se z njim prekriva, t.j. ogrožena je možnost sporazuma in nenasilnega priznavanja. Ker je to predpostavka prakse, se interes, ki konstituira vednost humanističnih ved, imenuje *praktični* interes. Logika raziskovanja v

humanističnih vedah je zato povsem drugačna od tiste v naravoslovju. Medtem ko je slednje usmerjeno na tehnični nadzor, so hermenevtične znanosti usmerjene k transcendentalni strukturi različnih aktualnih form življenja, kjer je realnost interpretirana glede na specifično gramatiko pogledov na svet in ravnanj.

Habermas v svoji določitvi tehničnega kognitivnega interesa empirično-analitičnih znanosti in praktičnega interesa historično-hermenevtičnih znanosti ni originalen, ampak se naslanja na Diltheya, Pierca, Poppra, Piageta in Gadamerja. Njegovo delo je bolj originalno ob vprašanju utemeljitve emancipacijskega interesa in kritične znanosti, kar je prvoten motiv njegove obnove kritične teorije družbe.

Medtem ko sta tehnični in praktični interes povezana z imperativi dela in interakcije ter se na podlagi globoko ukoreninjenih struktur izkušenj in ravnanj vključujeta v sociokulturni sistem razmeroma stabilno in invariantno, ima emancipacijski spoznavni interes izpeljani status. To nikakor ne pomeni, da je ta tretji kognitivni interes manj pomemben. Človeški interes po avtonomiji in odgovornosti (Kant) je umeščen v samo strukturo človeške komunikacije (je "apriorna"), ki je optimalna v pogojih, ko je ne ovira zunanja dominacija. Emancipacijski interes se zariše prav na ozadju sistematično motene komunikacije s strani ideološke in oblastne dominacije. Ta interes se razvije v tolikšni meri, kolikor se uveljavlja represivna sila normativnega izvajanja oblasti, ki sistematično in permanentno ovira komunikacijo ter se v tem smislu uveljavlja kot institucionalizirana represija. Delo in interakcija sta invariantna konstituensa sociokulturne forme življenja, sistematično motena komunikacija pa ne. Emancipacijski interes je torej hkrati derivativen in fundamentalen. Neovirana, vzajemna komunikacija pa ne more obstajati, dokler ne spoznamo in ne vzpostavimo materialnih družbenih pogojev, ki so potrebni za vzajemno komunikacijo.

Habermasu najbližji predstavi o znanosti, ki bi ju vodil emancipacijski interes, sta Marxova kritika ideologije in Freudova psihoanaliza. Dogmatično fiksiranost na tradicijo je mogoče preseči s kritično samorefleksijo, ki jo filozofsko kategorizira nemški idealizem od Kanta prek Fichteja do Hegla. Heglove forme pojavljanja zavesti kot gibanja absolutnega duha je zdaj mogoče razumeti kot strdele forme življenja ali konstelacije oblasti in ideologije, ki pa jih spodkopava razvoj produkcijskih moči. Kritično-revolucionarna aktivnost zatiranih razredov in njihova refleksivna kritika ideološko zamrznjenih form zavesti prispevata k preseganju teh okostenelih form življenja. Samorefleksija je tisti metodološki okvir emancipacijsko usmerjene kritične teorije, ki pripomore, da se subjekti osvobodijo odvisnosti od hipostaziranih moči. Subjekti kritične teorije ne zavzemajo kontemplativne ali scientistične države nad historičnimi procesi človeškega razvoja, ampak sebe razumejo kot del tega procesa, kot "zgodovino pojavljajoče se zavesti", o kateri reflektirajo

⁸ "Uvod" v **Habermas and Modernity**, ki ga je uredil isti avtor.

tako, da kritiko ideologije naravnajo tudi nase. Samorefleksijo determinira emancipacijski kognitivni interes. Marxovo izvirno utemeljitev kritične teorije družbe glede na opisani kriterij emancipacijske teorije omejuje to, da reducira samoformativni proces človeške vrste na delo (instrumentalno racionalnost), tako da se zaradi tega tudi njegova kritika ideologije (sistematično ovirane komunikacije) izteka v odkrivanje materialno-ekonomskih determinant idej, vloga simbolno strukturirane interakcije pa ostane skrita. Tu je treba iskati tudi vzroke Marxovega "scientizma", ki naj bi njegovo kritično teorijo oblikoval po modelu naravoslovja. V skladu z motivi svojih učiteljev tudi Habermas vidi v psihoanalizi primerno teoretsko dopolnilo kritike politične ekonomije za rekonceptualizacijo kritike ideologije in oblastnih razmerij, čeprav tudi Freudu očita podobne scientistične omejitve kot jih najdemo pri Marxu.

