

## Kaj zmorejo doseči teorije družbe?

*Ampak mora nam biti omogočeno pisati teorijo ...*

Jürgen Habermas (1992: 90)

### I.

Habermasov ustvarjalni opus je izraz neizmerne privrženosti teoretskemu mišljenju. Takšna sodba bi utegnila izzveneti kot zgolj spoštljivo skomigovanje z rameni ob dobesedno nepregledni količini tega opusa in ob dejstvu, da ne gre spregledati več desetletij njegove intelektualne prisotnosti, a to ni njen namen. Razlog je preprost. Pomen in vloga teorije sta v Habermasovem pojmovanju bistvo spoznavne in tudi praktične dejavnosti. Očiten namen njegovega prizadevanja je vseskozi, da bi s teoretsko mislijo vzpostavil prenovil razumevanje sodobne družbe in še posebej tudi, da bi s teoretsko refleksijo razkril neizkoriščene družbene potenciale in hkrati pokazal na družbene protislovnosti in zastranitve. Pojem družba v tem smislu nastopa kar najbolj splošno; in posledice tega so, da Habermasove teoretizacije zajemajo izjemno kompleksen konceptualni prostor, da zajemajo prepletajoče se vidike in razsežnosti, odpirajo probleme na mnogih ravneh in skušajo celostno osmišljati sodobni družbeni razvoj. Vsekakor ni prav veliko primerov, ki bi bili po sistematičnosti in kompleksnosti podobni delu Jürgena Habermasa.<sup>1</sup>

Ob tako plodni teoretski beri, kot jo nudi Habermas, se seveda odpirajo mnoga vprašanja glede ciljev, pomena in rezultatov teoretske refleksije. Kaj je mogoče od teorije pričakovati? Je danes

<sup>1</sup> Na to in mnoge druge značilnosti Habermasovega prizadevanja je pred kratkim opozorila odlična analiza Andreja Škerlepa, z naslovom *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji* (1997). Škerlep je v njej izjemno skrbno in sistematično predstavil dva klasika sodobne misli, Niklasa Luhmanna in Jürgena Habermasa. Poleg tega, da aktualizira posamezne vidike njunih velikih teorij in da nas podrobno seznanja s konkretnimi problematizacijami, pa gre tej knjigi tudi priznanje, da sproža poglobljeno refleksijo o širših problemih (velikih) teorij družbe.

še mogoče s sistematično in celostno teorijo družbe, kakršno je zasnoval Habermas, ustrezno slediti naglo rastoči kompleksnosti družbenega življenja? Se je mogoče skozi ločevati praktičnih mikroproblemov, s katerimi se sodobni človek srečuje v vsakdanjem življenju? Je posamezniku družbena stvarnost ob dobri teoriji obvladljivejša? Gre torej za vprašanje, kaj početi s teorijo. Ključ do odgovorov je brez dvoma odvisen od premisleka o vprašanju, ki si ga je zastavil tudi Habermas sam (z njim je nedavno naslovil enega zanimivih intervjujev): "Kaj zmorejo doseči teorije?" (Habermas 1994)

Habermasovi odgovori na ta in druga vprašanja, ki se podobno razpirajo, bi se na različnih stopnjah njegovega teoretskega razvoja glasili drugače; njegovo pojmovanje teorije se je od zgodnjih do poznih del neskrto preobrazilo. Eden odločilnih dejavnikov je bil brez dvoma situacijski kontekst, v katerem je razvijal teoretsko misel, kajti po eni strani ga je vpenjal v uveljavljene predpostavke, po drugi pa je prav skozenj razkrival nove možnosti svojih zamisli. Čeprav je to že skoraj obrabljena biografska navedba, velja vendarle omeniti, da se Habermasova akademska pot začne v Frankfurtu; priključitev tej šoli ga je namreč trajno zvezala s specifičnim razumevanjem teorije: s kritično teorijo. Temeljni vir za razumevanje frankfurtskega kroga je bilo Horkheimerjevo razlikovanje med tradicionalno in kritično teorijo, s katerim je razmejil tako specifične cilje kot tudi konstitutivne metode raziskovanja. Medtem ko je bilo za tradicionalno teorijo po Horkheimerju značilno, da "razume družbeno genezo problemov, stvarne situacije, v katerih se znanost uporablja ali katerih ciljem naj bi služila, kot zunanjo njej sami"; je na drugi strani predmet kritične teorije predstavljala družba kot totaliteta, družba "proizvajalcev lastnega zgodovinskega načina življenja" (Horkheimer, 1973: 244). Kritična teorija je bila zasnovana kot pristop, s katerim bi na podlagi ugotovljenih protislovnosti in zgodovinskih korenin obstoječih ideologij, ki ne služijo več interesom vseh, pač pa le nekaterim, in z normiranjem idealnih konceptov obnavljali umne in svobodne družbene razmere. Habermas je bil takšemu pristopu, ki si je za zgled postavljaj predvsem Marxovo kritiko politične ekonomije, naklonjen, toda po drugi strani se je postopoma in sistematično osamosvajal izpod Adornove in Horkheimerjeve (predvsem negativne) dediščine: "V Frankfurtu smo bili tedaj tako obrobni, da smo morali iti korak za korakom, če smo želeli ponovno osvojiti nekatere dimenzije." (Habermas 1992: 193)

