



Jürgen Habermas



Michaël Føessel

Kritika in komunikacija: Poslanstvo filozofije

Pogovor z Jürgenom Habermasom

Jürgen Habermas še desetletja po tem, ko se je v okupirani povojni Nemčiji prvič srečal z britanskimi pogledi na demokracijo, vztraja pri zavezanosti kritični teoriji družbe, ki zagovarja človekovo osvoboditev. To je posledica filozofskega dialoga, ki mu je bil privržen vse življenje.

Michaël Foessel: Postalo je nekaj vsakdanjega, da vaše delo povezujejo z iniciativo, ki jo je v tridesetih letih prejšnjega stoletja vpeljala frankfurtska šola: oblikovanje kritične družbene teorije, ki bi lahko vdihnila novo življenje projektu osvoboditve v svetu, kakor ga ustvarja tehnokapitalizem. Ko ste se po drugi svetovni vojni lotili študija na univerzi, je v Nemčiji prevladovala drugačna podoba filozofije: manj junaška slika nemočne vede, ki jo je kompromitiral nacionalsocializem. Kaj vas je motiviralo, da ste izbrali to disciplino? Je na vaše prvotne odločitve o filozofiji (študij Schellinga) vplivala pesimistična ocena razuma, izražena v Horkheimerjevi in Adornovi *Negativni dialektiki* ?

Jürgen Habermas: Ne, ni bilo tako. V Frankfurt sem šel šele leta 1956, dve leti po tem, ko sem v Bonnu dokončal doktorsko disertacijo o Schellingu. Da bi pojasnil, kako sem prišel do kritične teorije, pa moram navesti nekaj podrobnosti. Na nemških univerzah je bilo med letoma 1949 in 1954 na splošno mogoče študirati le pri profesorjih, ki so bili bodisi nacisti ali pa so se nacizmu pokorili. Nemške univerze so bile nemoralne tako s političnega kot z etičnega gledišča. Zato je obstajala nenavadna ločnica med mojim študijem filozofije in levičarskim prepričanjem, ki se je razvilo v nešteti nočnih razpravah o sodobni književnosti, pomembnih gledaliških predstavah in filmih, področjih, na katerih sta takrat prevladovali predvsem Francija in Italija. Že v zadnjih letnikih gimnazije pa sem si priskrbel dela Marxa in Engelsa in se začel ukvarjati s historičnim

materializmom. Glede na moje zanimanje bi bila logična izbira študijske smeri sociologija, vendar je na univerzah v Göttingenu in Bonnu še niso uvedli. Po zaključku študija sem dobil štipendijo za raziskovanje “pojma ideologije”. V tistem času sem se seznanil s teoretskimi deli o marksizmu iz dvajsetih let, predvsem pa s hegeljansko-marksistično tradicijo, in potem sem bil navdušen, ko je Adorno leta 1955 objavil *Prizme*. Že prej sem poznal Horkheimerjevo in Adornovo *Negativno dialektiko*, toda vsebina te radikalno “mračne” teorije se ni ujemala z odnosom mladih do življenja, kajti navsezadnje so hoteli vse delati boljše.

Toda *Prizme* so name naredile popolnoma drugačen vtis. To je bila zbirka Adornovih odličnih esejev o Oswaldu Spenglerju, Karlu Mannheimu, Thorstonu Veblenu in drugih iz štiridesetih in z začetka petdesetih let. Dandanes si ni več mogoče predstavljati protislovja med temi iskrivimi besedili in zmedenim, zasirjenim vzdušjem Adenauerjevega obdobja. V Nemčiji je bil za začetek hladne vojne značilen protikomunizem, ki je spodbujal prisiljeno potlačitev očitno zamolčanega nacističnega obdobja. V ta negotovi molk so posegle ostro oblikovane besede genialnega uma, ki je – ne da bi ga ustrahoval protikomunistični *Zeitgeist* – v rekonstruirane marksistične kategorije jasno ujel tedanje razpoloženje. Radikalna terminologija in zapletenost mračnega sloga sta predrli meglo prvih let Nemške zvezne republike. Očaralo me je tudi izražanje “popolne modernosti”. Toda v Adornovih esejih sem se predvsem soočil s človekom, ki je postavil na glavo zgodovinsko distanco – ki je bila do tistega trenutka nekaj samoumevnega – med trenutno hladno vojno in marksistično družbeno teorijo iz dvajsetih let, kajti tematiko je obravnaval zelo sodobno, moderno. Če se spomnite, tudi Jean-Paul Sartre, ki je s svojimi gledališkimi igrami obvladoval povojne odre, takrat v resnici še ni bil politični filozof. Nam, študentom, je *Drugi spol* Simone de Bouvoir deloval veliko bolj politično kot Sartrov *Bit in nič*.