Habermas opre svojo utemeljitev emancipacijskega kognitivnega interesa na koncept *samorefleksije*, za katerega se ne bi moglo reči, da se izmakne pastem subjektno centrirane filozofije, ki je pripeljala v slepo ulico pesimističnega pojma instrumentalne racionalnosti. Habermas je torej tu v nevarnosti, da se sam zaplete v problem, ki ga je hotel razrešiti. Tudi teoretska razprava, ki je sledila izdaji *Spoznanja in interesa*, je bila usmerjena proti enostavni identifikaciji refleksije in praktičnega delovanja (Karl-Otto Apel). Nadaljnje teoretske rešitve so morale biti usmerjene v krepitev dialoškega (komunikativnega) pojma racionalnosti, zato da bi se ubežalo aporijam kategorialnih preostankov subjektno centrirane filozofije.

Richard J. Bernstein⁸ povzema štiri ključne probleme teorije kognitivnih interesov, ki so napeljevali k podrobnejši razdelavi teorije komunikativne racionalnosti. *Prvič*: pojem refleksije in samorefleksije pri Habermasu ne loči dveh različnih kontekstov. Prvi izhaja iz Kantovega pojma samorefleksije uma o pogojih lastne udeležbe. Um lahko samorefleksivno dojame univerzalne in nujne pogoje same možnosti teoretskega vedenja, praktičnega uma in teleoloških ter estetskih sodb. Drugi koncept samorefleksije se nanaša na osvoboditev subjekta odvisnosti od hipostaziranih sil. Tu gre za emancipacijski pojem samorefleksije v pravem pomenu besede, ki je obdelan v Kantovem pojmovanju razsvetljenstva. Četudi sta ta dva konteksta ločena, sta hkrati medsebojno povezana. Emancipacijska samorefleksija je odvisna od racionalne rekonstrukcije univerzalnih pogojev uma. Šele ko razumemo naravo in meje teoretičnega in praktičnega uma, postane doumljivo in možno specificirati, kaj je treba storiti, da bi se dosegla avtonomija in razsvetljenje. *Drugi* problem izhaja iz določitve kvazi-transcendentalnih spoznavnih interesov, ki so konstitutivni za vedenje. Ti so temeljni in neizogibni, utemeljeni v naravi človeškega bitja. Vendar, po Kantu, univerzalnosti in nujnosti sintetičnih apriornih trditev ni mogoče upravičiti, če jih ne "očistimo" empirične vsebine. Četudi je Habermasu blizu ideja o identifikaciji temeljnih struktur, pravil in

kategorij, ki jih predpostavlja um in komunikativno ravnanje, se hkrati ne strinja s čisto transcendentalno filozofijo. Poleg prefiksa "kvazi" pa v *Spoznanju in interesu* ni natančneje obdelal razmerja med nujnimi univerzalnimi pogoji komunikativnega ravnanja in racionalnosti ter znanostjo, ki bi te pogoje elaborirala. Skratka: ni pokazal "tretje poti" med čistim historicizmom (kontekstualizmom, relativizmom ipd.) in čistim transcendentalizmom. *Tretji* ugovor je tu že omenjen. Epistemološka pot v *Spoznanju in interesu* se ne izloča v zadostni meri iz filozofije zavesti in subjektivnosti. Kartezijanski okvir onemogoča jasno izdelavo intersubjektivnega (dialoškega) pojma racionalnosti. Celo izraz "intersubjektivnost" bremeni filozofija subjekta, ker vsiljuje podobo interrelacije samozadostnih subjektov, namesto da bi razložil, kako se ti subjekti konstituirajo v družbeni interakciji. Tako ni mogoče misliti izvirne pluralnosti akterjev. *Četrty* očitek je usmerjen na to, da je Habermas kantovsko usmerjen v vprašanje možnosti kritične teorije družbe, manj pa v njeno vsebinsko izdelavo. Postavljanje Marxa in Freuda za vzor kritične znanosti, je - ob vsem, kar jima očita - očitno premalo.

⁹ *Prvi in drugi del Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) ter *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (1984).

5.

Omejitve, ki jih je postavljala teorija kognitivnih interesov, so vodile v predelavo, ki ima značilnost preobrata filozofske paradigme. Trihotomija kvazi-transcendentalnih interesov *Spoznanja in interesa* je zdaj⁹ konceptualno transformirana v nov register teorije komunikativnega ravnanja, ki se izmika pastem filozofije zavesti. Razlikovanje med tehničnim, praktičnim in emancipacijskim interesom je umeščeno v temeljno kategorialno razliko med ciljno-racionalnim in komunikativnim (simbolnim) ravnanjem.