Habermas je postopoma izgrajeval svojo različico kritične teorije, korak za korakom je vstopal tudi v odmevne polemike, najprej nasproti Karlu Popperju in Hansu Albertu, kasneje proti Gadamerju, Luhmannu, Derridaju in drugim. Pomembno je upoštevati, da je Habermasov opus sistematično, in tudi polemično rasel v neposrednem, kritičnem razmerju s časom. A če se je po eni strani odzival na aktualne družbene probleme, je po drugi strani iskal in razpiral prostor za teoretska razmišljanja tudi, ko se je to zdela donkihotska

naloga. Če je bilo v nekem obdobju mogoče govoriti o precejšnjem zaupanju, ki so ga uživale družboslovne teorije – Julius Gould je recimo zapisal: “Sociologija tako rekoč ne potrebuje nikogar, ki bi jo branil. (...) Sedaj smo vsi sociologi, in profesionalni sociologi se lahko sončijo v žarkih intelektualne mode.” (Gould, 1965: 9) –, je bilo kasneje precej drugače. “Sociologija je obtičala v krizi teorije,” je ocenil na primer Luhmann (1995: xlv). Še najmanj pa je bila velikim teorijam v zadnjem času naklonjena postmoderna misel, ki je odklanjala “velike pripovedi” in spodjedala temeljna obeležja racionalnosti. Kljub popularnosti takšnega razmišljanja je Habermas zapolnjeval mesto domnevno razsulihih rešitev in kazal na še vedno neizčrpane možnosti moderne. Kot slikovito komentira Andrej Škerlep (1997), “Habermas je napravil s svojim velikanskim teoretskim naporom herojsko gesto, ki zadržuje popoln kolaps aktualne socialne filozofije bodisi v topi estetski iracionalizem poststrukturalistov bodisi v hladno in dehumanizirano administrativno racionalnost funkcionalistov.” (1997: 286)

V nadaljevanju bom najprej prikazal spremembe in dileme v Habermasovem razumevanju kritične teorije, kot se odražajo v njegovem ustvarjanju, in sicer od zgodnjega ustvarjanja in teorije komunikativnega delovanja do kasnejših del. Ključno obeležje tega premika je dejstvo, da zamisel o epistemološki utemeljitvi teorije družbe zamenja poudarek, ki ga Habermas namenja komuniciranju. V tem smislu je še posebej pomembno, kako je konceptualiziran odnos med teoretsko in empirično ravno, med katerima se gibljejo njegove teoretizacije. Poseben primer, prek katerega je mogoče preučevati spremembe v tem odnosu, je prikazan v tretjem delu, in sicer razvoj Habermasovega pojmovanja javnosti. Vendar se zdi, da je ozko razumljeno razmerje med teoretskim in empiričnim premalo za odgovor na vprašanje, kaj zmorejo doseči teorije. Nekatere implikacije tega razmisleka za iskanje odgovora na izhodiščno vprašanje pa so razčlenjene v sklepnem delu besedila.

## II.

Habermas je v zgodnjih delih teoretski projekt formuliral kot poskus oblikovanja teorije družbe s praktičnim namenom in z zgodovinskim ozirom. “Edino vedenje, ki zmore resnično usmerjati delovanje, vedenje, ki se osvobodi zgolj človeških interesov in je utemeljeno na Idejah – z drugimi besedami, vedenje, ki je privzelo teoretsko držo.” (Habermas, 1987: 301) Njegovo pojmovanje kritične teorije se je v tej prvi fazi razvilo v iskanju struktur različnih teoretskih pristopov. Kot sam poudarja, “tedaj [je] bil prepričan, da se mora projekt kritične teorije družbe dokazati predvsem iz metodologije in epistemologije.” (1990: xiv) Teoretsko poseganje na praktično raven, na raven družbenega življenja obstoječih kolektivitet, je v duhu prve generacije kritične teorije povezoval z inherentno željo posameznika, da se osvobodi omejitve, ki mu jih

postavljajo družbene okoliščine. Vsako iskreno prizadevanje kritične teorije je bilo zanj nujno vezano na "nekaj kot emancipatorični interes", na neko stališče, ki je zraslo iz omejujoče izkušnje s čim, kar je človeškega izvora in bi bilo treba odpraviti (1992: 194). V tem stremenju, v sistematični pravilnosti, da se ljudje želijo znebiti tistega, kar jih po nepotrebnem omejuje, je prepoznal nekontingentno, v sleherno družbo najgloblje ukoreninjeno podmeno spoznavnega procesa.

Podobno je opredelili še dva druga tipa predpostavk spoznavnih procesov ali kognitivnih interesov, vse tri tipe pa je tudi vmesnil v ločene domene človekovega življenja: v delo, simbolično interakcijo in moč. Vsaki od teh domen in pripadajočih interesov je pripisal različno znanstveno tradicijo. V *Knowledge and Human Interest* je povezavo med spoznavnimi interesi in metodološkimi uresničitvami opredelil po vzorcu: "Empirično-analitične znanosti vključujejo tehnični kognitivni interes; historično-hermenevtične znanosti vključujejo praktični kognitivni interes; kritično naravnane znanosti pa vključujejo emancipatoričen kognitivni interes." (Habermas, 1987: 308)

Ideja te zamisli je bila poiskati epistemološko podlago za neposredno primerjavo (izravnava) različnih raziskovalnih pristopov, v katerih Habermas sicer ni našel nastavkov za vzajemno dopolnjevanje. Še posebej ostro kritiko je pri tem naslavljal na račun naturalizma kot oblike empirično-analitičnega pristopa v družboslovju (ali scientizmu, kot ga je tudi imenoval), ki mu je očital izključno in hegemonsko obravnavanje znanstvene metodologije. Hkrati je skušal tudi pokazati primerljive slabosti hermenevtične analize in zavrnil možnost, da bi jim bilo mogoče priznati ekskluzivno pristojnost nad metodologijo spoznavanja. Vendar pa, čeprav je kritična teorija nasploh tradicionalno ostro nastopala proti temu, kar je Habermas imenoval "empirično-analitične znanosti", in čeprav se je Habermas po drugi strani zapletel v naporno polemiko z Gadamerjem, njegove povezave empirično-analitičnih znanosti s tehničnim in hermenevtičnim s praktičnim interesom ne gre razumeti kot izraz brezpogojne izločitve. Jedro njegove zamisli je bilo predvsem v tem, da sopostavi različne spoznavne pristope, različne oblike pridobivanja znanja in da odnosov med njimi ne določi na podlagi meril, ki opredeljujejo en specifičen pristop, pač pa, da obrne primerjavo navzven. Tako "empirično-analitičnemu" kot tudi hermenevtičnemu pristopu je očital predpostavko o ekskluzivizmu, o univerzaliziranju lastnih spoznavnih metod in od tod izviračem "hegemonstem" odnosu do drugih pristopov. Vrednost spoznavnega procesa je postavil v odvisnost od izhodiščnega interesa, ki ga je vodil, ne od uporabljenega metodološkega aparata. S tem je aktualiziral tezo o metodološkem pluralizmu oziroma, kot jo je sam poimenoval, o dvojnosti družboslovnih znanosti (cf. Habermas, 1990); trdil je, da "družbene znanosti morajo trpeti nasprotja različnih pristopov pod isto streho, kajti sama raziskovalna

praksa prisili v refleksijo o razmerju med analitičnimi in hermenevtičnimi metodologijami v njih." (1990: 3)

