

Marjetka Raušl

Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi

Uvod

Drugi vatikanski koncil (1962-1965) naj bi med drugim pomenil tudi odgovor katoliške Cerkve na konkretna aktualna vprašanja takratnega časa. Kljub temu da se je Cerkev na tem koncilu v veliki meri ukvarjala »s poglobitvijo spoznanj o lastnem bistvu in poslanstvu«, pa je bil njen pogled usmerjen tudi v soočenje s takratnim tehnološkim in industrijskim svetom, nekoliko manj še s tehničnim razvojem in z znanstvenim napredkom. To je bil čas političnih napetosti (hladna vojna, zaostrovanje konflikta med Izraelci in Palestinci), na katerega se je katoliška Cerkev morala odzvati. In se tudi je. Izdala je veliko dokumentov o takrat žgočih vprašanjih (družini, kulturi, ekonomsko-socialnem življenju, politični skupnosti, delu za mir in oblikovanju človeške skupnosti) in jih dopolnjevala tudi po koncilu.

Toda danes, ko smo že krepko zakorakali v tretje tisočletje in ko se informacijsko-komunikacijska družba preveša že v svoje »post« obdobje, teh dokumentov ni več mogoče uporabljati v tolikšni meri kot je to bilo mogoče pred tridesetimi leti. Tudi izjave papeža in raznih kongregacij o posameznih perečih problemih (genetika, kloniranje) ne zadočujejo. Potreben je tretji vatikanski koncil.

Tretji vatikanski koncil, ki bo izhajal iz drugačne definicije sodobne informacijsko-komunikacijske družbe in njenih zakonitosti, se bo soočal z njenimi problemi in jih poskušal reševati s primernimi metodami. Najprej je treba nujno upoštevati interdisciplinarnost različnih družbenih znanosti in se ne izgubljati več v drobljenju posameznih ved v razne veje in podveje, kjer izgubljam pregled nad celoto. Tudi teologija je zgolj ena izmed znanosti - četudi za teologe morda najvišja in najodličnejša - toda če naj bi se šli interdisciplinarnost, je enakovredna ostalim znanostim. In drugič, zavedati se moramo naraščajočega pomena komunikacije, ki že več kot eno desetletje igra najpomembnejšo vlogo na vseh ravneh družbenega življenja. Prihodnost teologije (in tudi katoliške Cerkve) je samo v njenem dialogu z drugimi znanostmi.

Prihodnost teologije je v interdisciplinarni komunikaciji z drugimi vedami.

Če želimo krščansko sporočilo narediti privlačno za sodobnega elektroniziranega človeka, ki ga na vsakem koraku spremljajo avtomati in računalniki in ki po navadni pošti ne prejema več niti računov in položnic, ampak uporablja spletno bančništvo in virtualne poštne nabiralnike, se morata teologija in Cerkev tudi temu primerno približati in ne čakati na tistih nekaj cerkvenih spletnih straneh, da bo kdo »slučajno« kliknil na njihov naslov.

Da so zakonitosti informacijsko-komunikacijske družbe zapletene in da jih je potrebno videti iz različnih zornih kotov in različnih perspektiv, je dokazal nemški filozof in sociolog Jürgen Habermas.¹

1. Habermas v informacijsko-komunikacijski družbi

Največji problem informacijsko-komunikacijske družbe je človeško sožitje. Združenja, interesne skupine in druge družbene skupnosti, ki temeljijo na skupnem hotenju in delovanju vseh svojih članov, so zaradi egoizma, samovolje, nespameti in izkrivljenih oblik komunikacije zmeraj v nevarnosti, da pristanejo v nasprotovanjih in sporih. Do razumevanja drugačnosti in sprejemanja različnosti lahko pride samo tam, kjer ni tlačenja posameznikov, raznih oblik odtujitve in nezrelosti. Samo tam, kjer je komunikacijsko delovanje daljnoročno možno, kjer je svoje mnenje v splošnem in svobodnem soglasju mogoče uveljaviti s prepričljivim argumentom, je možno tudi človeško sožitje v družbi. V tem času pa se zdi, da je dialog (kot ena izmed oblik medsebojne komunikacije) na skoraj vseh področjih družbenega življenja takorekoč brez možnosti. Družba je prepredena s konflikti.