Komunikativna paradigma ali paradigma sporazumevanja bi morala odpraviti pomanjkljivosti prejšnje filozofije zavesti. Nova paradigma temelji na performativni drži udeležencev interakcije, ki usklajujejo svoje načrte delovanja tako, da se sporazumevajo. Če kak posameznik izvaja govorno dejanje, kdo drug pa zavzema do tega svoje stališče, potem gre za interpersonalno razmerje, ki ga strukturira sistem vzajemno križajočih se perspektiv udeležencev, ki mu na slovnični ravni ustreza sistem osebnih zaimkov. Kdor se je izuril v tem sistemu, je sposoben v performativni drži prevzemati ter medsebojno transformirati perspektive prve, druge in tretje osebe. Takšna drža udeležencev jezikovne interakcije omogoča drugačno nanašanje subjekta nase, kot zgolj objektivirajoče pozicije (subjekt-objekt), ki izhaja iz razmerja opazovalca nasproti entitetam sveta. Perspektiva opazovalca (kontemplativna drža) nujno vodi v transcendentalno-empirično podvojitev samorazmerja: enkrat je pred nami subjekt kot obvladujoča nasprotnost celote, v kateri se drugič pojavlja kot zgolj delna entiteta. Med obema ekstremoma transcen-

dentalnega in svetnega empiričnega jaza ni možno posredovanje. Če izhajamo iz jezikovno posredovane intersubjektivnosti, pa teh skrajnosti sploh ni. Tedaj je ego v interpersonalnem razmerju, ki mu omogoča, da se nase kot na udeleženca interakcije nanaša iz izmenjujočih se perspektiv. V refleksiji iz perspektive udeleženca se izmaknemo objektiviranju, ki je rezultat refleksivno-kontemplativne drže. Medtem ko pred kontemplativnimi pogledi (tretje osebe), najsi so usmerjeni navzven ali navznoter, vse skameni v predmet, pa se v performativni drži prva oseba nanaša nase z gledišča druge osebe in rekonstruira dejanja, ki jih je izpeljala. Na mesto refleksivno opredmetenega vedenja (samozavedanja) stopa ponavljajoča se rekonstrukcija uporabljenega vedenja.

Intuitivna analiza samozavedanja transcendentalne filozofije se v novi paradigmi preoblikuje v okviru rekonstruktivnih znanosti, ki poskušajo iz perspektiv udeležencev v diskurzih in interakcijah pojasniti predteoretsko (implicitno prisotno) znanje pravil kompetentno govorečih, delujočih in spoznavajočih subjektov glede na uspešnost ali popačenje njihovih komunikativnih izrazov. Transcendentalno-empirična podvojitev odpade tudi zaradi tega, ker se rekonstrukcija ne nanaša več na kraljestvo inteligibilnega, ki je onkraj pojavov, ampak na dejansko praktično znanje pravil, ki je sedimentirano v pravilno generiranih govornih izrazih.

Rekonstruktivne znanosti, ki osvetlijo globinsko gramatiko in pravila "predteoretskega" vedenja, s tem preučujejo simbolno strukturo družbene realnosti. Racionalne rekonstrukcije teh znanosti so usmerjene k eksplikaciji *univerzalnih kompetenc* vrste. Tu se Habermas opre na primere generativne gramatike N. Chomskega, ki se ukvarja z lingvistično kompetenco, ki se lahko pojmuje kot obvladovanje sistema pravil prirojenega jezikovnega mehanizma. Podobne univerzalno-rekonstruktivne spodbude najde tudi v teoriji kognitivnega razvoja J. Piageta in v teoriji moralnega razvoja L. Kohlberga. Vse te rekonstruktivne znanosti so empirične, vendar jih, ker niso usmerjene v kontrolo objektivnosti, ne moremo šteti med empirično-analitične.

Habermasov prispevek k rekonstruktivnim znanostim je teorija komunikativnega ravnanja in racionalnosti, v kateri identificira in razjasni tiste pogoje, ki jih zahteva človeška komunikacija. Sem se umešča *univerzalna pragmatika*, ki nam omogoča, da specifičramo prispevek in omejitve drugih rekonstruktivnih znanosti, kajti vse človeške simbolne kompetence predpostavljajo univerzalno kompetenco vrste, da komunicira. Tako se lahko v univerzalnih terminih rekonstruirajo ne samo ozko lingvistične (fonetske, sintaktične in semantične) značilnosti izjav, ampak tudi določene pragmatične značilnosti govorice. Univerzalna pragmatika obravnava elementarne dele govorice enako kot lingvistika obravnava elementarne dele jezika (stavke). Namen rekonstruktivne lingvistične analize je opis pravil, ki jih mora obvladati kompetenten

govorec, da bi tvoril gramatično sprejemljive stavke. Splošna teorija govornih aktov pa opisuje pravila, ki jih obvlada kompetenten govorec in so potrebna za posrečeno uporabo stavkov v govoru, ne glede na posebne jezike in naključne kontekste.

Komunikativna kompetenca sestoji iz:

1. kognitivne kompetence - obvladovanja pravil formalnih logičnih operacij, kar je preučeval Piaget;
 - 1.1 obvladovanja pravil za oblikovanje gramatično dobro formiranih stavkov (tj. lingvistična kompetenca Chomskega);
 - 1.2 obvladovanje pravil za oblikovanje govornih izrazov (univerzalna ali formalno pragmatična pravila, ki jih preučuje Habermas);
2. govorne kompetence - obvladovanje lingvističnih pravil za ustvarjanje situacije možnega razumevanja, ki se deli na:
3. interaktivne kompetence ali kompetence vlog - obvladovanja pravil za udeležbo v vedno bolj kompleksnih oblikah interakcije.