Kaj naj bi potemtakem zmogla (oziroma morala) doseči kritična teorija, kot jo je pojmoval Habermas? Dryzek (1995: 99) povzema njene cilje s temi koraki: najprej je treba razumeti ideološko izkrivljen položaj posameznika ali skupine, zatem raziskati silnice, ki so povzročile takšen položaj, in nazadnje je treba pokazati, da je mogoče te silnice preobrniti tako, da se jih posameznik ali skupina zave. "Verifikacija kritičnega družboslovja torej ne poteka prek poskusov ali prek interpretativne verjetnosti, temveč prek dejanj občinstva, ki se je po preudarku odločilo, da je teorija ponudila dobro razlago za vzroke njihovega trpljenja in da je učinkovito pokazala, kako se jih znebiti." (Dryzek, 1995: 99) Habermasa so v tem smislu zanimali predvsem "formativni procesi", v središče je postavljaj pojem samorefleksivnosti, kar naj bi na ravni družbenih znanosti pomenilo premik meje (ki je hkrati tudi vir omejenosti) znanstvene analize do točke, s katere postaneta mogoča racionalizacija in obvladovanje posledic družbenega delovanja; do točke torej, ki sega onstran golega opisovanja in pojasnjevanja vzrokov družbenega delovanja. Model, ki ga je Habermas ponujal za prototip takega razumevanja, je freudovska psihoanaliza. Zmožnosti refleksivnega teoretskega preučevanja so bile po Habermasovem mnenju še premalo izkoriščene; zato je v razumevanje teorije vpisoval zlasti iskanje novega in razpiranje obstoječih s skozi kritiko. Teoretsko delo naj bi odkrilo smernice formativnega procesa in jih, ko je naloga uspešno opravljena, hkrati z njihovim pripoznanjem vrnilo nazaj vanj (Habermas 1987: 354). Pogoje za uspešnost (in nujnost) takšne refleksije je videl v skladnosti takšnih postopkov z oblikovanjem človekove vrste nasploh (1990: 198); s tem argumentom je tudi upravičeval stališče, da je treba na mesto, kjer se je razširila filozofija znanosti, postaviti epistemologijo.

Kot je ocenil Richard Bernstein (1985: 15), je Habermas v obstoječi "intelektualni klimi", za katero je bila značilna zlasti prevlada "pozitivizma" in "historicizma", dovolj prepričljivo pokazal, da je kritična teorija, kakršno je poskušal teoretsko izoblikovati, potrebna; z zamislimi je tudi dokazoval, da je uresničljiva, vendar pa iz teh nastavkov dejansko ni razvil oziroma konkretiziral "znanstvenega raziskovalnega programa." Projekt kritične teorije, ki ga je skušal sistematično izpopolniti in ga hkrati po svoje osamosvojiti izpod Adornovega in Horkheimerjevega izročila, je bil v tem smislu izpostavljen povsem enakemu očitku, kot ga je sam naslavljal na to izročilo, ko je poudaril, da je kritična teorija prve generacije "iskala zatočišče v abstraktni kritiki instrumentalnega razuma, le v omejenem obsegu pa prispevala k empirični analizi prekomerno kompleksne stvarnosti naše družbe." (Habermas 1992: 56)

Če se je po eni strani izkazalo, da je bil "subjekt" Habermasove kritične analize v prvem obdobju *zgoj* znanstvena skupnost v širšem

pomenu ne pa posamezniki in družbene kolektivitete, ko bi dejansko smeli reči, da so neposredno občutili posledice materializacije, denimo, tehničnega kognitivnega interesa, in da njegova teorija pravzaprav ni uspela uresničiti emancipatoričnega kognitivnega interesa, ki naj bi jo vodil, se je položaj kasneje obrnil. Habermas je v precejšnji meri razrešil neugodno razmerje med teorijo in empirično stvarnostjo s tem, ko se je lotil problematike komunikacijskih procesov. Obrat je izpeljal v teoriji komunikativnega delovanja. V jedru te teorije je bila misel, da je potrebno razgrniti ozadne pogoje in skupne sposobnosti, ki na ravni vsakdanjega jezika omogočajo vzajemno sporazumevanje. Njegov teoretski problem je torej bil, kako konceptualizirati jezikovno kompetenco in prakso, da bi s tem pojasnili zmožnosti, ki jih vključuje jezik, in sicer zmožnosti za usklajevanje in usmerjanje družbenih odnosov med posamezniki, ki določajo pomen. Komunikativno delovanje je najprej razmejil od strateškega delovanja, kjer je pomembna zgolj dosega zelenega cilja, in ga obenem povezal z zahtevami po veljavnosti. "Pojem komunikativnega delovanja se nanaša na interakcijo najmanj dveh govora in delovanja sposobnih subjektov, ki vzpostavljata medosebne odnose. Akterja poizkušata doseči sporazum o situaciji delovanja, in ne o načrtu delovanja, zato da bi delovanja sporazumno koordinirala. Osrednji pojem je interpretacija, ki se nanaša v prvi vrsti na dogovarjanje o definicijah situacije, na temelju katerih se lahko oblikuje konsenz." (Habermas; cit. Škerlep 1997: 172)

Z osrednjo konceptualno diferenciacijo, ki jo je uvedel s teorijo komunikativnega delovanja, z razmejitvijo med življenjskim svetom in sistemom, je Habermas pokazal, da je teorija komuniciranja najtesneje prepletena s teorijo družbe. Kot dokazuje Škerlep (1997), je tudi ta izpopolnjen, dvopolni model družbe še vedno izrazito idealno-tipski, zato se lahko v nekaterih vidikih izkaže kot problematičen, če bi ga želeli dosledno aplicirati na empirično stvarnost, vendar pa je mogoče številne pojme, ki jih razvija teorija komunikativnega delovanja, neposredno prenesti v empirično motivirano družbeno raziskovanje, kot s konkretnimi primeri raziskav dokazuje Dryzek (1995).