Ko me je nato Adorno, ki je že prebral nekatera moja besedila, s posredovanjem novinarja, Musilovega urednika Adolfa Friséja, povabil na Inštitut za družbene raziskave, me nič ni moglo ustaviti. Moja žena še danes govori, da sem “zmagoslavno” odvihral v Frankfurt. Še vedno sem prepričan, da sem imel srečo, da sem leta 1956 postal Adornov prvi asistent.

Michaël Foessel: Za svojo intelektualno kariero pogosto rečete, da je “posledica prevzgoje”. Po nemški katastrofi ste bili od samega začetka odločeni, da boste prevrednotili (večinoma negativni) filozofski pogled na demokracijo. V kolikšni meri je ta potreba vplivala na vašo oceno

Heideggerjevega lika, kajti vsaj v Franciji je močno vplival na sodobno filozofijo, ki si je veliko sposodila od njega? Za trenutek pogledjva onstran Heideggerjeve osebne vpletenosti: ali ni sporna točka tudi privlačnost filozofije v svetu, ki ga ogroža iracionalizem?

Jürgen Habermas: Kant in francoska revolucija sta še vedno odločilna za moje dojemanje demokracije. Neposredno po vojni smo živeli v britanski okupacijski coni in se pobljže seznanili z britansko demokracijo. Ob tem, in v luči razdrobljene preteklosti nemške demokracije, smo tedaj poskušali razumeti nedoumljivo nazadovanje v fašistično brezno. Mojo generacijo je to okužilo z globokim pomanjkanjem samozaupanja. Začeli smo brskati za tistimi nadležnimi protirazsvetljskimi geni, ki bi se morali skrivati v naši tradiciji. *Preden* sem se sploh začel posvečati filozofiji, je bil zame to osnovni poduk, ki bi mi ga morala dati katastrofa: nad našo tradicijo je lebdel dvom, nič več je ni bilo mogoče nekritično posredovati naslednikom, treba jo je bilo pridobiti z razmišljanjem. *Vse* je moralo skozi sito razumskega preizpraševanja in utemeljene odobritve.

Ko sem poleti leta 1953, torej še med študijem v Bonnu, prebral *Uvod v metafiziko*, malo prej objavljeno Heideggerjevo predavanje iz leta 1935, so mi jezik, izbira terminologije in slog takoj dali vedeti, da je bil v teh motivih, mislih in stavkih jasno izražen duh fašizma. Knjiga me je vrgla iz tira, kajti dotlej sem se imel za Heideggerjevega učenca. Časopisni članek, v katerega sem še tisti konec tedna izlil svoje veliko politično in filozofsko razočaranje, je bil zato naslovljen: *Razmišljanje s Heideggerjem proti Heideggerju*. Takrat nismo mogli vedeti, da je Heidegger že leta 1916 svoji ženi pisal antisemitska pisma in da je že veliko pred letom 1933 postal prepričan nacist. Dejstvo, da je tudi *ostal neskesan* nacist, pa je bilo znano vsaj že leta 1953.

Pozneje se mi je nekritično sprejemanje Heideggerja v Franciji, pa tudi v ZDA, vedno zdelo nenavadno. Zame je popoln nesmisel, da *Črni zvezki* danes veljajo za novost in da nekateri kolegi celo poskušajo oplemenititi obstoj Heideggerjevega antisemitizma in drugih oblik njegovega sovraštva. Po drugi strani pa sem še vedno prepričan, da teze iz dela *Bit in čas*, če jih beremo s stališča Kanta in Kierkegaarda, ohranjajo pomemben položaj v zgodovini filozofije. Kljub politični protislovnosti sloga na njegovo delo gledam kot na dolgo zgodovino detranscendentaliziranja Kantove filozofije: *Bit in čas* z uporabo metod Husserlove fenomenologije tudi asimilira pomembno zapuščino ameriškega pragmatizma, nemškega historicizma in filozofijo jezika, kakor si jo je zamislil Wilhelm von Humboldt. Nekateri kritiki berejo knjigo le iz perspektive zgodovinarjev