Univerzalno pragmatičen model govornice

modus komunikacije	kognitiven	interaktiven	ekspresiven
veljavnostna zahteva, ki določa temo	resnica	pravičnost, primernost	iskrenost
tema	propozicijska vsebina	interpersonalni odnos	govorna namera
tip govornega ravnanja	konstativ	regulativ	reprezentativ
področje realnosti	svet zunanje narave	naš svet družbe	moj svet notranje narave
obče funkcije govornih ravnanj	predstavljanje stanj stvari	vzpostavljanje interpersonalnih odnosov	izražanje subjektivnih doživljajev
univerzalno pragmatične subteorije	teorija elementarnih stavkov	teorija ilokucijskih ravnanj	teorija intencionalnih izrazov

Teorija govornih aktov odpira vpogled v komunikativno interakcijo, ki je širša kategorija. Habermasov prispevek k univerzalni pragmatiki izhaja iz nastavka o komunikativni kompetenci. Komunikativna kompetenca hoče razumeti zmožnost posameznega govorca pri obvladovanju pravil za umestitev izrazov v govorne

akte. Univerzalna pragmatika pa hoče odkriti obče in neizbežne predpostavke komunikacije tako, da identificira in rekonstruira univerzalne pogoje možnega razumevanja. Izhodišče pragmatike govora je situacija govorca in poslušalca, ki sta usmerjena v vzajemno *razumevanje*. Vsa komunikativna ravnanja potekajo na podlagi konsenza. Toda ta konsenz se lahko poruši ali pa ga lahko izzove vsak udeleženec komunikacije. Habermas trdi, da mora vsak, ki ravna komunikativno, performirajoč govorno dejanje, postaviti univerzalne veljavnostne zahteve (zahteve po veljavnosti izraza) in hkrati predpostaviti, da se te lahko potrdijo ali ovržejo. Štirje tipi veljavnostnih zahtev strukturirajo univerzalno pragmatični model govornice.

V modelu je mogoče prepoznati, kako je Habermas prenesel teorije Chomskega, Hymesa, Austina in Searla v okvir obče teorije družbenega ravnanja. Kompetenca (idealnega) govorca ne obsega samo sposobnosti tvorjenja in razumevanja gramatičnih stavkov, ampak tudi sposobnost ustvarjanja in razumevanja tistih načinov komunikacije in povezav z zunanjim svetom, s katerimi postane možna govornica v vsakdanjem jeziku. Univerzalna pragmatika sistematično rekonstruira splošne strukture, ki se pojavljajo v vsaki možni govorni situaciji in so same proizvedene s performanco specifičnih tipov jezikovnih izrazov. Univerzalna pragmatika se ukvarja s splošnimi pogoji, ki jim je treba zadostiti, preden lahko govorec oblikuje sprejemljivo ponudbo.

Če hočejo biti akterji sposobni uporabljati svoje izraze tako, da generirajo razumevanje, ki je nujno za ohranjanje interakcije, morajo obvladati celo vrsto razlikovanj med performativi, načini jezikovne rabe in veljavnostnimi zahtevami. Ravnanje, ki je usmerjeno k razumevanju, predpostavlja vrsto vzajemnih "idealiziranih omejitev". Izrazi, ki se podrejujejo tem omejitvam, sestavljajo sfero "normalne govornice". Ideja formalne pragmatike demarkira določeno jezikovno rabo kot "fundamentalno" ali paradigmatično za razumevanje. Samo govorni akti, ki jasno izpričujejo obvladovanje formalno pragmatičnih pravil, sodijo v to kategorijo, kajti zgolj ti so popolnoma zmožni ohraniti ravnanje, ki je usmerjeno k razumevanju. Po Austinu imajo omejitve, ki definirajo sfero normalne govornice, obliko konvencionalnih pogojev za uspeh govornih aktov, po Derridaju pa so konvencionalni pogoji odprti, tako da sfere normalne govornice ni mogoče jasno definirati. Habermas teh težav nima, ker zanj ti pogoji niso konvencionalni, ampak skupne "idealizirane imputacije", ki so del temeljne strukture racionaliziranega sveta življenja, njihova veljava pa ni nekaj, kar bi v celoti izhajalo iz posameznikovih intencij.