Po drugi strani dejstvo, da so metodološka in epistemološka vprašanja, ki se jih je Habermas loteval v zgodnjih delih, zamenjala vprašanja v zvezi s komunikacijskimi procesi, ne pomeni, da je s tem usahnil Habermasov emancipatoričen interes. Če je v zgodnjih delih s tem pojmom izrecno opredelil osrednji motiv kritične teorije, lahko njegove razsežnosti v teoriji komunikativnega delovanja razkrivamo skozi problematiko racionalnosti, skozi njegovo razumevanje moderne kot nedokončanega projekta. Habermas išče razloge za to, da se ne odpovemo izročilu moderne, grobo rečeno, v pretežno neizkoriščenih možnostih racionalizacije. V nasprotju s sklepi v Adornovi in Horkheimerjevi *Dialektiki razsvetljenstva* je Habermas poudarjal, da nezadovoljstvo z moderno ne izhaja iz koncepta

racionalizacije kot takega, pač pa iz dejstva, da ga razumemo v omejenem pomenu. Če bi uspeli vzpostaviti različne dimenzije racionalnosti, bi zagotovo povrnili optimizem v ideal in pričakovanja modernizma. Kot je Habermas še posebej poudaril, je kategorija racionalnosti neizogibna za koherenco kritične teorije in njeno razumevanje družbenega delovanja; "teorija racionalnosti, s katero naj bi moderno razumevanje sveta ugotovilo lastno univerzalnost (ki jo) zmore prispevati filozofija (...) v delitvi dela z rekonstruktivnimi znanostmi", naj bi prišla do "temeljev racionalnosti izkustva in presoje, delovanja in vzajemnega razumevanja v jeziku" (Habermas, 1988: 399). Takšno predstavo racionalnosti je uskladil tudi z nespremenjenim "ozadnim ciljem svojega dela, (namreč) z rehabilitacijo ideje, da obstaja univerzalističen smisel racionalnosti, ki zadeva moralno-praktično dimenzijo, smisel, ki bo, če se pravilno razgrne, pomagal odkriti 'enostranskost' tehnične racionalizacije in tudi omogočil boljše razumevanje potenciala za razum, ki je utelešen v samih oblikah družbene reprodukcije." (White, 1988: 27)

Habermasovo razumevanje vloge in dosega se potemtakem korenito spremeni tedaj, ko skuša zgodnjo teoretsko misel, za katero je bila bistvena ideja, da je treba teorijo družbe utemeljiti in ubraniti skozi epistemologijo, preliti v empirično podprto teorijo. Pri tej spremembi vprašanja družbenega komuniciranja in jezika zamenjajo in nadomestijo zanimanje za epistemologijo. Habermas obrata ne skriva; v komentarjih izrecno navaja tudi razloge zanj: "Ukvarjanje z analitično filozofijo, in prav tako tudi spor o pozitivizmu, sta tedaj okrepila moje dvome o tem, če mar niso iz Hegla izpeljani koncepti totalitete, resnice in teorije pomenili pretežno hipoteko za teorijo družbe, ki bi morala zadovoljiti tudi empiričnim zahtevam." (Habermas, 1992: 150) Ta njegov prelom zaznamuje tudi reformulacija tega, kar je poprej imenoval emancipatorični kognitivni interes, a ker to mesto zaradi osrediščenja koncepta racionalnosti ne postane povsem izpraznjeno, preobrat ne pomeni tudi sestopa v pesimizem; ali vdajo postmodernizmu. Toda celo optimizem je zdaj utemeljen drugače; vezan je predvsem na možnosti za dosego soglasja skozi družbeno komuniciranje. Kot nedavno (1998: 139) omeni tudi sam, je motiv vsaj delno tudi v tem, da danes ni več tistega naivnega zaupanja v znanost in tehnologijo, kakor je prevladovalo v šestdesetih in kasneje. V nasprotju s Habermasom pa je vendarle mogoče reči, da prav takšne razmere kvečjemu povečajo potrebo po pozornosti in skrbi za študij metodologije znanosti, kajti točka, ko se teorija o družbi preti sprevrniti v sociologijo znanosti, prav gotovo kliče po novi "herojski gesti", podobni, kot je bila Habermasova.

### III.

Poseben zglede omenjenega obrata in mnoge njegove implikacije je mogoče razmeroma natančno spremljati v (pre)oblikovanju Habermasovega pojmovanja koncepta javnosti. Njegovo prvo večje

delo, v katerem se je izčrpno ukvarjal s tem pojmom, *Strukturne spremembe javnosti* (1989), je nastalo v zgodnjem obdobju, kasnejši popravki in revizije, zlasti zadnja v delu *Between Facts and Norms* (1996), pa so nastajale skladno z razvojem njegove kasnejše teoretski misli.