političnih idej. Toda bralec v tem primeru spregleda pomen filozofskih tez in dolgoročno nepredvidljivost vijug filozofske vede. Moj prijatelj Karl-Otto Apel od nekdaj trdi, da je Heidegger že leta 1929 s *Kantom in problemom metafizike* nakazal smer svoje usodne filozofije v poznejših letih in si zato umislil prednostni dostop do "usode resnice". Heidegger je odtlej vedno bolj opuščal filozofske razprave, postal je samotarski mislec. Prehod od Marburških predavanj, ki jih je imel s teologom Rudolfom Bultmannom, k nastopnemu govoru, ko je postal rektor Univerze v Freiburgu, je pomenil tudi premik od individualne interpretacije "bivanja" (*Dasein*) h kolektivističnemu (*völkisch*) branju, k "bivanju ljudi". Heidegger je s tem leta 1933 postal propagandist in pozneje, po letu 1945, zagovornik nacističnega režima ali celo reklamni agent nacističnih zločinov.

Michaël Foessel: Pozneje, v *Filozofskem diskurzu moderne*, francosko filozofijo obravnavate z gledišča svoje kritike enostranske obsodbe razuma. Pri tem se predvsem pri Foucaultu in Derridaju sklicujete na možno povezavo med postmodernizmom in neokonservativizmom. Bi lahko na kratko spregovorili o ozadju take ocene in razlogih, zaradi katerih ste pozneje spremenili mnenje (pomislite na knjigo, ki ste jo napisali z Jacquesom Derridajem, ali na svojo počastitev Foucaulta v *Negativni dialektiki*)?

Jürgen Habermas: V moji generaciji je bilo veliko nesporazumov med filozofi na tej in oni strani Rena in le malo poskusov, da bi drug drugega razumeli, ne pa ignorirali. Ena redkih izjem je občudovanja vredni Paul Ricoeur. Vzrok za te nesrečne okoliščine je gotovo tudi izrazito nagnjenje Nemcev do britanske filozofije. Dodaten vpliv so imeli jezikovni in naključni nesporazumi. Vaše vprašanje me je spomnilo na zmešnjavo zaradi izrazov "mladi konservavec" in "neokonservavec". Foucaulta in Derridaja sem razglasil – priznam, da polemično pretirano in zato krivično – za "mlada konservativca". Želel sem jima dopovedati, da nemške avtorje, na katere se sklicujeta veliko bolj kot na druge, postavljata v politično zastrupljene povezave. Heidegger in Carl Schmitt sta črpala iz izrazito nemških, bojevitih protirevolucionarnih virov, ki so v ostrem nasprotju z namerami razmišljajočih prosvetljenih mislecev in tudi z levo usmerjeno tradicijo na splošno. Te mlade konservativce so v Nemčiji ožigosali kot "levičarje z desnice", ker so hoteli biti "moderni". Želeli so prodreti z elitističnimi idejami o avtoritarni družbi, združeni v protiburžoaznih dejanjih. Ta aktivistična miselnost se je napajala iz odpora proti versajskemu miru, ki je bil zanje ponižujoč. Carl Schmitt in Heidegger nista po naključju postala intelektualna pionirja nacističnega

režima, temveč zaradi motivov, globoko vsajenih v njune teorije. Vedno sem se zavedal, da so njune težnje v nasprotju s Foucaultovimi in Derridajevimi. Svoj čustveni odnos bi morda lahko pojasnil s tem, da so bili ravno ugledni francoski levičarji obsedeni s temi ljudmi. Priznam, da bi bil moral bolje krotiti svoja čustva.

Toda vprašali ste me po razlogih mojega nesoglasja glede prosvetljenosti. Kolikor razumem, pri tem sporu ne gre za nesporno ideološko vlogo, ki jo je v zgodovini zahodnega modernizma vedno znova igrala selektivna raba zahodnega egalitarističnega in individualističnega univerzalizma. S tem smo pogosto prikrivali – in to še vedno počnemo – uveljavljanje dvojnih meril tako pri hinavskem opravičevanju represivnih režimov kot pri imperialističnem uničevanju in izkoriščanju tujih kultur. Sporna je predvsem pravilna filozofska razlaga tega dejstva. Priznati moramo, da vsaka kritika hinavske selektivne rabe univerzalističnih meril gotovo ustreza merilom tega univerzalizma. V kolikor razpravo o etičnem univerzalizmu ohranimo na pojmovni ravni kantovskega dokazovanja, postane samorefleksivna: do zadrege pride ob ugotovitvi, da ni mogoče kritizirati lastnih napak, temveč se moraš nasloniti na svoja merila. Prav Kant je premagal ta zgodovinski, domnevni “univerzalizem”, osredotočen nase in omejen s svojo ustaljeno perspektivo. Carl Schmitt je govoril o političnem “univerzalizmu”, značilnem za nekdanje imperije. Tam je veljalo, da onstran njihovih meja živijo le barbari. V skladu s tako okorelo perspektivo so svoja domnevno razumna merila uporabljali za vse tuje, ne da bi pomislili na perspektivo tujcev. V nasprotju s tem pa kritiko prenesejo le tista merila, ki jih je mogoče upravičiti iz skupne perspektive, ki se je razvila med skupnim razmišljanjem, za katero je bilo treba *vzajemno sprejeti perspektive vseh prizadetih*. Taka je diskurzno etična razlaga univerzalizma, ki upošteva samorefleksijo in drugih ne prilagaja sebi. Pravilno razumljeni univerzalizem se začinja z mislijo, da so vsi tuji vsem drugim in želijo takšni tudi ostati.

