

Pripoved kot argumentacija

V luči spora med Habermasom in Lyotardom

Vladimir Biti

Pri poskusu, da kolikor toliko razvozlam zapletene niti razmerja med argumentacijo in pripovedjo, bom začel z že večkrat preverjeno trditvijo, da so posledica različnih vrst receptivnih učinkov. Učinek argumentacijskega diskurza naj bi potemtakem bil proizveden v redu spoznanja, učinek pripovednega diskurza pa naj bi bil predpostavka, proizvedena v redu izkustva. Da bi argumentacijski diskurz proizvedel sklep, mora - v skladu s to trditvijo - odstranjevati naslovljenčeva dvoumja, ki se kažejo v obliki neločljive interakcije različnih pojasnjevalnih shem istega predmeta, in sicer tako, da bo te sheme postopoma speljal na skupni imenovalec. Ta skupni imenovalec mora imeti naravo propozicijske resnice, katere gotovost obstaja neproblematično v naslovljenčevi zavesti. Pripovedni diskurz pa bi moral teči v nasprotni smeri zburjanja naslovljenčevih dvoumij, ki jih proizvaja s konfliktom pojasnjevalnih shem, pri tem pa ga bo silil, da sam preizkuša pot do resnice. V tisti meri, v kateri najdena rešitev ohranja subjektivno naravo, se ugotovljena resnica odlikuje samo s hipotetično gotovostjo. Ni je mogoče vedeti, mogoče ji je samo verjeti.

Vednost in verovanje sta od nastanka zahodne civilizacije v razmerju sovražne medsebojne odvisnosti. Pri prikazu te medsebojne odvisnosti prevladuje celo tam, kjer tega ne bi pričakovali, prizadevanje, da vednost razglasijo za vzrok razdora in jo kot tako ožigosajo s kompleksom krivde. Za zgled bom vzel Lyotarda, ki si v svoji najbolj odmevni knjigi ni pomišljal izreči sklep, da se vsi opazovalci strinjajo glede zgodovinske prvotnosti verovanja (ki mu Lyotard pravi pripovedna vednost).¹ Verovanje sodi malone v zlato dobo pred človekovim Padcem, ker zagotavlja reprodukcijo neokrnjene družbene celote s pomočjo izmenične in enakomerne razdelitve pragmatičnih vlog naslovnika in naslovljenca ter predmeta med vse člane skupnosti. Skratka, s pripovedmi se prenaša skupina pragmatičnih pravil, ki tvorijo družbeno vez.² Nasproti njim, ki kot varuhi in hkrati varovanci organskega družbenega ustroja ostajajo nezaskrbljeni za lastno legitimizacijo, nastopi znanstveno spoznanje, ki pa kot vzrok in sad družbene diferenciacije spodbuja legitimacijsko krizo in hkrati izvira iz nje. Znanstveno spoznanje s tem, da privilegira naslovnika glede na naslovljenca in predmet, načenja družbeno ravnotežje moči. Iz tega izvirata tudi njegova agresivnost in izključnost, prizadevanje spodkopavati legitimnost pripovedne vednosti z nalepkami »divje, primitivno, zaostalo, nerazvito, odtujeno, sestavljeno iz

1. J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1988, str. 36.

2. *Ibid.*, str. 39.

mnenja, običajev, avtoritete, predsodkov, nevednosti, ideologije«. ³ A medtem, ko je znanstveno spoznanje zmožno spodbijati avtoriteto drugemu, ni zmožno priskrbeti samemu sebi avtoritete. ⁴ Zato je napoteno na zvezo z zakonom, ki ga vedno bolj oskrbuje z ideološkim nabojem. ⁵ Lyotard analizira ta proces kot institucionalizacijo znanstvenega spoznanja na škodo drugih jezikovnih iger, ki v svojem »naravnem stanju« tvorijo gibljivo družbeno vez. V nasprotju z gibljivimi pravili teh iger, nenehno izpostavljenimi nevarnosti premestitev, imajo normativno predpisana pravila znanstvenega diskurza prisilno naravo. »Te prisile delujejo kot filtri za diskurzivne moči, trgajo možne vezi v komunikacijskih mrežah ... Birokratizacija je skrajna meja te tendence.« ⁶