Habermasovo zgodovinsko razčlenitev strukturnih sprememb javnosti je napajala potreba, da bi lociral filozofske vire in uokviril praktične izvore sodobnih pojmovanj državne oblasti, ustavnih norm in racionalnosti. Javnost je predstavil kot socialno kategorijo, kot združbo zasebnikov, ki so se na podlagi razsvetljensko koncipiranih medosebnih odnosov in argumentiranega rezoniranja ukvarjali z delovanjem oblasti. Zvezana je bila predvsem z "načelom kritike in nadzora" državnih oblasti; prvo stvarno opredmetenje te predstave, zlasti načela publicitete in javnega rezoniranja zasebnikov o zadevah skupnega interesa, pa je odkril v meščanski javnosti iz konca 17. in začetka 18. stoletja; njeno kasnejše utelešenje je prepoznal v tako imenovanem "liberalnem modelu javnosti", vpisanem v preambulah prvih sodobnih ustav, se pravi v modelu, "ki je jamčil za družbo kot sfero zasebne avtonomije; njej nasproti za javno oblast, ki je omejena zgolj na nekaj funkcij; in hkrati med obema, za sfero zasebnikov, zbranih v publikum, ki kot državljani posredujejo državi potrebe civilne družbe in s tem – v skladu z idejo liberalnega modela – v mediju javnosti vodijo politično avtoriteto v racionalnost." (Habermas, 1989: 297)

Za razmere v sodobni državi se mu takšen model, model, ki uvaja načelo kritike in nadzora javnosti nad oblastjo, ni zdel več veljaven, kvečjemu poučen (1989: 298); imenoval ga je tudi "državnopravna fikcija" (1989: 263, 266, 267), za katero ni najti korelata v stvarnih družbenih procesih. Strukturno javnega mnenja v sodobnih demokracijah je razčlenil na dve ravni, na "dve politično relevantni komunikacijski območji: na eni strani sistem neformalnih, osebnih, nejavnih mnenj, na drugi strani sistem formalnih, institucionalno avtoriziranih mnenj" (1989: 268). Na prvi, neformalni ravni je prepoznava zgolj tako imenovane "kulturne samoumevnosti, ki jih lahko kot neke vrste usedline zgodovine prištevamo k tipu prvinskega 'opinion', ki se je po socialnopsihološki strukturi komajda kaj spremenil, namreč 'pedsodku'." (1989: 269) Na drugi strani pa je videl "mnenja, ki v razmeroma ozkem obtoku mimo množice prebivalstva krožijo med velikim političnim tiskom, rezonirajočo publicistiko nasploh, in svetujočimi, vplivajočimi, sklepajočimi organi s političnimi ali politično relevantnimi kompetencami" (1989: 270). Težava teh "privilegiranih, kvazi-javnih mnenj" je po Habermasu ta, da "ne izpolnjujejo pogojev javnega rezoniranja po liberalnem modelu", četudi naslavlajo široko publiko. Med obema ravnema je prepoznava "stalno povezavo, za katero skrbijo množični mediji, in sicer s tisto demonstrativno ali manipulativno razvito publiciteto, s pomočjo katere si skupine, ki so udeležene pri političnem izvajanju in uravnavanju oblasti, pri mediatizirani publiku prizadevajo za



plebiscitarno pokornost.” (Habermas, 1989: 270)

V nasprotju s tem se lahko javno mnenje v strogem pomenu besede vzpostavi le, če sta obe komunikacijski območji posredovani z ono drugo, *kritično publiciteto*. (Habermas 1989: 271)

Vendar Habermas koncepta “kritične publicitete”, ki ga je ostro razmejil od “manipulativne publicitete”, ni želel normirati *na račun* slednje; četudi je menil, da je ta “s svojo manipulativnostjo načelo publicitete oropala nedolžnosti” (1994b: 30). Ali, kot je zapisal: “Javno mnenje dobi drugačen pomen glede na to, ali se ga uporablja kot kritično instanco v razmerju do normativno zapovedane publicitete izvajanja politične in socialne oblasti ali pa če rabi kot receptivna instanca v razmerju do demonstrativno in manipulativno razširjene publicitete za osebe in institucije, potrošne dobrine in programe. (...) Ne prvi ne drugi vidik publicitete in javnega mnenja nista v razmerju normiranega in faktičnega. (...) Funkciji publicitete, kritična in manipulativna, sta namreč jasno ločeni.” (Habermas 1989: 259) Toda kot nosilce kritične publicitete si je lahko zamišljal le “interno demokratizirana združenja in stranke” (1994b: 31). Prepričan je bil (1989: 231), da je bila ideja nekdanje politične javnosti, se pravi “racionalizacija vladavine v mediju javnega rezoniranja zasebnikov”, uresničljiva le še kot “racionalizacija socialnega in političnega izvajanja oblasti pod vzajemnim nadzorom tekmujočih organizacij, ki so tako po notranjem ustroju kot v občevarju z državo in med seboj same primorane k javnosti. Samo vzporedno z napredovanjem take racionalizacije se lahko spet, kot nekoč v podobi meščanske publike zasebnikov, oblikuje politična javnost – namreč “družba, ki presega periodično ali sporadično izbiranje in glasovanje za državne organe in obstaja v koherentnem in permanentnem integracijskem procesu”. (Habermas, 1989: 231)

Habermas kasneje ne govori več o eni sami javnosti, temveč upošteva raznolikost in pestrost oblik združevanja na ravni življenjskega sveta in medosebnih odnosov med člani družbe. Z razčlenjevanjem sodobnega življenja namreč ni več mogoče pričakovati, da bi mogli posamezniki, združeni v eno samo reflektirajočo združbo, izčrpno zajeti vse družbene procese, mogoče pa je po drugi strani predpostaviti, da vsi ti odnosi postanejo predmet presojanja več različnih združb. Habermas pri tem ohranja dimenzijo splošnosti oziroma občosti, ki jo je v ospredje postavljal z zgodnjo konceptualizacijo, in sicer v povezavi med preudarnim oblikovanjem skupne volje ter postavljanjem zahtev v javnem govoru, kajti slednje morajo biti zasnovane kot splošne, da lahko upajo na pripoznanje za veljavne. Toda Habermasov model javnosti in množičnega komuniciranja, kot ga je razvijal v povezavi s teorijo komunikativnega delovanja, je bil problematičen na točki, ko je komunikativno sporazumevanje izmaknil sferi systemskega, in posledično, na primer, političnega delovanja (glej Škerlep, 1997). To veliko vrzel je zapolnil s teorijo diskurzivne demokracije (Habermas, 1996).