Foucault me je leta 1982 za šest tednov povabil na Collège de France. Prvi večer sva se pogovarjala o nemških filmih: njegova najljubša režiserja sta bila Werner Herzog in Hans-Jürgen Syberberg, jaz sem bil naklonjen Alexandru Klugeju in Volkerju Schlöndorffu. Pozneje sva drug drugemu pripovedovala o vsebini najinega študija filozofije, ki se je malce razlikovala. Pripovedoval mi je, kako sta mu Lévi-Strauss in strukturalizem pomagala, da se je osvobodil Husserla in “ječe transcendentnega subjekta”. Glede na njegovo diskurzno teorijo moči sem ga takrat povprašal po osnovnih merilih, na katerih temelji njegova kritika. Rekel je le: “Počakajte na tretji del moje *Zgodovine seksualnosti*.” Takrat

sva že določila datum najinega naslednjega razgovora o “Kantu in prosvetljenstvu”. Šokiran sem bil, ko je prej umrl. Pri Derridaju sem na srečo sprejel pobudo ravno še pravočasno, da sva razjasnila najine nesporazume. Potem sem ga večkrat obiskal v Parizu in on mene v Frankfurtu. Srečala sva se tudi v New Yorku in vse do konca ostala v stikih po telefonu. Hvaležen sem za možnost tako prisrčnih odnosov v zadnjih letih. Toda ker je umrl tudi Bourdieu, sem v Parizu postal zelo osamljen. S kom naj bi se srečeval na kosilu? Zato sem bil toliko bolj vesel zanimanja mladih francoskih kolegov, ko sta me Jean-François Kervégan in Isabelle Aubert lani povabila na zanimivo konferenco v Parizu.

Michaël Foessel: V knjigi *Strukturalna preobrazba javnosti* (1962) ste položili temelje svojih filozofskih stališč v Nemčiji in na tujem. V kolikšni meri ta knjiga, v kateri poskušate prevrednotiti meščansko ideologijo prosvetljenosti in ideal “javnosti”, odraža odmik od pravovernega marksizma? Ali se morate zaradi tega odmika odpovedati načrtu “realizacije filozofije” v korist refleksivne metode, ki zavrača vsakršne “položaje, s katerih bi zviška gledali” na družbo?

Jürgen Habermas: Frankfurtski inštitut je že od ustanovitve prototalinističen, še bolj pa po vojni. Obstajajo tudi drugi razlogi, zakaj me pravoverni marksizem nikoli ni mikal. Na primer, nikoli me ni prepričal osrednji dosežek politične ekonomije, teorija presežne vrednosti, če pomislim na vpletanje države blaginje v ekonomsko politiko. V mladosti sem bil vsekakor tesneje povezan z levičarskim aktivizmom kot pozneje. Prav tako je bil tudi zgodnji projekt “realizacije filozofije”, ki ste ga omenili, bolj idealističen; navdih zanj je dal *mladi Marx*. *Strukturalna preobrazba javnosti*, moja postdoktorska naloga pod mentorstvom Wolfganga Abendrotha, edinega marksista, ki je predsedoval kaki nemški univerzi, se v najboljšem primeru zgleduje po socialdemokraciji. Če hočete, sem bil vedno parlamentarni socialist; v tem pogledu sta prva leta name vplivala avstrijska marksista Karl Renner in Otto Bauer. Odkar sem leta 1971 napisal uvod k novi izdaji *Teorije in prakse*, se moje mnenje ni bistveno spremenilo. Akademске študije so vedno napisane s pridržkom, da je vsaka raziskava lahko zmotljiva. To vlogo je treba jasno ločiti od drugih dveh vlog levičarskega intelektualca: od njegovega sodelovanja v političnih razpravah v javnosti in organiziranja skupnih političnih akcij. Tako ločevanje vlog je nujno tudi v primeru, ko intelektualec poskuša v eni osebi združiti vse tri vloge.

