

Walter Benjamin v eni od zgodovinsko-filozofskih tez uporabi Kleejevo sliko Angelus Novus iz leta 1921 kot metaforo za napredujočo modernizacijo sveta in življenja. Angel na sliki, ki se mu je v krila uprl neznanski veter, ki ga nese v negotovo prihodnost, medtem ko se ozira nazaj, kjer vidi le kupe ruševin, danes lahko zadobi pomen angela postmoderne. V kolikor je postmoderna neka nova epoha, ki predstavlja zarezo z epoho moderne, je to lahko le apokaliptična postmoderna, ki se v težkih porodnih krčih izvija iz razkosanega trupla moderne in je obsojena ohranjati pogled na zadnje odbleske odmrlega sveta moderne. Brez nostalgije, a tudi brez zmagoslavja, z zaznavno brezčutnostjo se protagonisti postmoderne sprehajajo po opustošenem, odčaranem svetu in kdo ve, ali ne sanjajo, kako ponovno začarati obstoječe v videz živega, barvitega, eksplozivnega in čudovitega.

Arnold Toynbee, ki okoli leta 1950 prvi uporabi termin »modern-age« oziroma »postmodern-age«, določi obdobje moderne kot evropski novi vek, ki se začneja z renesanso in izteče konec 19. stoletja, ko že nastopi obdobje postmoderne kot epoha »socialne in intelektualne anarhije, ko se novoveški duh sam v sebi razkrajaja«. Omenjena periodizacija je bistveno zaznamovala vse nadaljnje razprave o nastajanju ali prihodu nove epohe in o propadu visoke moderne. Rdeča nit diskurzov na ravni opozicij moderno/postmoderno, antimoderno/promoderno ipd. se vleče skozi razkol v sami moderni, ki je s triumfalno afirmacijo tehnike odprla neslutene možnosti napredka ter samorealizacije in emancipacije človeštva, na drugi strani pa se je izkazala kot izvor nihilizma, destrukcije, fragmentacije smisla in odtujitve.

V fazi prebujanja iz faustovskega sna moderne in v morečem soočenju s spremenjenim svetom se poraja vprašanje, v kakšnem miselnem okviru je bil ta sen možen in hkrati resničen, kako se je njegov smisel in okvir razdrobil in kako so se drobci divje pomešali v vrtincu postmoderne. Konec faustovskega sna in negotovost nove dobe je sprožil številne mišljenjske obrate na področju teoretske refleksije o družbeni strukturi, njenem gibanju in predvsem o nastajanju specifične kulture postmoderne. Osnovno vprašanje je, katere simptome kulturnega življenja »tukaj in zdaj« lahko jasno prepoznamo kot postmoderne in to vprašanje se postavlja kot vprašanje o spremenjeni naravi umetnosti in njenih potencialih. Postmodernizem v umetnosti je najprej postal pred-

met obravnave, a predvsem v okviru posameznih disciplin, morda najbolj izrazito v arhitekturi. Tako je Charles Jencks v *Jeziiku postmoderne arhitekture* zapisal: »Kot modernizem se postmodernizem posveča sodobnim problemom, spreminjanju sedanosti, toda — za razliko od avantgarde — odklanja pojem neprestanih inovacij ali permanentne revolucije.«<sup>1</sup>

Katera pa sploh je sedanost, ki se ji umetnost posveča, jo prikazuje, slavi ali zanikuje? Za opredelitev postmoderne kot dobe, ki je reflektirana na filozofski ravni, sta paradigmatični zlasti dve deli oziroma dva različna — celo nasprotna — diskurza. V mislih imamo programatski spis Jürgena Habermasa »Moderna — nedovršeni projekt« (predstavljen kot govor na podelitvi Adornove nagrade v Frankfurtu 1980<sup>2</sup>) ter spis Jeana-Françoisa Lyotarda *Postmoderna situacija* (1979).<sup>3</sup> Avtorja izhajata iz različnih razumevanj odnosa med moderno in postmoderno epoho — medtem ko Lyotard misli, čuti, opisuje in analizira drugo polovico 20. stoletja kot novo epoho, vidi Habermas v njej le retrogradno, katastrofično fazo moderne. Zdi se, da iz tako zastavljene perspektive tako eden kot drugi ne celovito zajameta svoj predmet. V odklanjanju moderne oziroma postmoderne se izgubi povezanost obeh, ki bi zahtevala najprej natančno določitev strukture moderne in šele nato pa bi dovoljevala izpeljavo postmoderne. Pomemben korak v smeri razjasnjevanja aporij sedanjega položaja naredita oba avtorja v tem, da razlikujeta med moderno/postmoderno in med modernizmi/postmodernizmi, ki nastajajo v epohalnem okviru obeh načinov življenja in misli. Ob tem bi z Robertom Detweilerjem lahko dejali: »Absolutistični, ekskluzivistični pogledi na svet, človeško naravo, moralo . . ., so nadoomeščeni z množico često soobstoječih in med seboj aktivnih perspektiv.«<sup>4</sup>