Vsi apeli verskih voditeljev k solidarnosti (tudi poziv papeža Janeza Pavla II. ob začetku svetega leta 2000, naj bogate države odpustijo dolgove državam dolžnicam, ki so večinoma države tretjega sveta) in

¹ Jürgen Habermas, rojen leta 1929 v Düsseldorfu v Nemčiji, je študiral filozofijo, zgodovino in psihologijo v Göttingenu, Zürichu in Bonnu. Promoviral je z nalogo *Absolutno in zgodovina*, kjer se je soočil s Schellingom. Med leti 1956 in 1959, ko je delal kot asistent na *Inštitutu za družbene znanosti* v Frankfurtu na Maini, se je поблиže spoznal z mišljenjem Frankfurtske šole, ki je vplivalo na nekatera njegova kasnejša dela. Na osnovi analitičnih družbenih ved je, zvest osnovnim marksističnim idejam človekove emancipacije od sil narave, poskušal izdelati normativne osnove družbenih procesov. V habilitaciji *Strukturne spremembe javnosti (Strukturwandel der Öffentlichkeit)* je postavil temeljni kamen svojemu družbeno-kritičnemu mišljenju. V *Teoriji komunikativnega delovanja (Theorie der kommunikativen Aktion)* pa dokazuje tezo, da se normativne osnove družbenih procesov nahajajo v govoricah. Skupaj s K. O. Apelom je Habermas najpomembnejši zastopnik transcendentalno-pragmatične utemeljitve etike.

vsi pozivi političnih veljakov ter raznih političnih organizacij (prim. *Organizacije združenih narodov* in *Organizacije za varnost in sodelovanje*) k pripravljenosti za sklepanje kompromisov se zdijo spričo naraščajoče polarizacije in vedno več militantnih konfrontacij brezpredmetne. Kljub temu da se na vsakem koraku prisega na demokracijo in demokratičnost, še zdaleč nimajo vsi ljudje ne možnosti in ne sredstev, da bi mogli soodločati pri družbenem procesu oblikovanja volje in pri nekaterih drugih odločilnih družbenih procesih. Bodisi ker to ovirajo komunikacijske bariere (jezikovne, socialne, verske), bodisi določeni karteli, ki razpolagajo s potrebnimi informacijami (ideološko kanalizirajo vsebino sporočil ali pa enostavno posredujejo zgolj delne informacije). Kljub temu da nobena doba v zgodovini človeštva ni poznala tako pisanih možnosti za družbeno komunikacijo (različne vrste medijev, širok izbor zvrsti, veliko komunikacijskih središč in oblik srečevanja), ni bila stopnja osamljenosti in pomanjkanja stikov še nikoli tako visoka. Z razširitvijo novih komunikacijskih sredstev nezadržno narašča opustelost družbe.

Na te težave išče rešitve med drugimi tudi Habermas. Izdelati želi *univerzalne pogoje sporazumevanja* in rešiti vprašanje *razumne družbene organizacije*. Razvije teorijo komunikacijskega delovanja, ki temelji na *diskurzivno-komunikativni etiki razuma*, in sicer najprej kot področje družbene prakse, ki ga je mogoče etično oziroma racionalno presojati in regulirati, in potem kot tisto polje, na katerem nastajajo tudi merila za oblikovanje takšnih sodb. Tako se Habermas izogne skušnjavi, da bi izumil neko novo etiko, ampak postavi komunikativno delovanje za vir vseh tistih norm, ki jih morajo sodelujoči v nekem komunikacijskem procesu upoštevati, če želijo priti do koncepcije razumnega družbenega reda.

Smisel Habermasovega komunikacijsko-teoretičnega nastavka za kritično družbeno teorijo je pokazati, katere so tiste neobhodno potrebne strukture za komunikativno delovanje, preko katerih je mogoče priti do normativnih vsebin in osnov sodobne razumne družbe. V kontekstu svoje teorije komunikativnega delovanja je izdelal etiko diskurza, ki jo razume kot novo komunikativno-teoretično formulacijo Kantove moralne teorije (glede utemeljitve etičnih norm). Kantov kategorični imperativ je pri Habermasu postopek, v katerem moralno-praktične diskusije med posamezniki najdejo svojo racionalno podlago. Univerzalnost etičnih norm Habermas preverja tako, da jih postavi v komunikativno dejanje (ki nič drugega kot diskusija sama). Splošno zavezujoče norme so zanj tiste, ki dobijo (prostovoljno in svobodno doseženo) soglasje vseh udeležencev praktičnega diskurza. Pa poglejmo nekatere glavne poudarke njegove teorije komunikativnega delovanja.