Michaël Foessel: Lahko bi rekli, da s svojim filozofskim projektom, katerega nedokončano različico najdemo v *Teoriji komunikativnega delovanja*, poskušate najti pot iz “vojne bogov” in vrednostnega relativizma, o katerem je govoril Max Weber pri opisovanju modernizma. V kolikšni meri je ta projekt povezan z novim razumevanjem izraza “razum”? V kolikšni meri menite, da so današnje obsodbe instrumentalnega razuma – glede na to, da so spet naletele na širok odziv –, še vedno primerne pri izogibanju slepim ulicam modernizma?

Jürgen Habermas: “Vojne bogov” Maxa Webra ni mogoče spraviti v sklad z argumenti, če mislite le na tekmovanje med “vrednotami” in “identitetami”. Vsaka kultura spravi vrednote, v katerih se prepozna, v drugačen prehodni red kot druge. Enako velja za samopodobo ljudi, ki oblikuje njihovo identiteto. V obeh primerih je na *eksistencialna vprašanja* dobrega ali uspešnega življenja mogoče odgovoriti le iz prvoosebne perspektive. Toda spor o etičnem univerzalizmu zadeva *vprašanja pravičnosti*, na katera je načeloma mogoče odgovoriti, kadar so vsi prizadeti pripravljeni sprejeti *perspektivo poedinega drugega*, da bi spor rešili *enakovredno v interesu vseh vpletenih*.

Malce drugačno je vaše vprašanje o kritiki instrumentalnega – jaz bi raje rekel funkcionalnega – razuma. To vprašanje se danes zastavlja, na primer, v zvezi s finančnim kapitalizmom, ki je zbežljal in postal politično popolnoma neobvladljiv. Naj strnem: iz dolgoročne zgodovinske perspektive je zaradi razmaha kapitalistične ekonomije v družbi nastal sesirjen kos “druge narave”, namreč ekonomski sistem, ki ureja samega sebe tako, da se ravna izključno po logiki profitno naravnane individualnega izkoriščanja kapitala. Marx v tej posledici družbenega razvoja vidi resnično sredstvo družbene modernizacije. Kot vemo, je to navdušeno pozdravil, češ da bo sprostilo proizvodne sile. Hkrati pa je raziskoval in zavrgel kapitalistične težnje, ki uničujejo družbeno povezanost in se posmehujejo razumevanju pojma *demokratično urejena družba*.

V drugi polovici 20. stoletja je take težnje v državah OECD v določeni meri krotila družba blaginje. V nasprotju s tem pa se globalni kapitalizem, ki je medtem zaživel popolnoma samostojno, v naši vedno bolj soodvisni, čeprav vseskozi narodnostno razdrobljeni svetovni družbi še vedno pretežno izmika vplivu politike. Politične elite pod krinko demokratičnosti skoraj brez družbenega odpora tehnokratsko uresničujejo tržne imperative. Ker so ujete v narodnostno perspektivo, tudi nimajo druge izbire. Zato raje ločujejo postopke sprejemanja političnih odločitev od javne politične sfere, ki v vsakem primeru usiha in katere infrastruktura

propada. Taka kolonizacija družb, ki se razkrajajo od znotraj in druga proti drugi zavzemajo desničarska stališča, se ne bo spremenila, dokler nobena politična sila ne bo imela poguma, da bi se lotila politične borbe za splošne interese onstran narodnostnih meja, četudi le na območju Evropske unije.

Neoliberalisti vztrajajo, da je razumno dati polno svobodo tržnim mehanizmom. Sprašujete, kako je treba razumeti "racionalnost" ali "razum", če nismo zadovoljni z izključnim sklicevanjem na vzorce racionalne izbire ali funkcionalno racionalnost samoohranitvenih sistemov. Družbena teorija v tradicionalnem pomenu besede se loči od posameznih disciplin družbenih ved ne le po odnosu do celote, temveč tudi po kritičnih prizadevanjih. V *Teoriji komunikativnega delovanja* torej poskušam pojasniti podlago za kritična merila, ki jih pogosto zakrivajo psevdonormativne predpostavke. Nameravam poiskati sledove *komunikativnega razuma, ukoreninjenega v komunikacijske procese* družbenih praks.