Centralno srž tako pri Habermasu kot pri Lyotardu bolj ali manj eksplicitno predstavlja pojem emancipacije človeštva, toda medtem ko prvi izhaja iz projekta moderne kot razsvetljenjskega projekta, ki je na nesrečo zašel v slepo ulico, iz katere ga je treba osvoboditi, pa Lyotardu postmoderna doba že predstavlja korak na poti k osvobajanju od modernega subjektivizma in ideologije kapitalizma. Tako je Habermas stavek, ki ga je zapisal kritik v *Frankfurter Allgemeine Zeitung* ob prvem arhitekturnem bienalu v Benetkah — »Postmoderna se odločno predstavlja kot antimoderna« — označil kot »diagnozo časa«. Stanje pa je sam označil z besedami: »Ta izjava velja za afektivno stanje, ki je prodrlo v pore vseh intelektualnih področij in izzvalo teorije post-razsvetljenstva, postmoderne, post-zgodovine, skratka, novi konzervativizem.«<sup>5</sup> Postmoderna kot golo znamenje časa ima svoje vzroke prav v nedorečenosti filozofskega diskurza moderne, zato je treba ta diskurz doreči v prenovljen projekt razumevanja razvoja človeške civilizacije v enotnem toku, katerega smisel je v emancipaciji in samouresničenju človeštva.

Če je torej paradigma razsvetljenstva znanje kot nosilec interesa za emancipacijo, Lyotard poudarja, da gre v postindustrijski organizaciji življenja za primat drugačnega tipa znanja. Na podlagi razvoja tehnologij, informatike in množičnih občil nastaja nova oblika vednosti, v kateri se brišejo meje med znanostjo in mitologijo, filozofijo in retoriko, umetnostjo in znanostjo . . . V tem kontekstu je odločilnega pomena določitev znanosti in njenega diskurza v mo-

<sup>1</sup> C. Jencks, *Jeziik postmoderne arhitekture*, Kultura, Beograd 1985, str. 3.

<sup>2</sup> J. Habermas, »Die Moderne — ein unvollendetes Projekt«, prev. *Problemi*, št. 3, Ljubljana 1987.

<sup>3</sup> J. F. Lyotard, *La Condition Post-moderne*, Minuit, Paris 1979.

<sup>4</sup> V. Torres, »Post-oblici i bit novog spora starih i modernih«, *Kulturni radnik*, št. 2, Zagreb 1987, str. 127.

<sup>5</sup> J. Habermas, »Moderna — nedovršeni projekt«, *Problemi*, str. 197.

derni za razliko od postmoderne dobe. »Termin moderna,« — piše Lyotard, — »uporabljam za označitev vsake znanosti, ki se sklicuje na neki določen meta-diskurz, ob eksplicitnem navezovanju na velike zgodbe, kakor na dialektiko Duha, hermenevtiko pomena, emancipacijo racionalnega ali delovnega subjekta ali produkcijo bogastva.«<sup>6</sup> Propad velikih zgodb (*grand recits*) sovpada z notranjim razpadom vrednotnih območij razsvetljenskega in idealističnega modernizma, ki predstavljajo oblike ideološkega nasilja skozi »absolutno« uzakoneitev v metafizičnem ustroju zgodovinskega toka. Tudi Habermas vidi propad velikih zgodb, vendar vztraja na ohranitvi vsaj ene velike zgodbe, t. j. emancipacijske, saj je brez njenega obstoja nemogoče misliti in s tem razpad in demistifikacija historicizma izgubi svoj smisel. Pri Habermasu se zgodi nekakšen perverzen obrat — interes za osvobajanje, ki naj bi izšel iz posledic določene situacije, postane objektivni vzrok za vse situacije in vsa dogajanja.