Tako kot je bila pripoved posrednik v tradicionalni družbeni vezi - ali v svobodnem konsenzu - tako nastopa argumentacija kot posrednik v sodobni družbeni vezi - ali v prisilnem konsenzu - kjer so vse jezikovne igre podvržene nadzoru ene. Tu Lyotardova argumentacija (ali pripoved) trči na tole težavo: na eni strani bi pripoved in argumentacija morali nastopati kot posebni in druga na drugo ireduktibilni jezikovni igri z lastnimi pravili in merili v množici drugih jezikovnih iger, na drugi strani pa nastopajo kot zaobsegajoči regulatorji razmerij med jezikovnimi igrami, ki s takšnim svojim dominantnim položajem hkrati tudi urejajo njihova pravila. Po tej regulativni funkciji je pripoved presenetljivo podobna Habermasovemu komunikacijskemu umu sveta življenja, argumentacija pa je podobna drugemu členu Habermasove binarne opozicije, prisilnemu instrumentalnemu umu institucionalnega sistema.

Če še naprej sledimo tej, če se ne motim, doslej še neopaženi analogiji, bomo ugotovili, da se tako Lyotard kakor Habermas zavzemata za to, da se ena jezikovna igra preveč ne razbohoti in terorizira preostalih. Pri Lyotardu se to kaže kot heteromorfizacija jezikovnih iger z lokaliziranjem konsenza, ki ga te igre projicirajo. Takšna atomizacija družbene vezi v prožnih mrežah življenjskih oblik se zoperstavlja tehnokratizaciji družbe v avtoregulativni sistem. Izogniti se ji je mogoče z zatiranjem institucionalizacije iger in s tem, da jih vrnemo na rizično področje »navadne jezikovne rabe«, ki s svojimi nenehnimi preobrazbami spremenijo trdne meje v ohlapne. Tudi Habermas govori o kolonizaciji sveta življenja z imperativi osamosvojenih funkcionalnih sistemov gospodarstva in politike, pri čemer, nasprotujoč tudi Luhmanovi sistemski teoriji družbe, ugotavlja: »Sistemski pritisk, ki ga kapitalistični trg dela vsiljuje življenju delazmožnih, mreža dejavnih, regulirajočih in nadzornih oblasti pa življenjski obliki klientov ...se ne bo zlomil tako, da sisteme naučimo, da funkcionirajo bolje. Prej gre za to, da impulzi iz sveta življenja dobijo možnost prodora v samoupravljanje funkcionalnih sistemov. (...) Integrativna sila solidarnosti bi socialno morala biti zmožna, da se potrdi nasproti sistemsko integrativnim medijem upravljanja denarja in moči.« ⁷ To pa je mogoče doseči samo tako, da onemogočimo okostenitev samoniklih javnosti, nastalih na mikropodročjih

3. *Ibid.*, str. 47.

4. *Ibid.*, str. 50.

5. *Ibid.*, str. 17.

6. *Ibid.*, str. 33.

7. J. Habermas, *Filozofski diskurz moderne*, Globus, Zagreb 1988, str. 340.

vsakdanje prakse: »Organizacije, ki so blizu bazi ... ne smejo prekoračiti praga v smeri formalnih organizacij, ki se osamosvojijo v sistem. Sicer to, da nedvomno dosežejo kompleksnost, plačajo s tem, da se organizacijski cilji ločijo od usmeritev in stališč članov in s tem postanejo odvisni od imperativov ohranitve in razširitve organizacijskega stanja.«⁸ Med samorefleksivnimi procesi, ki se dvigujejo iz sveta življenja k političnemu in gospodarskemu podsistemu, ter samoorganizirajočimi procesi, ki se iz teh podsistemov spuščajo k svetu življenja, ni več mogoča medsebojna integracija: »Opažanja krize na ravni sveta življenja ni mogoče«, piše Habermas »brez ostanka prevesti v sistemske probleme vodenja. V nasprotju s tem gre za to, da vdelamo zavoro v menjavo med sistemom in svetom življenja in da vgradimo senzorje v menjavo med svetom življenja in sistemom.«⁹