Obča teorija govora ne bi imela smisla znotraj kritične teorije družbe, če ne bi bil jezik medij za koordinacijo ravnanj, potrebnih za socialno življenje. Ta ravnanja se lahko koordinirajo na različne načine, vendar je temeljno tisto, ki je usmerjeno v razumevanje in je

konstitutivno za komunikativno ravnanje. Druge oblike strateškega ravnanja in obnašanja so eksplikabilne zgolj na kontrastu "normalnega" ozadja. Derrida se s tem ne bi mogel sprijazniti. Njegov teoretski resurs je literarni tekst in ne *Lebenswelt*, zato njegove eksplikacije osvetljujejo estetsko dimenzijo, medtem ko ta pri Habermasovi izpeljavi daje vtis "platonsko izpeljanega" statusa. Komunikativno dosežen sporazum, ki se meri z intersubjektivnim priznanjem veljavnostnih zahtev, omogoča prepletanje socialnih interakcij in kontekstov svetov življenja. K razumevanju naravnane govorec oz. udeleženec komunikacije z govornim aktom sproži tri racionalnostne oz. veljavnostne zahteve: po resnici, normativni legitimnosti in avtentičnosti (iskrenosti). Zgolj če je govorec sposoben prepričati poslušalca, da so njegove zahteve racionalne in zato vredne priznanja, se lahko razvije racionalno motiviran sporazum oz. konsenz o tem, kako koordinirati ravnanja. Doseganje razumevanja zahteva kooperativen proces interpretacije (testiranja, argumentacije), usmerjene k doseganju intersubjektivno priznanih definicij situacij.

Akterji so sposobni simultanega nanašanja na vse tri svetove (objektivni, družbeni in subjektivni), in to reflektivno; to pomeni, da imajo kompetenco diferencirati tri tipe relacij ter izbrati enega ali drugega za najbolj primerno interpretacijo dane situacije in definirati sporazum o njeni skupni definiciji. Akterji so sposobni presoje (i)racionalnosti ravnanj drugih glede na tri sklope kriterijev (resnica/uspeh, normativna legitimnost, iskrenost/avtentičnost), ki jih implicirajo različna možna razmerja do sveta. Na mesto refleksije, kot jo pojmuje filozofija subjekta, stopa v komunikativno ravnanje vgrajeno razslojevanje diskurzov in delovanj. Postavljene veljavnostne zahteve eksplicitno ali pa posredno kažejo na argumentacije, v katerih se lahko obravnavajo ali izpolnijo. Argumentativni spor o hipotetičnih veljavnostnih zahtevah se lahko opiše kot refleksivna oblika komunikativnega ravnanja - gre za samonanašanje, ki ne vsebuje prisile k objektiviranju, kakršno vsebuje k subjektu naravnana filozofija. Na refleksivni ravni se namreč v soočanju proponentov in oponentov reproducira tista forma intersubjektivnega nanašanja, ki samonanašanje govorca s performativnim nanašanjem posreduje naslovniku.

Iz koncepta rekonstruktivne znanosti in komunikativne kompetence je razvidno, zakaj se Habermas tako pogosto uvršča v sodobni *linguistic turn*. Tovrstni *linguistic turn* nas ne ujame več v monološko perspektivo filozofije zavesti, saj je komunikativno ravnanje v bistvu dialoško. Medtem, ko je starejši generaciji frankfurtovcev bila lingvistična problematika predvsem področje, s katerim se ukvarjajo pozitivisti¹⁰, njihovi največji filozofski nasprotniki, pa se je Habermas lotil zato, da bi prenovil kritično teorijo družbe tako, da bi ji zagotovil normativno podlago kritike v zgodovinskih pogojih, ko ni več normativno privilegiranega

¹⁰ Izjema bi lahko bil Adornov **Žargon pravšnosti**.

družbenega subjekta (proletariata). Ima pa ta *linguistic turn* še drugo plat. Tisti del filozofije jezika, ki je izšel iz del poznega Wittgensteina in se je oblikoval v filozofijo govornih aktov (J.Searle, J.L.Austin), je trčil ob kontekst družbene prakse, tako da smo v tej filozofski veji pričla *social turnu*. S tega stališča je Habermasovo delo prav tolikšen *linguistic turn* socialne filozofije kot *social turn* lingvistične filozofije.