Morda je v tej poziciji prav Heideggrovo kritično stališče do metafizike tista izjava, ki rešuje aporijo pro et contra. Po Heideggru metafizike ne moremo kritično prevladati, saj s tem ostajamo zavezani modernemu obzorju snovanja in historizma. Kot to razlaga Gianni Vattimo, *Überwindung* pri Heideggru nadomesti *Verwindung*, kar za postmoderno preprosto pomeni, da stoji v »*ver-windend*« odnosu do modernega, sprejema in prevzema ga, v sebi ga nosi kot slededne bolezni, od katere še vedno okreva, ga nadaljuje in v nadaljevanjih tudi izkrivlja.«<sup>7</sup> Kjer Lyotard v zvezi z metazgodbami govori o vrhuncu teoretske tiranije, izhaja delno iz Heideggra, še bolj pa iz Nietzscheja, ki je prvi razkril patologijo moderne kot duhovno suženjstvo in moderni um kot aparat oblasti. V polemiki s Habermasom tako Lyotard trdi, da je vsak poizkus oživljanja ali samokorekcije moderne, poizkus vpeljevanja tiranije celote, skozi povezovanje zgodovine in uma, kar je tipično za Habermasovo pozicijo. Po Lyotardu mora teoretski žanr doživeti temeljito preobrazbo, celo prevrat, ali, kot piše v delu *Apatija v teoriji* (1975), postati mora »le eden od žanrov, odstavljen z oblasti, resnično se mora preobraziti in postati stvar stila.«<sup>8</sup> V osnovi se seveda zastavlja vprašanje pretirane predpostavke pri Habermasu in pri Lyotardu o univerzalni vednosti in usodnosti filozofije, ki lahko vpliva na razvoj človeštva (gl. Richard Rorty v tekstu »Habermas, Lyotard in postmodernost«).<sup>9</sup>

Habermasov diskurz je predvsem obvladljiv, če ga beremo skozi hegeljansko tradicijo, še bolj pa skozi opredelitev moderne, kot se pojavlja pri Maxu Weberu. Weber vidi nastanek moderne v razpadu enotne metafizične slike sveta oziroma substancialnega uma na tri sfere, ki imajo vsaka svojo avtonomijo in notranjo logiko in so le še formalno združene. Specifiko zahodnih modernih družb prikaže zato v razvoju napredujočega duha v sferah znanosti, morale in umetnosti, kar pomeni napredek objektivizirajoče znanosti, univerzalističnih temeljev morale in prava ter avtonomne umetnosti. Habermas upošteva spremenljivost treh sfer in povečano absorpcijsko moč, pledira za izkoristek spoznavnih potencialov vseh registrov uma za racionalno oblikovanje življenjskih odnosov, vendar pa se zdi, da obstaja v njegovi konstrukciji neka slepa pega. Čeprav opredeljuje najširše okvire modernosti, pa ne razjasni dovolj odnosov v *Lebenswelt* — svetu življenja. V delu *Teorija komunikativnega delovanja*

<sup>6</sup> J. F. Lyotard, *La Condition Post-moderne*, str. 13.

<sup>7</sup> G. Vattimo, »Postmoderno doba i kraj povijesti«, *Filozofska istraživanja*, št. 16, Zagreb 1986, str. 34.

<sup>8</sup> Citat iz »Apathie dans la Theorie«, nav. v: M. Ferraris, »Post-moderna i dekonstrukcija modernog«, zbornik *Postmoderna — nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb 1988, str. 86.

<sup>9</sup> R. Rorty, »Habermas, Lyotard et la post-modernite, *Critique*, št. 442, Paris 1983.