Obstoječe stranke med vsakodnevnim delovanjem vzajemno predpostavljajo, da delujejo odgovorno in govorijo o istih ciljih. Običajno molče domnevajo, da mislijo tisto, kar govorijo, da bodo izpolnile dane obljube, da so njihove trditve resnične, da so pravila, ki jih molče sprejemajo kot veljavna, v resnici upravičena itn. Vse to prostodušno *vsakdanje* komunikativno delovanje poteka pod vplivom razlogov iz ozadja, če so vzajemne trditve o veljavnosti sprejete kot nekaj verodostojnega. Toda kritiki podvržene trditve o veljavnosti je mogoče kadar koli zanikati. In vsak tak "ne" zmoti običajne postopke; vsak ugovor sprosti prikrita razloga. Z izrazom "komunikativni razum" opredelim sposobnost družbenih udeležencev, da delujejo v taki sferi razuma s kritičnim sondiranjem namesto slepo tipaje. Ta sposobnost se kaže v zavračanju, glasnem ugovarjanju ali tihem razveljavljanju domnevne privolitve. Pa tudi v zavračanju dogovorov zaradi dogovorov, v uporabi proti neznosnim razmeram ali v tistem umiku – bodisi zaradi cinizma ali otopelosti – pri tistih, ki so odrinjeni na rob ali izključeni. Vsak družbeni red ali ustanova nastane iz določenih razlogov. Če ne bi pričakovali bolj ali manj pravičnega sojenja, v primeru težavnih sporov sploh ne bi hodili na sodišče. Če ne bi sklepali, da vsak glas "šteje", ne bi sodelovali na demokratičnih volitvah. Te domneve so priznane idealistične in pogosto v nasprotju z dejstvi, toda iz perspektive udeležencev so *nujne*. Dandanes vidimo, kaj se zgodi, kadar jih postdemokratične razmere očitno izpodbijajo: vse bolj se večja delež tistih, ki ne hodijo na volitve. Če družboslovec te nujne domneve analizira iz perspektive udeležencev, lahko svojo kritiko postdemokratičnih razmer utemelji z obliko razuma, ki izvira iz *družbene prakse*.

Michaël Foessel: Za vse vaše delo je značilen poskus detranscendentaliziranja filozofije, tj. opuščanje paradigme o subjektivnem zavedanju sebe in svojih sposobnosti. Odpoved transcendentalnemu stališču se razkriva v določenih temah, kot so diskurz, intersubjektivnost in potreba po spajanju filozofije z družboslovjem. Ali to za vas pomeni, da je pojem “subjektivnost” izgubil normativno vrednost?

Jürgen Habermas: S paradigmatičnim premikom od filozofije subjekta k filozofiji jezika ste se dotaknili pomembnega vprašanja. Že Hegel se je zavedal simbolnega in zgodovinskega utelešenja razuma v oblikah “objektivnega uma”, na primer v pravu, državi in družbi. Toda on je nato zanimal ta objektivni um v dematerializiranih mislih absolutnega uma. V nasprotju z njim so J. G. Hamann in Wilhelm von Humboldt ali mladohegeljanci, npr. Feuerbach, Marx in Kierkegaard, menili, da se transcendentalni dosežki lahko uresničijo le v performativnih dejanjih subjektov, zmožnih govora in delovanja, ter v družbenih in kulturnih strukturah njihovega življenjskega okolja. Zanje razen subjektivnega uma obstaja le objektivni um, ki se materializira v komunikaciji, delu in medsebojnem vplivanju, v orodjih in ročnih izdelkih, v uresničevanju posameznih življenjskih zgodb in mreži družbeno-kulturnih oblik življenja. Toda razum medtem ne izgubi transcendentalne moči spontanega projiciranja obzorij, ki razkrivajo svet. Ta “ustvarjalna” moč domišljije se kaže v vseh domnevah, razlagah, zgodbah, s katerimi potrjujemo svojo identiteto. V vsakem dejanju je navzoč tudi element ustvarjanja.