2. Teorija komunikativnega delovanja

Habermas uporablja v svoji teoriji komunikativnega delovanja različne jezikovne in filozofske modele (Austinovo *teorijo jezikovnega dejanja*,² Wittgensteinov koncept *jezikovnih iger*³ in Meadsov *simbolični interakcionizem*). Družbenim znanostim želi postaviti jezikovno-teoretične temelje, zato v njegovi kompleksni teoriji prav posebno mesto zavzema govorica. Ta ima pomembno vlogo tudi pri njegovem glavnem cilju, družbeni integraciji.

Družbena integracija, ki se je v preteklosti dosegala s sakralnimi normami, je v modernem svetu demitizirana, zato jo je mogoče doseči samo s pomočjo komunikativno izdelanega konsenza. Cilj družbene integracije je konsenz (soglasje), sredstvo za njegovo dosego je govorica, način, po katerem se bližamo soglasju, je govorno dejanje. V govornem dejanju udeleženci zahtevajo medsebojno upoštevanje, argumentativno upoštevanje stališč in dejstvo, da je lahko stališče vsakega izmed njih sprejeto ali pa tudi ne.

Habermasova komunikacijska družbena teorija je središčni del njegove splošne teorije o družbi, t.i. teorije moderne. Njegov namen je osvetliti osnovne pogoje procesa medsebojnega sporazumevanja. To teorijo je Habermas razvil, da bi presegel pomanjkljivosti dveh drugih družbenih teorij, in sicer *teorije družbenega delovanja* in *sistemske teorije*.

Komunikacija je za Habermasa proces, v katerem se poskuša doseči medosebni sporazum. Ta sporazum določa medsebojno sporazumevanje, deljeno vedenje, medsebojno zaupanje in skupno doseženo soglasje. Skupina ljudi lahko pride do sporazuma samo z upoštevanjem teh zahtev. Šele ko vsi sodelujoči v nekem komunikacijskem procesu skupaj priznajo te recipročne zahteve, ki so centralni element univerzalnih pogojev medsebojnega sporazumevanja, so izpolnjeni osnovni pogoji za začetek komunikativnega delovanja. Ti pogoji so:

- Medsebojno zavedanje vseh komunikacijskih partnerjev, da mora prav vsak izmed njih odgovoriti na temeljne zahteve, če naj se komunikacija med njimi sploh vzpostavi.

² V svoji teoriji jezikovnih dejanj je Austin raziskoval različne *funkcije jezika*. Jezik nima le opisne ali konstativne, ampak tudi performativno funkcijo, kar pomeni, da lahko z določenimi besedami tudi delujemo (kot npr. z besedo »da« pri poroki).

³ Wittgenstein razlaga jezik s pomočjo *jezikovnih iger*. Beseda »jezikovna igra« pomeni, da je govor del dejavnosti ali forma življenja. Tako kot npr. v šahovski igri pravila igre določajo šahovske figure, je podobno pri jeziku, v katerem pravila določajo besede. Vprašanje, »kaj je beseda«, je analogno vprašanju, »kaj je šahovska figura«. Odgovor predpostavlja konvencionalni sistem pravil. Kakor slovničnih pravil ne more določati vsak posameznik zase, tako tudi samo enkratno upoštevanje pravil ni mogoče.

- Predvidevanje vseh komunikacijskih partnerjev, da te pogoje za medsebojno komunikacijo izpolnjujejo.

- Prepričanje vseh komunikacijskih partnerjev, da so postavljene zahteve že izpolnjene oziroma da jih je možno v vsakem trenutku izpolniti.

Če ta osnovni konsenz ni izpolnjen, potem ni mogoče vzpostaviti komunikacije med partnerji in ne nadaljevati komunikacijskega delovanja.

Habermas se zaveda, da s temi zahtevami postavlja kriterije za najboljši možni način komuniciranja (minimalni proces sporazumevanja oziroma medsebojnega komuniciranja je dosežen, ko se dve osebi razumeta zgolj na ravni upoštevanja slovničnih pravil) in polnega izpolnjevanja vseh zahtev v vsakdanjih normalnih komunikacijskih situacijah ni mogoče pričakovati. Zato Habermas poleg komunikacijskega delovanja ponudi diskurz kot drugo obliko komunikacijskega občevanja med ljudmi. V diskurzu je mogoče z *metodo utemeljevanja* ponovno vzpostaviti prekinjeno medsebojno sporazumevanje in nadaljevati komunikacijsko delovanje. Na ta način postanejo težave, ki so se pojavile pri komunikacijskem delovanju, v diskurzu same tema medsebojne komunikacije.