(1981)<sup>10</sup> se Habermas sicer skuša odmakniti od Webrove pretirane racionalizacije, znotraj katere je vsaka racionalna dejavnost vedno namenska. V nasprotju s tem si Habermasova teorija prizadeva popraviti enostranskost teorije racionalizacije s tem, da ločuje med razvojem kapitalizma in razvojem racionalnosti per se (očitek Webru, da oboje izenačuje) in skuša na ta način zagotoviti alternative zoper vseobsegajočo birokratizacijo sveta življenja. V prizadevanju, da bi se izognil izpeljavi vrednostnih sfer iz znanosti, Habermas poudarja njihovo medsebojno odvisnost in v njej išče idealno formo duha modernosti. Ključ sociološke teorije je komunikacijsko delovanje in etika komunikacije, ki predpostavlja socializacijo subjektivitete in razvija iz sebe teorijo konsenza. V komunikativnem delovanju nastaja in se ohranja kreativni moment jezikovne konstitucije sveta, ki skupaj s kognitivnimi, moralno-praktičnimi in ekspresivnimi momenti predstavlja edinstven sindrom. V tekstu »Nova nepreglednost«<sup>11</sup> Habermas posebej naznačuje, da so se sistemi znanosti, morale in umetnosti toliko bolj oddaljili od vsakodneвне komunikacije, kolikor bolj so se omejevali na eno samo jezikovno funkcijo oziroma na enoten aspekt veljavnosti. Šele menjava med sferami znanja, ob priznavanju paradigme avtonomije zagotavlja prenos v svet življenja in ožitev prepada med kulturo ekspertov in množice.

Konsenzusna teorija resničnega, normativnega in ekspresivnega v bistvu ohranja stare pretenzije filozofije na univerzalnost, kajti vsi segmenti so vodeni z isto logiko argumentacije. Vprašljivo je izvajanje teorije konsenza iz normativno-političnega, ki hoče zagotoviti racionalizacijo vseh različnih interesov v procesu skupnega odločanja, ki »usmerja družbeno modernizacijo na drugačen, nekapitalističen način«.<sup>12</sup>

Lytardov koncept vrednostnih sfer znanosti, etike in estetike radikalno prelamlja z zahtevo po totalizirajoči racionalnosti in eshatološkem gospostvu razsvetljenkega uma, zlasti pa napada Habermasovo teorijo konsenza, ki temelji na veliki zgodbi o možni družbeni harmoniji, enakosti in pomiritvi. Jedro njegovih ugovorov oziroma nova teorija družbe sloni na teoriji jezikovnih iger, ki niso zvedljive ena na drugo in puščajo odprt epistemološki prostor razlikam (ali kaosu postmoderne, kot bi dejal Habermas). Nastavek za analizo jezikovnih iger kot »življenjskih oblik« je dan v zastavitvi sodobne znanosti, s katero skuša Lyotard preseči hegemonsko tradicijo znanosti s tem, da opozarja na zvezo in diskontinuiteto med diskurzom znanosti in t. i. narativnim znanjem. Za slednjega je značilno, da ne razglašča teženj po univerzalnosti ali kumulativnem progressu in »ne daje prednosti vprašanju lastne legitimizacije, ampak se potrjuje v praksi lastnega prenosa, brez sklicevanja na argument in dokaz«.<sup>13</sup> V naraciji gre za povezanost treh odredb: »kako znati delovati, kako živeti in kako poslušati« (*savoir-faire, savoir-vivre, savoir-ecouter*), kar pomeni, da se skoznjo prenaša vrsta praktičnih pravil, ki konstituirajo družbene vezi. Znanstveni diskurz za razliko od zgoraj navedenega samo indirektno sestavlja družbene vezi in tu je ena izmed točk razhajanja med Lyotardom in Habermasom, ki gradi prav na kontinuiteti znanstvene vednosti.

Središčna teza o povezanosti postmoderne znanosti in družbene organizacije je pri Lyotardu opredeljena v teoriji jezikovnih iger, »ki so minimum relacije, ki se zahteva za zadostitev pogoja, da neka družba eksistira«.<sup>14</sup> Fokus

<sup>10</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.

<sup>11</sup> J. Habermas, »Die neue Unübersichtlichkeit«, prev. »Nova nepreglednost« v zborniku: *Obnova utopijskih energija*, Kultura, Beograd 1987, str. 25–43.