V delu *Between Facts and Norms* (1996) se je z novim pristopom vrnil k starim vprašanjem; idealistično podobo rezonirajoče javnosti je zamenjal za bolj realistično in jo vpel v stvarnost parlamentarnih demokracij. Osrednjo idejo o povezanosti ravni in območij komunikativnega delovanja je izrazil s tem, da je javnost razčlenil na dve ravni: po Fraserjevi (1992) je povzel koncept šibke javnosti kot tiste, ki je nosilec oblikovanja mnenj in predstavlja širšo politično in neenovito socialno kategorijo, v kateri so zajete "med seboj prekrivajoče se javnosti, ki imajo pretočne časovne, socialne in substantivne meje" (1996: 307); drugo raven pa v njegovem novem modelu tvorijo tako imenovane institucionalizirane javnosti parlamentarnih teles. Demokratična politika je odvisna od "dotoka neformalnih javnih mnenj, ki se v idealnem pomenu razvijejo v strukturah nesprevrnjene politične javne sfere" (308). Toda ta razvoj sedaj ni več vpet v podajanje racionalnih argumentov, ki tekmujejo po vsebinskih kvalitetah, zlasti večji resničnosti, pač pa si ga je Habermas zamislil (1996: 358–359) kot uvajanje prednostnih tematik, ki morajo "loviti pozornost", ob pogoju, da za to obstajajo strukturne možnosti in "zadostne priložnosti". Neformalizirane mreže, v katerih se odvijajo procesi oblikovanja mnenj, "lahko prispevke (o temah) dramatizirajo, jih predstavijo tako učinkovito, da se jih lotijo tudi množična občila. Takšne teme dosežejo širšo javnost in posledično zavzamejo mesto na 'javni agendi' le skozi kontroverzne predstavitve v občilih." (1996: 381)

Vodilna vprašanja, kakor jih je že sam oblikoval – npr. kako pokazati, kako je "konfliktne družbene zadeve sploh mogoče regulirati racionalno, tj. v skupnem interesu prizadetih"; "zakaj je vključevanje v medij javnih argumentacij in pogajanj ustrezno za racionalno oblikovanje volje"; "katere pogoje komuniciranja izpolniti, če naj rezultati veljajo za racionalne" (Habermas, 1994b: 35, 36) – so ostala, pomembno pa je, da daje njegovo novo teoretsko ogrodje podlago za drugačno razumevanje moderne. Če je v *Strukturnih spremembah javnosti* zamisel o moderni družbi vezana na kritični nadzor nad oblastjo in na argumentativno presojanje političnih odločitev, je Habermasova kasnejša predstava o javnosti bistveno bolj usmerjena v sodelovanje pri "diskurzivnem oblikovanju skupne volje" oziroma pri političnih odločitvah; v sodelovanje, ki ni zgolj aklamacijsko in ki bi potrjevalo vnaprej oblikovane in togo ponujene možnosti, temveč bi opozarjalo na nova problematična vprašanja, ki bi si zaslužila javno pozornost, in jih poudarjalo.

#### IV.

Habermas je znal vselej vzpostaviti in tudi ohraniti teoretsko napetost do drugih sodobnih teoretskih tradicij. Eno ključnih obeležij Habermasovega dela je tako živost idej in konceptualizacij, ki so vznikale iz polemik z drugimi avtorji in se brez zadržkov postavljale na prizorišča perečih dilem. Toda življenje v teoretskem diskurzu,

odziv drugih na ponujene ideje, je zgolj ena od razsežnosti, prek katerih lahko presojava rezultate teorij. Če želimo ugotoviti, kaj zmorejo doseči teorije, je treba formulirati merila za presojanje. Specifičnost velikih teorij družbe, med katere se uvršča tudi delo Jürgena Habermasa, zlasti njihovo poseganje na več ravni in tipov implikacij (epistemološke, konceptualne, normativne, praktične), napeljuje na to, da je treba tudi merila, s katerimi jih presojava, zasnovati kompleksno. Do takšnega sklepa je nedavno prišel Andrej Škerlep (1997) skozi analizo in kritično nadgraditvijo dveh velikih teoretskih sistemov, ki sta se razvila v zadnjem času in se čvrsto uveljavila v družboslovnem raziskovanju, tj. teoriji družbe Niklasa Luhmanna in Jürgena Habermasa. Škerlep zaobjame njuno teoretsko delo kot celoto in skuša na podlagi njunih sistemskih pomanjkljivosti, napak in nedoslednosti ustvarjalno razviti nove nastavke za teorijo družbe.

Izvirno in upoštevanja vredno izhodišče, ki ga Škerlep razvija, je epistemološki premislek, da je treba za presojo kompleksnih "teoretskih arhitektonik" upoštevati preplet različnih meril; v študiji predstavlja tri načela, s katerimi ocenjuje izbrani teoriji družbe: načelo korespondence, konsenza in koherence. Prvo omenjeno načelo govori o skladnosti teoretskih propozicij s posameznimi preverljivimi pojavi, ki jih pojasnjujejo in iz njih izhajajo; govori o tem, kako stvarne ali nestvarne so obravnavane teorije; govori o "veljavnosti" občnih sodb. Teorijo je mogoče na podlagi takšnega merila zavrniti kot neveljavno, "kadar je mogoče pokazati na partikularno situacijo oz. indikator, ki logično spada v območje semantične deskripcije obče sodbe, vendar pa z njo ne korespondira." (1997: 10) Drugo načelo, ki ga Škerlep vključuje med merila za presojanje teorij, je načelo konsenza; izpostavlja usklajenost sodb med posameznimi teorijami. Po Škerlepovem mnenju je z upoštevanjem takega merila mogoče rešiti nekatere probleme v zvezi z opazovanjem družbene stvarnosti. Medtem ko so, ali želijo biti, pri načelu korespondence sodbe ovrednotene glede na pojavno stvarnost, je pri načelu konsenza že všteta percepcija te stvarnosti, poseben poudarek pa je namenjen vlogi znanstvene skupnosti. Škerlep se tu naslanja na epistemologijo Humberta Maturane, ki je podobne zamisli razvil v radikalnem konstruktivizmu. Če sta prvi dve načeli, ki ju Škerlep uporablja, orientirani navzven, je tretje omenjeno načelo, načelo koherence, obrnjeno navznoter; teoretske kompozicije skuša presojeti po lastnostih, ki jih zastavljajo njej lastne sodbe same. Po Škerlepovem mnenju to načelo vstopa na mestu, kjer teoretičnih sodb zaradi njihove prepletenosti ni mogoče dobro empirično preverjati. Zato mora biti teorija, če jo želimo sprejeti, "koherentna, to pomeni, da morajo biti sodbe, ki jo sestavljajo, v medsebojnih odnosih znotraj teoretskega sistema neprotislovne." (1997: 11)