Idealna govorna situacija nastopi v tistem trenutku, ko poskušamo stopiti v diskurz z našimi komunikacijskimi partnerji oziroma, ko predvidevamo, da to lahko v vsakem trenutku storimo. To je seveda zares »idealna« situacija, ki ni nikoli v celoti realizirana, ampak kvečjemu delno. Idealna govorna situacija predpostavlja, da nanjo ne vplivajo ne zunanji dejavniki ne prestroge zahteve komunikacijskega delovanja. Zato je takšna situacija po mnenju nekaterih kritikov dejansko utopija komunikacije, saj situacije, proste vseh pritiskov in zunanjih dejavnikov, v kateri bi obstajala popolna enakost možnosti pri prevzemanju vlog v dialogu, ni. Drugi pa menijo, da elementi govorne situacije niso »utopični«, marveč opisujejo transcendentalne pogoje realnega komuniciranja.⁴ Ti pogoji so:

- možnost vsestranske udeležbe, saj je diskurz odprt za vse prištevne člane nekega družbeno delujočega sistema;

- medsebojno priznavanje vseh udeležencev diskurza kot enakopravnih članov;

- pravica vsakega od udeležencev, da problematizira veljavnost izjav nekega drugega udeleženca in da zahteva njegovo argumentativno rešitev;

- celoten proces diskurza poteka svobodno, udeleženci niso pod nikakršno prisilo, skupen interes vseh je le priti do racionalno utemel-

⁴ K. O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, v: W. Vosskamp, *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart 1982.

jenega soglasja; ukloniti se je treba samo teži dokazov in prepričljivosti argumentov.

Argumentativno dokazovanje v tem procesu mora biti zasnovano tako, da lahko vsak razumen človek, ki v diskurzu ni sodeloval, pride do istega zaključka, kot so prišli udeleženci.

Resnični obstoj idealne govorne situacije predstavlja cilj družbenega življenja. Dokazuje se kot »idealna življenjska oblika«, v kateri obstaja sistematična razdelitev možnosti pri izbiri in izvršitvi komunikacijskih dejanj, integracija diskurzivno najdenih vrednot in norm v recipročno prepoznano hotenje in delovanje ter njihova svobodna izvršitev. Habermasov diskurz pod tem vidikom kaže na etične norme, ki jih je za človeško sožitje potrebno spolnjevati pri vsaki obliki komunikacije, obenem pa nudi tudi transcendentni dokaz, da so moralna načela razumna.

Osrednja kategorija komunikativnega delovanja je po Habermasu govorno dejanje. To je tista transcendentna nujnost, kateri ljudje kot govorci vedno podležemo, najsi bo takrat, ko to dejanje izvajamo (govorimo), ko ga poskušamo razumeti (premišljujemo) ali ko nanj odgovarjamo. V tem pojmovanju Habermas zanemari področje neverbalne komunikacije in svojo analizo koncentrira na jezikovno-komunikacijsko delovanje. Do tega pride, ker v jeziku vidi specifično človeško sredstvo razumevanja, v vseh drugih oblikah družbenega delovanja pa produkte tega delovanja, usmerjenega v sporazumevanje. S tem, ko pojmuje govorno dejanje kot središčno enoto analize, konsekventno zastopa svoje univerzalno-pragmatično stališče, saj v ospredje postavi pragmatično jezikovno dimenzijo: v tej prepoznamo tiste vrste jezikovnih izrazov, s katerimi izrazimo pogoje možne komunikacije.

Zmožnost komuniciranja je sposobnost govorca, pripravljenega na sporazumevanje, da oblikuje en pravilni stavek (se pravi, da je v skladu s slovničnimi pravili). S tem govorec ne ravna samo jezikovno, ampak tudi komunikacijsko pravilno. Predpogoj, ki ga postavlja Habermas, je, da ima iste sposobnosti in možnosti tudi njegov sogovornik.

Habermas ločuje med:

- strateško komunikacijo (usmerjeno na uspeh): ima določen namen; nekdo se osredotoči na uveljavitev lastnih interesov, kar lahko poskuša doseči javno, prikrito ali celo manipulativno;
- komunikacijo, katere cilj je razumevanje: pogoj za njen uspeh je, da vsi udeleženci komunikacijskega delovanja uresničijo zahteve po pravilnosti, resnici in dejanskosti.