<sup>12</sup> Id., str. 29.

<sup>13</sup> J. F. Lyotard, *La Condition Post-moderne*, str. 9.

<sup>14</sup> Id., str. 26.

je premaknjen z epistemološkega subjekta in vsebin njegove zavesti k javnim, označevalnim aktivnostim skupine subjektov, ki delujejo v sistemu različnih struktur, opozicij in razlikovanj. V taki luči vidi Lyotard Habermasov diskurz kot predstavo o velikem subjektu, ki s sklicevanjem na resnico ponuja množicam pot v osvoboditev.

Lyotard, ki v veliki meri izhaja iz Austinove teorije govornih aktov, zastopa pragmatiko jezika, ki mu odreka zgolj označevalno funkcijo in se obrača k njegovi performativnosti. V jezikovnih igrah — vsaka jezikovna igra pomenja poseben svet življenja — je v ospredju agnostika: »...govoriti pomeni boriti se v smislu igre.«<sup>15</sup> Performativnost predpostavlja pravila igre, ki jih Lyotard shematizira takole:

1. Posamezna igra ne nosi legitimizacijske funkcije, podrejena je dogovoru med tistimi, ki jo izvajajo, ne pa vplivom zunanjega sveta.

2. Za vsako igro obstaja serija pravil, vsaka najmanjša modifikacija teh pravil pa spremeni samo naravo igre.

3. Onstran nenehnega spreminjanja pravil igre ni nobenega poslednjega smotra v jezikovni igri sami.

V osnovi se hoče Lyotard izogniti pasti tehno-znanstvenega monopola in gospostva države na vseh segmentih družbenega življenja, kar je možno na bazi predpostavke, da družba ni organska celota, ampak jo določa sistem opozicij, ki je v jedru vsebovan v heterogenosti jezikovnih iger. Ravno v tem pride v nasprotje s Habermasovo teorijo konsenza, ki gradi na totaliteti ali vsaj na videzu totalitete sodobnih družb. Po Lyotardu tako ni mogoče razložiti nasprotij in bojov v dezintegrirani družbi — za vse subjekte v družbi je sicer možno doseči soglasje o tem, katera pravila so univerzalno veljavna za vse jezikovne igre, toda to soglasje ni cilj dialoga, pač pa samo določeno mesto v procesu, katerega zaključek predstavlja paralogija kot »ideja in praksa pravičnosti, ki pa ni povezana s soglasjem«.<sup>16</sup>

Paralogija kot nesoglasje pomeni stalno revolucijo v znanosti, odkrivanje novega in neznanega, ki se ne da enostavno vključevati v enoten, spekulativen sistem vednosti in ki predpostavlja metaforičnost jezika znanosti. Lyotard piše: »Postmoderna znanost, ki se ukvarja z nedoločljivostjo, z mejami natančne kontrole, s konflikti, ki so jim izvor informacije, s frakturami, katastrofami in paradoksi, teoretizira svojo lastno evolucijo kot diskontinuirano, katastrofično, nepopravljivo in paradoksalno.«<sup>17</sup> Prostor ostaja odprt, ni enotnega kriterija za znanstveno veljavnost, saj v igri ni nobenega diskurza, ki bi imel primat nad drugimi diskurzi, vprašanje in odgovori nanj ostajajo v gibanju, ne pa v postavljenih ciljih in doseganju končnega soglasja kot pri Habermasu. Nova družbena alternativa je opisljiva kot »časni odgovor«, skozi katerega Lyotard sluti »konture nove politike, ki bo v enaki meri priznavala željo po pravičnosti in željo po neznanem«.<sup>18</sup> Seveda ostaja pri tem odprta cela vrsta vprašanj, ki jih Lyotard sam povzame: »Ali je ideal odprte skupnosti uresničljiv? Kakšen je odnos med antimodelom pragmatike znanosti in družbe? Ali je uporaben v ogromnih prostranstvih jezikovnega materiala, ki konstituira družbo?«

Kaj je torej tisto konkretno, kar Lyotard zoperstavlja praksi velikih zgodb oziroma Habermasovemu pojmovanju? Nasproti sintezi območij človeškega delovanja in mišljenja, povezanosti sfer znanosti — etike — umetnosti Lyotard

<sup>15</sup> Id., str. 11.