Posamezni koncepti, ki jih je kot merila za presojanje teorij predstavil Škerlep, v njegovi kompoziciji niso obremenjeni s

teorijami resnice, s katerimi so običajno povezani in iz katerih izhajajo. S tem se je mogoče do neke mere izogniti razpravi o njihovih filozofskih predpostavkah, ali natančneje: pri pojmu koherence ne najdemo razprave o dilemah idealizma, realizma in konstruktivizma; ob pojmu konsenza niso vpeljane razprave, ki jih odpirata sociologija in zgodovina znanosti; pri vprašanju korespondence pa ne ontološke in metafizične razprave, ki izvirajo še iz časov antične misli. Čeprav ti vidiki niso več kot zgolj povezani z osrednjim namenom Škerlepove analize, je prav na tej točki mogoče videti določene težave, saj bi za podrobnejšo izpeljavo potrebovali prav osvetlitev epistemoloških *pogojev* združitve različnih meril. Brez analize teh pogojev bi denimo sodba, da korespondenca že predpostavlja načelo koherence, ker pojavni svet ni nekoherenten, ali da po drugi strani sodba, da tudi koherenca že predpostavlja konsenz v jezikovne tradicije, predstavljala nepremostljiv problem. V tem smislu bi bilo izvirno zamisel, ki jo je Škerlep predstavil, mogoče še dograditi.

Očitno je, da tako koncipirana zastavitev že predpostavlja, da se z njeno pomočjo presoajo kompleksne teoretske konstrukcije. Po drugi strani pa je tudi jasno, da je prav zaradi tega, ker so v presojanje vključena tri v osnovi razhajajoča se merila, sprejemljivost teorij definirana s precej večjo mero tolerance. S tem, ko je posameznim merilom odvzeta njihova samostojnost in se jih združi v sestavljen zbir, se pogoji sprejemljivega razširijo onstran tistih, ki jih v svoji posameznosti zahtevajo, saj prav zato, ker zajamejo več "prostora", redefinirajo odnose med robnimi kriteriji. Medtem ko je v filozofiji družbenih znanosti običajno, da so posamezna merila podana ločeno, za načeli korespondence in konsenza (in ustrezni teoriji resnice) pa še prav posebej velja, da nastopata kot ostri nasprotji in da njuna združitev ni videti mogoča, je po drugi strani Škerlepova izvirna ideja združiti ločena načela in jih medsebojno dopolnjevati in nadgrajevati. Poskus je upoštevanja vreden predvsem zato, ker si prizadeva, da bi epistemološka merila za presojanje teorij, ki se v osnovi napajajo pri formalno-logičnih prvinah (ujemanje  $a$  z  $a'$ ; skladnost  $a$  z  $b$ ), prestavili na področje specifičnih značilnosti kompleksnih teorij družbe.

Habermasova teorija družbe je nedvomo primer takšne kompleksne konstrukcije, toda Škerlep v analizi ne pokaže, na kakšen način ta teorija sama *zahteva* kompleksno strukturiranje meril za presojanje. Po drugi strani pa je vsekakor treba najti način, kako takšna merila združiti, če želimo plodno razviti takšno shemo. Dokler ne vemo, kakšna so razmerja med merili, nam umanjka pomembna informacija glede tega, katero merilo druge(ga) nadgrajuje in katero je mogoče nadgraditi.

Odrto ostaja še eno vprašanje, namreč vprašanje o razmerju med veljavnostjo in relevantnostjo. Gre za dilemo, ki jo izpostavlja prav uvodoma zarisana razmejitev med življenjem dane teorije v aktualnih polemikah in po drugi strani življenjem, ki ga teorija

vdahne pojavni stvarnosti. Teorija je morda pravilna, a če ne odpira vprašanj, ki jih vsaj v nekem smislu potrebujemo, nam kaj malo pomaga. Ker je po drugi strani nemogoče s teorijo opisati vse, kar v okolju obstaja, še posebej ne, če gre za tako kompleksno problematiko, kot jo želi zajeti teorija družbe, je izbor zajetih vidikov vselej izbor na podlagi neke predstave o relevantnosti. Razmerje med veljavnostjo in relevantnostjo ni vselej najbolj jasno, morda je prav zato v konceptu relevantnosti implicirana neka specifična dimenzija normativnosti; normiranja smeri pozornosti. Po drugi strani pa je težko reči, da so normativne razsežnosti teoretske kompozicije povsem onstran meril za presojanje teoretskih propozicij. Še posebej, če jemljemo v obravnavo teoretskega pristopa raziskovalni program kot širši okvir, v katerem lahko zaživi teoretska misel, kaže normativni vidik, ki iz njega izhaja, resno upoštevati. Kot pravi Stephen White, "zdi se smiselno, da je *eno* sprejemljivo merilo za presojanje splošne primernosti raziskovalnega programa tudi vprašanje, kako dobro njegove normativne implikacije vzdržijo, če jih preučimo s svojimi najbolj reflektivnimi moralnimi sodbami." (White, 1989: 7) Toda vprašanje zadeva, ali s sodbo o normativnih implikacijah teorij nadomestiti ali dopolniti presojo o veljavnosti. V sklepni ugotovitvi Škerlepove knjige tako srečamo dilemo, ki razkriva problematičnost omenjene razlike: čeprav se v podrobnejši analizi pokaže, da teoriji Luhmanna in Habermasa ne zadovoljita trem postavljenim kriterijem veljavnosti (še posebej ne načelu koherence), ju zaradi njune relevantnosti vendarle ne moremo obravnavati kot neveljavni (1997: 272). Sklepna ocena, ki jo v študiji podaja Škerlep, celo napeljuje na sklep, da je vprašanje relevantnosti pomembnejše od veljavnosti.