Lytard resda ne govori izrecno o vgraditvi »senzorjev«, glede »zavor« pa že iz časa znanega eseja o apatiji v teoriji opozarja na nevarnost imperializma teorije, ki pozablja ne nepredvidljivost igre, ki jo igra narava. Proti taki muhavosti je umestno probabilizirati teoretske postavke tako, da ne bomo kombinirali prevelikega števila določilnic, saj bi s tem stabilizirali hipotezo. Namesto tega bi se morali zadovoljiti z metodo »lokalnega determinizma«: znanstvenik mora pripovedovati »male zgodbe«.¹⁰

Tisto, kar nam najprej pade v oči pri Habermasu kakor tudi pri Lyotardu, je predpisovalni ton njunih diskurzov: »treba bi bilo«, »morali bi biti zmožni«, »ne bi smeli«. Ta »treba je, da« filozofija, prekrita s plaščem humanistične skrbi, traja že predolgo, da bi nam lahko prikrla svojo patologijo. Vemo, da se ponavadi kaže kot simptom kakšne potlačene aporije. V tem primeru pa v luči prizadevanj obeh filozofov, da zagotovijo avtoregulacijo družbenega konsenza, dobijo preskriptivne ambicije posebno ironično vrednost.

Očitno je namreč, da dobita tako agonsko polje jezikovnih iger kakor tudi svet življenja glede na instrumentalni um znanstvenega spoznanja privilegirani položaji zato, ker jima Lyotard in Habermas prisodita bistveno nedoločljiv status. Lyotard to naredi s t.i. paralogično legitimizacijo, pri čemer je paralogija določena kot konstitutivno nepredvidljiva poteza spodkopavanja stabilnosti družbenega sistema, »dejavnik izoblikovanja (njene) nepresojnosti«, zaradi česar filozof ni zmožen opisati pravila sistema. Družbena vez, ki jo tvori nenehna menjava »potez« in nepričakovanih »nasprotnih potez«, se kaže kot neujemljiva struktura transformacije. Lyotard meni (ali je vsaj nekaj časa tako menil), da je takšna struktura nekoč, ko je pripoved še oblikovala družbeni konsenz, dejansko obstajala. Pod pritiskom zahtev znanstvenega spoznanja po legitimnosti se je pozneje zmaličila, ko je postalo ljudstvo namesto tekočega medija pripovedne vednosti z njeno dinamično reprodukcijo pragmatičnih vlog konsistentni razsvetljenski subjekt te vednosti, hkrati njegov naslovnik in naslovljenec. Zdaj bi bilo treba to stanje avtoregulativne družbene strukture, ki je tolerantna do vseh jezikovnih iger, pod pogojem, da ne zapustijo svojega lokalnega področja delovanja, tako rekoč sintetično

8. *Ibid.*, str. 341.

9. *Ibid.*, str. 340.

10. J.-F. Lyotard, *op. cit.*, str. 93-99.

na novo vzpostaviti. Pozornost zbuja dejstvo, da te »male zgodbe« jezikovnih iger v tem pojmovanju popolnoma regulira »velika zgodba« paralogične družbene vezi, sama ta »velika zgodba« pa se izmika regulaciji. Samuel Weber je to komentiral takole: »Lyotard počne natanko tisto, čemur naj bi se po njegovih trditvah izognil: obvladuje druge igre, da bi jih zavaroval pred vladanjem ... Brez »velikega predpisovalca« ni mogoče ohraniti ne čistosti, ne svojevrstnosti, ne neusmerljivosti ... kot takih.«¹¹