Pragmatizem in historicizem sta bila soudeležena pri razvoju detranscendentaliziranega načela razuma hkrati s fenomenologijo, filozofsko antropologijo in eksistencialistično filozofijo. Sam bi dal določeno prednost jeziku, komunikativnemu delovanju in obzorju življenjskega okolja (kot ozadju vseh postopkov sporazumevanja). Področja, ki utelešajo razum, torej zgodovina, kultura in družba, so strukturirana simbolično. Pomen simbolov pa je treba *deliti intersubjektivno*. Ne obstaja osebni jezik ali osebni pomen, ki bi ju lahko razumela le ena oseba. Taka prednost intersubjektivnosti pa ne pomeni – če se vrnem k vašemu vprašanju –, da bi morala družba v določeni meri vsrkati subjektivnost. Subjektivni um odpira prostor, do katerega ima vsak človek prednostni dostop iz prvoosebne perspektive. Vendar pa izključni dostop do dokazov človekovih doživljanj ne sme nadomestiti strukturne povezave med subjektivnostjo in intersubjektivnostjo. Vsak dodatni korak v procesu človekove socializacije med odraščanjem je hkrati tudi korak proti oblikovanju osebnosti in lastnega jaza. Svojo notranjost lahko razvijemo le z eksteralizacijo,

z vstopanjem v družbene odnose. Subjektivnost “jaza”, torej subjekta, ki sprejme odnos do sebe, se pogloblja edino z vzporednim napredovanjem in odkrito vpletenostjo v družbene mreže.

Michaël Foessel: V osemdesetih letih prejšnjega stoletja ste začeli dolgotrajno razpravo z britansko filozofijo tako v politični filozofiji (Rawls, Dworkin) kot v filozofiji jezika (Searle, Putnam, Rorty, Brandom idr.). Kako bi opisali prispevek različnih britanskih mišljenjskih šol k zavedanju filozofije o sebi in svojih mejah?

Jürgen Habermas: V politični teoriji, kjer omenjate Johna Rawlsa in Ronalda Dworkina, vrzel med evropsko filozofijo, prevladujočo v Franciji in Nemčiji, in britansko filozofijo nikoli ni bila tako izrazita kot v filozofiji jezika ali znanosti, ki sta temeljni področji analitične filozofije. Na vseh teh področjih sem se veliko naučil v sodelovanju in prijateljstvu z ameriški kolegi, ki so pripadali pragmatični filozofski šoli v najširšem pomenu besede, predvsem o povezavi zmotnega dojemanja pojma diskurzivnega razuma, ki ne sprejema malodušja. Vsekakor mi je pomagalo, da sem se lahko skliceval na skupno družbeno okolje. Ameriški pragmatizem ima namreč prek Emersonovega transcendentizma v začetku 19. stoletja korenine tudi v nemški tradiciji in Schillerju, nemškem idealizmu, Goethejevem pojmovanju narave itd. Če na splošno sprašujete po britanskem prispevku k pojmovanju filozofije in nujnih omejitvah postmetafizične misli, pa se je treba zateči k ostrejšemu razlikovanju. Dandanes je globok razkol že v sami analitični filozofiji.

Trdo znanstveno jedro analitične filozofije mi je bilo vedno tuje. Danes ga zagovarjajo kolegi, ki se zavzemajo za redukcijski program enotne znanosti iz prve polovice 20. stoletja na podlagi malce samosvojih podmen in v filozofiji pretežno vidijo pripomoček kognitivnih znanosti. Zagovorniki tistega, kar bi lahko imenovali “znanstvenost”, konec koncev le ugotovitvam fizikov pripisujejo, da so lahko bodisi pravilne bodisi zmotne, ki vztrajajo pri nesmiselni zahtevi, da moramo na človeka gledati izključno skozi naravoslovne opise. Toda opisovanje in prepoznavanje sebe nista isto: razsrediščenje varljivega *razumevanja samega sebe* zahteva prepoznavanje na podlagi drugačnega, *izboljšanega* opisa. Znanstvenost zavrača mnenje o samem sebi, ki mora *nujno* biti navzoče v vseh primerih prepoznavanja sebe. Znanstvenost hkrati izkorišča predstavitevno mnenje o sebi; s tem mislim na mišljenje o sebi kot socializiranem subjektu, zmožnem govora in delovanja v svojem življenjskem okolju. Znanstvenost sprejema domnevno spreminjanje filozofije v znanost tako, da

opusti nalogo razumevanja sebe, ki jo je podedovala po velikih svetovnih religijah, čeprav zaradi prosvetlitve. Nasprotno pa želja, da bi razumeli sebe *izključno* s pomočjo tistega, kar smo se naučili o predmetnem svetu, pripelje do konkretiziranega opisa brez možnosti, da bi se nanašal na lastni jaz, samo zato, da bi prišli do boljšega razumevanja "sebe".

Michaël Foessel: Kaj še zmore ponuditi filozofija glede na rastoče nezaupanje do obetov, ki jih ponuja demokracija, in na soočenost z nevarnostjo tistega, kar imenujete "kolonizacija življenjskega okolja" zaradi tržne logike? V kolikšni meri je filozofija še vedno upravičeno del osvoboditvenega projekta prosvetlitve?