<sup>16</sup> Id., str. 66.

<sup>17</sup> Id., str. 60.

<sup>18</sup> Id., str. 68.

zaznava in zaznamuje neskončno fragmentacijo, kjer noben metadiskurz ni več možen, kjer vsak segment igra lastno igro in je povsem nezmožen legitimirati druge igre. Model odprtega družbenega sistema lahko proizvaja/generira ideje, odpoveduje pa se iskanju končnega smisla. V tekstu »Odgovor na vprašanje: Kaj je postmoderna?« (1982) Lyotard zaključuje: »Končno nam mora biti jasno, da naše delo ni v ustvarjanju realnosti, ampak v tem, da aludiramo na pojmljivo, ki ga ni mogoče predstaviti. Že smo plačali visoko ceno za nostalgijo celote in enega, za pomiritev pojmovnega in čutnega, za transparentno in sporočljivo izkustvo... Odgovor je: bojujemo se zoper totaliteto, pričajmo o neprisotnem, aktivirajmo razlike in rešimo čast imena.«<sup>19</sup>

Razlika med Habermasom in Lyotardom je razlika med zagovornikom modernega projekta in glasnikom postmoderne dobe, kar Gianni Vattimo v članku »Postmoderna doba in konec zgodovine« (1985) opredeljuje v epohalnem okviru: »Moderna je doba metafizično-historicističnega uzakonjenja, postmoderna doba pa tak način uzakonjenja radikalno postavlja pod vprašaj.«<sup>20</sup> Pri obeh obravnavanih avtorjih pa naletimo na neko dvojnost v analizi sami. V kolikor bi Lyotardovo razumevanje postmoderne dobe lahko označili kot meta-zgodovinsko, saj vrednosti postmoderne dobe nastajajo iz razkroja razsvetljen-ske in idealistične modernosti, v toliko se mu izmakne dokončna pozitivna opredelitev kategorij postmoderne. Habermas pa v zagovoru moderne v bistvu izhaja iz diagnoze njene krize, kot so jo postavili postmoderni teoretiki.

Zdi se, kot da gre za parazitiranje moderne teorije na postmoderni in obratno. Obe živita v senci napovedi o koncu smisla, o koncu človeka kot subjekta, v kaosu in deziluziji, v izčrpanosti utopijskih energij. Če modernisti mislijo, da se ob Ariadnini niti še lahko vrnejo nazaj in začnejo graditi svobodnejši in umnejši svet, potem postmodernisti resignirano pristajajo — ali pa celo uživajo — v raziskovanju labirinta sveta življenja. Lyotard, ki na eni strani v svojevrstni repliki Habermasu zatrjuje, da moderni projekt ni opuščen, pač pa razbit ali likvidiran, na drugi strani meni, da postmoderna pripada moderni. Za Habermasa se nasprotno dozdeva, da nekega post sploh ne potrebuje, ker želi zgolj utemeljiti prej. Tako se obe teoretski refleksiji na paradoksalen način srečujeta in spet razhajata, si zadajata udarce in rane, ki pa ne za eno ne za drugo niso smrtonosni. Vprašanje je, ali je možna rešitev iz začaranega kroga v izgradnji teorije, »ki bi razsvetlila našo vsakdanjost v njenih ambivalentnih in anonimnih momentih in to s perspektivo, da opiše njene subverzivne elemente in sledi, ki so lahko relevantni za prakso spreminjanja.«<sup>21</sup>

<sup>19</sup> J. F. Lyotard, »Reponse à la question: Qu'est-ce que le Post-moderne«, prev. *Kulturni radnik*, št. 3, Zagreb 1985.

<sup>20</sup> G. Vattimo, »Postmoderno doba i kraj povijesti«, *Filozofska istraživanja*, št. 16, Zagreb 1986, str. 37.

<sup>21</sup> H. Pätzold, »Simptomi postmodernega i dialektika moderne«, v zborniku *Postmoderna — nova epoha ili zabluda*, str. 260.