Veliko prahu je dvignil zlasti pojem *idealne govorne situacije*, ki ga Habermas rabi, da bi rekonstruiral normativne temelje kritične teorije. Komunikativna teorija temelji na tipu ravnanja, ki je usmerjeno v sporazumevanje, v katerem se udeleženci orientirajo tako, da uporabljajo veljavnostne zahteve, ki jih je moč kritizirati. Stopnja razumevanja je pogojena s tem, če je postavljena veljavnostna zahteva sprejeta. V tem kontekstu je treba pokazati, kaj pomeni "sprožiti" in "rešiti" veljavnostne zahteve, ki jih je mogoče kritizirati (npr. zahtevo po resničnosti neke trditve). Obstajata natančno dve veljavnostni zahtevi, ki se lahko obravnavata zgolj na argumentativen način, kar vodi k *diskurzivni teoriji resnice*, kjer se obrača na obče predpostavke idealne govorne situacije. Jedro diskurzivne teorije resnice se lahko formulira s tremi temeljnimi koncepti: s *pogoji veljavnosti* (ki so izpeljani, ko izraz dobro stoji), z *veljavnostnimi zahtevami* (ki jih sproža govorec s svojimi izrazi za njihovo veljavo) in *zavračanjem* veljavnostne zahteve (v okviru diskurza, ki je dovolj blizu pogojem idealne govorne situacije, potrebne za konsenz, h kateremu težijo udeleženci zgolj z močjo boljšega argumenta ter so v tem smislu "racionalno motivirani"). Veljavnostne zahteve so eksplicitno tematizirane zgolj v netrivialnih primerih, kjer pa ni pravila verifikacije, ki bi neposredno omogočalo ne/izpolnitev določenih pogojev za veljavnost. Ko postanejo zahteve po resnici ali pravici akutne, ni jasne dedukcije ali prepričljivih vpogledov, ki bi lahko neposredno *vsilili* odločitev pro ali contra. Bolj se zahteva igra argumentacije, v kateri motivacijski razlogi zavzamejo mesto neprisotnih odločilnih argumentov. Zato je izraz veljaven, ko so izpolnjeni pogoji za njegovo veljavnost. Ne/izpolnitev pogojev v problematičnih primerih se lahko dožene samo z argumentativnim odkupom ustreznih veljavnostnih zahtev. Diskurzivna teorija resnice razloži odkup veljavnostne zahteve z analizo občih pragmatičnih predpogojev za doseganje racionalno motiviranega konsenza. Diskurzivna teorija resnice si prizadeva rekonstruirati intuitivno poznavanje pomena univerzalnih veljavnostnih zahtev, ki so na voljo vsakemu kompetentnemu govorniku. To intuitivno poznavanje univerzalnih predpogojev za argumentacijo je povezano s predteoretskim razumevanjem propozicijske in moralne resnice (pravičnosti).

Udeležba v diskurzu predpostavlja možnost konsenza, ki ga je mogoče ločiti od popačene zavesti. Brez te predpostavke je vprašljiv sam smisel diskurza. Racionalna odločitev o veljavnostnih zahtevah

predpostavlja, da bo diskusija potekala na podlagi boljših argumentov in ne naključnih ali sistematičnih oviranj komunikacije. Pragmatična struktura komunikacije je prosta ovir, če je vsem udeležencem zagotovljena simetrična distribucija možnosti in priložnosti za izbiro dialoških vlog (obča simetrija). Pogoji pri katerih je možen racionalen konsenz (idealna govorna situacija), ne zagotavljajo samo neomejene diskusije, temveč diskusijo prosto ovir dominacije, strateškega obnašanja ali samoprevar. Zahteve po pogojih za idealni diskurz so povezane s *pogoji za idealno formo življenja*. Ideja "čistega" diskurza (racionalnega konsenza, resnice) ne more biti razumljena ločeno od pogojev za "čisto" komunikativno interakcijo. V tem smislu so zahteve po idealni govorni situaciji, v kateri lahko diskurz pripelje do izvirnega konsenza, hkrati komunikativno-teoretske konceptualizacije tradicionalnih idej o svobodi in pravici: resnica propozicij je v zadnji instanci povezana z namero dobrega in resničnega življenja.

Idealna govorna situacija pa se ne sme predstavljati kot utopični model za emancipirano družbo. Rabi se zgolj za rekonstrukcijo koncepta uma oz. komunikacijskega uma, ki se mobilizira nasproti *Dialektiki razsvetljenstva*, ki um razkroji v ne-um mimezisa. Idealna govorna situacija ni empirični fenomen niti čisti konstrukt - je recipročno izdelana neizbežna predpostavka v diskurzu. Lahko je drugačna od dejanskega stanja stvari, je pa vseeno fikcija, ki je operativna in učinkovita v procesu komunikacije. Gre za učinkujočo anticipacijo in konstitutivno iluzijo videza življenja.

Govorni akti so medij, v katerem akterji, ki so usmerjeni h kooperativni koordinaciji ravnanj, mobilizirajo racionalnostni potencial, vsebovan v vsakdanjem jeziku. Z "racionalnostjo" se razume dispozicija govorno in ravnanjsko sposobnih subjektov, da pridobijo in uporabijo zmožljivo znanje. Pojmi filozofije zavesti so silili k temu, da se znanje razume izključno kot znanje o nečem objektivnem v svetu, kjer se racionalnost meri po tem, kako se izoliran subjekt opredeljuje do vsebin svojih predstav in izrazov. Subjektno centrirani um najde svoja merila v kriterijih resnice in uspeha, ki uravnavajo razmerje spoznavajočega in smotrno ravnavajočega subjekta do sveta možnih objektov in stanj stvari. Pri komunikativno posredovanem pojmu znanja pa se racionalnost izmeri na podlagi sposobnosti udeležencev interakcije, da se usmerijo k veljavnostnim zahtevam, ki so postavljene za intersubjektivno priznavanje. Komunikativni um najde svoja merila v argumentacijskih postopkih ne/posrednega izpolnjevanja zahteve po propozicijski resnici, normativni pravičnosti, subjektivni avtentičnosti, estetski izraznosti itd. Kar je moč dokazati v medsebojni odvisnosti različnih oblik argumentacije (s sredstvi pragmatične logike argumentacije) je *proceduralni pojem racionalnosti*. Ker ta pojem vključuje moralno-praktično in estetsko-ekspresivno dimenzijo, je tudi bogatejši od pojma ciljne racionalnosti, ki je