Jürgen Habermas: Kot sem rekel, filozofija – ki je bila, mimogrede, s svojim platonističnim izvorom nekakšen religiozen svetovni nazor, soroden konfucijanstvu – je podedovala pomembno, celo življenjsko važno nalogo razumevanja sebe, četudi z namenom, da človeku to olajša po razumski poti, torej *na podlagi* boljšega poznavanja sveta, tudi nas samih kot njegovega dela. To trditev bi rad obrazložil iz dveh zornih kotov.

V okviru že omenjenega postmetafizičnega razmišljanja filozofija danes, v nasprotju z miti in religijami, nima več moči, da bi *ustvarila svoj svetovni nazor*, nekakšno podobo sveta kot celote. Krmari med religijo in naravoslovjem, družboslovjem in humanističnimi vedami, kulturo in umetnostjo, da bi pridobila novo znanje in razpršila iluzije. Nič več, žal pa tudi nič manj od tega. Filozofija je danes parazitska pobuda, ki *se hrani s tujimi študijskimi postopki*. Toda prav v tej drugotni vlogi povratnega povezovanja z *drugimi*, že obstoječimi oblikami objektivnega uma lahko filozofija kritično upošteva vse, kar vemo ali mislimo, da vemo. "Kritičen" tu pomeni "z namenom prosvetljevanja". Mimogrede, nenavadno sposobnost decentraliziranega pogleda na svet in nas same je razvila srednjeveška krščanska filozofija z dolgimi razpravami o "veri in znanju". Filozofija nas lahko kaj nauči o lažni samopodobi zato, da se zavemo pomena, ki ga ima za nas večje poznavanje sveta. Postmetafizično razmišljanje je zato odvisno od znanstvenega napredka in novih, kulturno dostopnih perspektiv sveta, ne da bi pri tem tudi sama postala znanstvena disciplina, čeprav je še vedno akademska dejavnost, ki se je lotevamo v znanstvenem duhu. Filozofija se je na univerzah uveljavila kot predmet, vendar sodi k znanstveni specialistični kulturi, ne da bi privzela izključno konkretizirajočo perspektivo discipline, za katero je značilna osredotočenost na metodološko omejeno vsebinsko področje. Po drugi strani mora filozofija v nasprotju z religijo, ki izvira iz kulta verskih

skupnosti, izpolnjevati še eno nalogo: razumsko mora izboljševati človekovo razumevanje samega sebe s pomočjo argumentov, ki jim glede na njihovo obliko prepuščamo varljivo pravico, da so splošno sprejeti.

Nadalje menim, da je vloga samorazumevanja *bistvena*, ker je bila vedno povezana z vlogo družbenega povezovanja. Tako je bilo vse dotlej, dokler so verski nazori in metafizične doktrine utrjevali skupinsko identiteto verskih skupnosti. Toda tudi po koncu "svetovnonazorske dobe" pluralizirano in individualizirano samorazumevanje državljanov ostaja združevalni element sodobnih družb. Odkar je državna oblast tudi v resnici posvetna, si religija ne more več lastiti pravice do podeljevanja legitimnosti politični oblasti. Breme združevanja državljanov zato preide z družbene na politično integracijo, torej z religije na temeljna pravila ustavne države, vključena v skupno *politično* kulturo. Ta ustavna pravila, ki zagotavljajo preostanek splošnega strinjanja širše javnosti, pridobijo prepričljivost zaradi vedno znova uresničene *filozofske* argumentacije razumske pravne tradicije in politične teorije.

Vendar danes vedno bolj živčno apeliranje politikov na "naše vrednote" zveni še bolj prazno. Že mešanje "načel", ki zahtevajo nekakšno utemeljevanje, z "vrednotami", ki so bolj ali manj privlačne, me neizmerno jezi. Vidimo, kako naše politične ustanove med tehnokratskim prilagajanjem zahtevam svetovnega trga vedno bolj izgubljajo demokratično vsebino. Kapitalistične demokracije se bodo vsak čas skrčile le na fasado. To dogajanje kliče po znanstveno utemeljeni prosvetitvi. Toda nobena od pristojnih znanstvenih disciplin – ekonomija, politične znanosti ali sociologija – do take prosvetitve ne more pripeljati samostojno. Različne prispevke teh disciplin je treba obdelati v luči kritičnega samorazumevanja. Že od Hegla in Marxa naprej je zame prav ta naloga kritične družbene teorije bistvo filozofske razprave o modernosti.

Prevedla Dušanka Zabukovec