Habermas se ogiba videzu neodvisnosti segmentov družbene vezi tako, da racionalizira svet življenja, izhajajoč iz prvega komunikacijskega dejanja, ki se je v njem izvršil. Od tega trenutka pravi svet življenja izginja v nepovratno odsotnost: »Svet življenja je nenavadna stvar, ki se pred našimi očmi razkrajja in izginja, brž ko jo hočemo predse postaviti fragmentarno. Svet življenja funkcionira glede na komunikacijske procese kot resurs za tisto, kar stopa v eksplicitne izjave, a brž ko ta ozadna vednost stopi v komunikacijske izjave, postane eksplicitno spoznanje in je izpostavljena kritiki, s tem pa ravno zgubi tisto naravo gotovosti, ozadja in neogibnosti, ki jo strukture sveta življenja sicer imajo za svoje pripadnike.«¹² Argumentacija je potemtakem že spočetka sestavina »malih zgodb«, ki vnaša v njihovo regulativno funkcijo intersubjektivno razdelitev vlog še spoznavno razsežnost podrejevalnega sežemanja drugih »malih zgodb«. Tako »velika zgodba« - Habermas ji pravi instrumentalni sistem - ki ureja razmerja med »malimi zgodbami« - Habermas jim pravi mikropodročja vsakdanje komunikacijske prakse - nastaja pravzaprav tako, da »policentrični navržki totalnosti« s pomočjo »konkurenčnih središčnih točk« ustvarijo »difuzno občjo zavest«. Pod pogojem, da je ta »difuzna občja zavest«, ki je nastala z zgostitvijo in stopnjevanjem komunikacijskih procesov v skupnosti, pod refleksijskim nadzorom komunikacijskega uma sveta življenja, se ne bo odtujila v neusmiljeni center moči, pač pa bo ostala odvisna od konteksta, falibilna in provizorična. Komunikacijski um se tu torej kaže kot nekakšen etični, normativni korektiv za podrejevalne spoznavne težnje instrumentalnega uma. A zakaj naj bi komunikacijski um, ki na ravni »male zgodbe« vsakdanjega komunikacijskega scenarija izneverja svet življenja s tem, da ga sili v nepovratno umikanje, na ravni »velike zgodbe« komunikacijsko izdiferenciranega sveta življenja nenadoma postal njegov varuh? Morda zato, da bi s tem zastopništvom zagotovil videz lastne avtoregulativnosti, ki bi - če bi ji ljudje le verjeli (kajti nje - tako kot tudi Lyotardove »velike zgodbe« - ni mogoče spoznati), lahko vsakomur dodelila resurs pravice in gotovosti?

Habermasov preskriptivni diskurz lahko zato razumemo kot simptom prikrivanja normativnosti njegovega pojma sveta življenja, ki bi lahko bil regulativno pribežališče pred izkrivljanji komunikacijske prakse. Kot normativen je namreč zmerom lahko le sad komunikacijske prakse, kot regulativen pa bi se moral izmikati njenemu posegu. Če Habermasov »treba je« recept za ozdravitev moderne govori v imenu prvega pojma sveta življenja, razdrobljenega v spopadu političnega in gospodarskega sistema,

11. S. Weber, "Literature - Just making It", v J.-F. Lyotard in J.L. Thebaud, *Just Gaming*, Manchester 1985, str. 101-120.

12. J. Habermas, "Dialektik der Rationalisierung", str. 138.

potem se ne more ogniti očitku zaradi lastnega racionalnega popačenja, če pa govori v imenu drugega, konstitutivno odsotnega pojma sveta življenja - pa ga po definiciji ni mogoče izreči.

V luči doslej povedanega se mi zdi, da - če pustimo ob strani razlike med Habermasom in Lyotardom - oba padeta pod udar istega ugovora. Pripovedujeta isto zgodbo o zahodni civilizaciji, v kateri glavni junak, pripovedna vednost, krha odpor hudodelca, znanstvenega spoznanja. Ker pa je to zgodba, pripovedna vednost ni le njen junak (ali predmet), temveč tudi njen naslovnik (ali odpošiljatelj). Tako nastopa pripoved v dvojni vlogi žrtve argumentacije in njenega rablja oziroma, manj metaforično rečeno, v vlogi člana binarne opozicije in njenega regulatorja. To pripelje do neogibnega rezultata, da se nobena izmed teh vlog ne more konstituirati, ker ena na tihem spodkopava integriteto druge. Razmerja med pripovedjo in argumentacijo ni mogoče pripovedovati, ni ga mogoče niti argumentirati, a o tem kdaj drugič.

Literatura

Jürgen Habermas, *Filozofski diskurz moderne*, Globus, Zagreb 1988

Jürgen Habermas, »Dialektik der Rationalisierung - Ein Gespräch«, v *Aesthetik und Kommunikation*, 1986.

Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1988

Samuel Weber, »Literature - Just making It«, v: J.F. Lyotard in J.L. Thebaud, *Just Gaming*, Manchester 1985.