krojena po meri kognitivno-instrumentalnega ravnanja. Ta pojem je eksplikat umnega potenciala, utemeljenega v bistvu veljavnosti govornice. Na antične in razsvetljenske predstave spominja konsenzualna *moč* diskurza, ki pa tu ni totalitarna. Komunikativni um se izraža v decentriranem razumevanju sveta, ki ga narekuje izvorni pluralizem stališč. Ne obstaja nikakršen "čisti" um, ki bi si nadel jezikovno obleko, komunikativni um je izvorno vsebovan v sklopih komunikativnega ravnanja in v strukturah sveta življenja. Navkljub svojemu čistemu proceduralnemu značaju, ki je osvobojen religioznih in metafizičnih hipotez, je neposredno vpleten v komunikativno tkivo sveta življenja. Kot resurs, iz katerega udeleženci interakcije zajemajo izjave, ki lahko dosežejo konsenzualno veljavo, tvori svet življenja ekvivalent tistemu, kar je filozofija subjekta kot učinek sinteze prisojala zavesti nasploh.

Koncept komunikativne racionalnosti vsebuje konotacije, ki v skrajni konsekvenci temeljijo na izkušnji neovirane, združujoče in konsenz tvoreče sile argumentativne govornice, v kateri udeleženci presegajo svoje subjektivne poglede in si zaradi vzajemnosti racionalno motiviranega prepričanja zagotavljajo enotnost objektivnega sveta in intersubjektivnost njihovega življenjskega sveta.

Rekonstruktivna znanost univerzalne pragmatike in koncept komunikativne racionalnosti omogočata, da razumemo temelje emancipacijske kritike. Ti niso arbitrarni, temveč so vsebovani v sami strukturi intersubjektivne komunikativne kompetence. V teoriji komunikativnega ravnanja je izpolnjen program preseganja omejitev kritike instrumentalne racionalnosti, ki se vleče od Webra prek Adorna in Horkheimerja do Marcuseja. Vprašanje je, koliko je koncept zaradi svoje abstraktnosti operativen v prenovljeni kritični teoriji družbe.

6.

Različni tipi ravnanj in racionalnosti so umeščeni v historične družbene institucije in prakse, njihovo spreminjanje in zgodovinski razvoj. Kantovski perspektivi se pridružuje še heglovska, le da proces racionalizacije ni pojmovan ozko webrovsko, ampak kot stopnjevanje racionalnosti ali smiselnosti form družbenega ravnanja, ki poteka v dveh dimenzijah. Webrova *Zweckrationalität* pokriva zgolj eno plat, to je ciljno-racionalno ravnanje, ki se meri bodisi po empirični učinkovitosti tehničnih sredstev ali po konsistentnosti izbire med različnimi sredstvi. Za Habermasovo prenavo koncepta *ratio* je odločilna druga plat, ki zajema komunikativno ravnanje, kjer pomeni racionalizacijo odpravljanje tistih razmerij moči, ki so neopazno vpletena v samo strukturo komunikacije in onemogočajo zavestno reševanje konfliktov ter njihovo konsenzualno regulacijo s sredstvi intrapsihične in interpersonalne komunikacije. Racionalizacija pomeni preseganje sistematično ovirane komunikacije.

Povsem nemogoče je preprosto opisati, razložiti in razumeti družbene forme življenja, ne da bi eksplicitno ali implicitno ovrednotili racionalnost družbenega ravnanja in sistemov ravnanj. V tem smislu je sodobna kritična teorija družbe ohranila distanco do "scientističnega" družboslovja enako, kot je to razliko utemeljila že v tridesetih letih, le v drugem historičnem kontekstu in drugačni elaboraciji. Kritika politične ekonomije se je umaknila v ozadje (kar ne pomeni, da je izgubila vso veljavo, ampak le, da je pristojna le za določen izsek "sistemskega" področja). Zdaj je v ospredju *svet življenja* (*Lebenswelt*), čigar značilnost lahko razumemo le skupaj z družbenim *sistemom*, ki ga oblikuje, ker tudi tega ne moremo razumeti, dokler ne vidimo, kako izrašča iz aktivnosti družbenih agentov. Sinteza sistema in orientacij sveta življenja je integrirana s Habermasovo razmejitvijo različnih form racionalnosti in racionalizacije: sistemska racionalnost je tip ciljno-racionalne racionalnosti (npr. ekonomija, oblast), racionalnost sveta življenja pa je komunikativna racionalnost.