Ker bi bila morebitna izbira med tem, da bodisi pozabimo na pogoje veljavnosti za dano teorijo, ali pač med tem, da se odrečemo relevantnosti in aktualnosti vprašanj, ki jih odpira ali celo rešuje, kruta, kaže iskati tudi še kakšen drugačen izhod. Če se namreč Habermasov opus vzame kot celovit teoretski projekt, je razhajanje stališč do tudi najbolj ključnih problemov kot posledica teoretskih sprememb zelo očitno, najdemo celo ostra nasprotja med njimi. Največ, kar je mogoče storiti, je, da razumevanje Habermasa kot teoretskega pristopa ali kompleksnega teoretskega sistema zamenjamo za niz problematizacij in teoretizacij, ki razmeroma samostojno naslavlajo in razmišljajo o ločenih vprašanih sodobne družbe. Ideja o takšnem presojanju Habermasovega dela je seveda v nesprejemljivem nasprotju z njegovimi zgodnjimi teoretskimi ambicijami; in to seveda zelo prozorno implicira razbitje temeljev tiste herojske geste, ki povezuje Habermasove napore pri izgrajevanju ene odločilnih velikih teorij kot okopa modernizma. Toda: kako sicer razumeti njegov zadržanejši odgovor (1994: 114), v katerem je še posebej poudaril, da se teoretsko ves čas ukvarja z 'razstavljenimi', ločenimi problemi, ki jih je mogoče najti tu in tam v znanstvenem diskurzu; da s posredovanji prispeva na tem in onem teoretskem

področju; da ne more in ne mara imeti mnenja o vsem mogočem; ter da predvsem “ne razlaga vsega sveta z eno samo tezo” in da “ne sili vsega v en sam teoretski okvir, niti ne združuje vsega v temeljne koncepte kakšne holistične nad-teorije”. S takšnim stališčem je v zameno za jasno predpostavko o zmotljivosti teoretskega dela skrhal neproblematizirano vez med teorijo in prakso; po drugi strani pa je še vedno skladno z njegovo neskrto zavzetostjo, s katero se kritično loteva praktičnih in političnih vprašanj, kot so na primer vprašanja o azilu v Nemčiji, o nemškem povratku k normalnosti, o vlogi intelektualcev itd. Še več, Habermasova nedavna formulacija o vlogi in zmožnostih teorije se izvrstno ujema z vlogo javnega intelektualca. In ta Habermasu odlično pristoji.

Ni se mogoče izogniti prepoznanju, da je družba za posameznika kompleksna, komaj obvladljiva in težko pregledna. Srečuje se s številnimi problemi, skuša si razrešiti nejasnosti, hkrati pa se želi v njej uspešno samouresničevati. Vsaj neke vrste oporo lahko poišče pri teorijah družbe, ki se namenjajo pojasnjevanju njeno delovanje in ustroj. Toda o tem, ali dejansko nič ni bolj praktičnega kot dobra teorija, so mnenja različna. Če si že znamo razkriti spoznavne odlike kakšne privlačne teorije, potem nam zamolči, kako to preleti na vsakdanjo raven. Ali pa obratno, če že ponuja določene učinkovitosti, potem je vsebinsko sporna ali nedosledna. Izraz teorija zbuja mešane občutke. “V vsakem primeru je dobro, da od teorij ne pričakujemo več, kot zmorejo doseči – in to je dovolj malo.” (Habermas 1994: 100) Toda v tem razmišljanju ni vpisan pesimizem, ampak ravno nasprotno. Kot tudi pravi Habermas: “Če bi bil defetizem upravičen, bi bil primoran izbrati drugačen literarni žanr, na primer, dnevnik helenističnega pisca, ki zgolj dokumentira neizpolnjene obljube izginjajoče kulture za prihodnje generacije.” (1996: xliii) In kaj natančno je to, kar po njegovem mnenju zmorejo teorije? “V najboljšem primeru nas zmorejo napraviti bolj občutljive za ambivalentnosti razvoja: prispevajo lahko k naši sposobnosti, da miselno zapopademo prihajajoče negotovosti (...) Odprejo nam lahko oči za dileme, ki se jim ne bomo mogli izogniti in na katere se moramo pripraviti.” (1994: 116-117)

#### LITERATURA:

BERNSTEIN, Richard, ur. (1985): *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press.

DRYZEK, John S. (1995): “Critical Theory as a Research Program” v: White, ur. *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press.

FRASER, Nancy, (1992): “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, v: Calhoun, ur. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT.

GOULD, Julius (1965): “In Defence of Sociology”, v: GOULD, J. (ur.): *Penguin Survey of the Social Sciences 1965*, Hammondsworth, Penguin.

- HABERMAS, Jürgen (1987/1968): *Knowledge and Human Interest*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1989/1962): *Strukturne spremembe javnosti*, Ljubljana: ŠKUC.
- HABERMAS, Jürgen (1990/1970): *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1992): *Autonomy and Solidarity*, London: Verso.
- HABERMAS, Jürgen (1994/1991): *The future as past*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1994b): "Predgovor k novi izdaji (1990) *Strukturnih sprememb javnosti*", v *Javnost/The Public*, 1 (1-2): 23–42.
- HABERMAS, Jürgen (1996/1992): *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1998/1995): *A Berlin Republic: Writings on Germany*, Cambridge, Polity Press.
- HORKHEIMER, Max (1973): *Critical theory*. London: Allen and Unwin Press.
- LUHMANN, Niklas (1995): *Social Systems*, Stanford, Stanford University Press.
- ŠKERLEP, Andrej (1997): *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji: analiza družbenega konteksta komunikacije prek študije Luhmannove in Habermasove teorije družbe*, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- WHITE, Stephen L. (1989): *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press.