V tem okviru je mogoče reinterpretirati konfliktnost moderne družbe. Konfliktni model na temelju ekonomske podlage in družbene nadzidave v današnjih razmerah ne ponuja zadostnega mobilizacijskega potenciala. Sodobna družba in oblikovanje identitet nista toliko produkcijsko kot konzumpcijsko centrirana. V novem modelu je ključna kategorija paradoks racionalizacije, ki je v tem, da je racionalizacija sveta življenja predpogoj in izhodišče za proces sistemske racionalizacije in diferenciacije, vendar je ta postajala vedno bolj avtonomna nasproti normativnih sil, ki so umeščene v svetu življenja, dokler sistemski imperativi končno niso povsem prevladali ter instrumentalizirali sveta življenja. Ta paradoks racionalizacije danes ogroža sam obstoj sveta življenja, ki ga kolonizira sistem.

Koncept paradoksa racionalizacije pa ne vodi nujno v pesimizem Webrove "železne kletke" ali Horkheimerjeve ter Adornove "instrumentalne racionalnosti". Ne obstajajo nikakršne logične, konceptualne ali historične nujnosti, da bi sistemski imperativi morali uničiti svet življenja. V moderni družbi poteka selektiven proces racionalizacije, kjer prevladuje ciljno-racionalna racionalizacija, ki vdira v vsakdanji življenjski svet in ga deformira. Koncept prenovljene (proceduralno komunikativne) racionalnosti zagotavlja normativno podlago in orientacijo za veljavno družbeno kritiko. Pospešiti je možno komunikativno racionalnost sveta življenja in doseči ustrezno ravnotežje med legitimnimi zahtevami sistemske racionalizacije ter komunikativne racionalizacije sveta življenja. Odprta družba je največji izziv vsem oblikam dominacije denarja, ideologij in tehnologij. Procesu, ki vzpostavlja patologije moderne, se je mogoče postaviti po robu. Obstajajo racionalni temelji družbenega upanja.

Darij Zadnikar, mag. filozofije, višji predavatelj na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- BERNSTEIN, J. Richard, "Fred Dallymayr's Critique of Habermas", **Political Theory**, Vol. 16 No. 4, London 1988
- BERNSTEIN, J. Richard ed., **Habermas and Modernity**, Polity Press 1988
- BOLTE, Gerhard ed., **Unkritische Theorie - Gegen Habermas**, zu Klampen, Lüneburg 1989
- COWLING, Mark, Wilde Lawrence ed., **Approaches to Marx**, Open University Press, Milton Keynes 1989
- DALLMAYR, Fred, "Habermas and Rationality", **Political Theory**, Vol. 16 No. 4, London 1988
- DEWS, Peter ed., **Autonomy and Solidarity - Interviews with Juergen Habermas**, Verso, London, New York 1992
- EGGERT, Holling, Kempin Peter, **Identität, Geist und Maschine**, Rowohlt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg 1989
- FOUCAULT, Michel, **Vednost - oblast - subjekt**, Krt, Ljubljana 1991.
- HABERMAS, Jürgen, "Družba, etika, morala" - intervju, **Časopis za kritiko znanosti** 130/31, Ljubljana 1990
- HABERMAS, Jürgen, **Filozofski diskurs moderne**, Globus, Zagreb 1988
- HABERMAS, Jürgen, **Erkenntnis und Interesse**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1968
- HABERMAS, Jürgen, **Strukturne spremembe javnosti**, Studia humanitatis, Ljubljana 1989
- HABERMAS, Jürgen, **Theorie des kommunikativen Handelns** Band 1 in Band 2, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981.
- HABERMAS, Jürgen, **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.
- HONNETH, Axel, McCarthy Thomas, Offe Claus, Wellmer Albrecht ed., **Zwischenbetrachtungen - Im Prozeß der Aufklärung**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1989
- HOWARD, Dick, **The Politics of Critique**, Macmillan, London 1989
- JAY, Martin, **Adorno**, Krt, Ljubljana 1991.
- McCARTHY, Thomas, **The Critical Theory of Juergen Habermas**, MIT Press, Cambridge 1988
- RASMUSSEN, M. David, **Reading Habermas**, Basil Blackwell, Oxford 1990
- van REIJEN, Willem, **Philosophie als Kritik**, Athenäum, Königstein 1984
- RODERICK, Rick, **Habermas und das Problem der Rationalität**, Argument Verlag, Hamburg 1989
- TURNER, S. Bryan ed., **Theories of Modernity and Postmodernity**, Sage Publications, London 1990
- WELLMER, Albrecht, **Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1985
- WHITE, K. Stephen, **The Recent Work of Juergen Habermas - Reason, Justice and Modernity**, Cambridge University Press, Cambridge 1990
- YOUNG, E. Robert, **A Critical Theory of Education - Habermas and our Children's Future**, Harvester Wheatsheaf, Sydney 1989