Vsak, kdor komunikativno deluje in se s svojim jezikovnim delovanjem želi udeležiti procesa sporazumevanja, se v istem trenutku implicitno zaveda, da veljajo določene univerzalne zahteve, ki jih morata

tako on sam kot njegov komunikacijski partner prepoznati in upoštevati v procesu komunikativnega delovanja. Te zahteve so:

- zahteva po razumljivosti: govorec ve, da se mora razumljivo izraziti; oblikovati mora pravilno oblikovane jezikovne izraze in stavke, ki so podrejeni slovničnemu sistemu pravil govornikove in poslušalčeve govorice, da se ta dva lahko med seboj razumeta;⁵

- zahteva po propozicionalni resnici: govorec ve, da mora poslušalcu posredovati resnično vsebino; govoriti mora o nečem, kar je kot realno eksistentno poznano obema vpletenima v komunikacijski proces. Govorec ve, da mora neko zunanjo realnost, ki je predmet jezikovnega dejanja, kot tako prepoznati tudi poslušalec. V tej zahtevi je jasno prepoznavno, da je Habermas privrženec konsenzne teorije resnice (pogoj za resničnost izjave je potencialno soglasje vseh soudeležencev diskurza), ki nasprotuje korespondenčni teoriji resnice (izjave so resnične, če se ujemajo z resničnostjo). Habermas ima neko izjavo za resnično, če njeno vsebino kot resnično prepozna tudi poslušalec;

- zahteva po pravilnosti: govorec ve, da mora izbrati takšno izjavo, ki bo dopuščala, da se bosta oba vpletena v diskurz med seboj razumela. Izjava take vrste mora biti »pravilna« glede na družbene oziroma individualne prepoznane vrednote in norme (morajo se z njimi ujemati), da lahko poslušalec govorcevo izjavo tudi sprejme;

- zahteva po resnicoljubnosti (iskrenosti): govorec se zaveda, da mora biti namen njegovega govornega dejanja, da ga bo poslušalec razumel. Svoje namene mora iskreno izraziti; imeti mora voljo do samopredstavitve oziroma do predstavitve interesov, ki jih v svojem govoru zasleduje, da mu poslušalec lahko verjame in zaupa.⁶

Habermas ločuje štiri različne modele komunikacijskega delovanja:

1. objektivno (smotrno, teleološko)
2. normativno (socialno)
3. subjektivno (dramaturgično, ekspresivno)

⁵ Zahtevo po razumljivosti Habermas kasneje opusti, češ da je neizogibni prvi predpogoj za komuniciranje in ne sodi v sklop glavnih načel.

⁶ Omenjene štiri zahteve lahko ilustriramo na primeru ustnega izpita na fakulteti, kjer profesor študenta sprašuje o vsebini njegovega predavanja. Da bi bilo zadoščeno vsem štirim zahtevam za uspešno komunikacijsko delovanje, je treba, da: 1.) študent in profesor drug drugemu priznata sposobnost in pripravljenost slovnično pravilnega oblikovanja in zato razumljivega načina izražanja; 2.) prepoznata, da jezikovni opisi, ki jih uporabljata, odgovarjajo realnosti; 3.) sprejmeta pogovorno situacijo (v tem primeru izpit) in iz nje izpeljeta soglasno upravičenost za vsakokratni govorni akt (vprašanje, odgovor); 4.) zaupata vsakokratnemu izgovorjenemu govorcevemu namenu (intenciji) in zato v profesorjevih vprašanjih prepoznata, da gre za kontrolo znanja oziroma refleksije in ne za npr. poskus zmeti študenta; v študentovih odgovorih pa za sporočilo o subjektivnem znanju in ne za provokacijo.

4. komunikativno: pojem komunikativnega delovanja se po Habermasu nanaša na interakcijo najmanj dveh subjektov, govorno in delujoče sposobnih, ki z verbalnimi sredstvi vstopijo v medosebni odnos. Akterji tega procesa se skušajo sporazumeti o situaciji delovanja, da bi lahko sporazumno koordinirali svoje delovanje.

Tem modelom komunikacijskega delovanja pa odgovarjajo tudi trije modeli sveta ali tri resničnosti:

1. objektivni svet: celota vseh entitet, o katerih je možno podati prave izjave;

2. socialni svet: celota legitimno urejenih družbenih odnosov, ki jih vsi udeleženci komunikacijskega procesa kot takšne prepoznajo;

3. subjektivni svet: celota privilegirano dostopnih doživljajev govorca;

4. tisti akterji v procesu komunikacijskega delovanja pa, ki uporabljajo četrti - komunikativni - model delovanja, se poslužujejo vseh treh svetov oziroma vseh treh modelov resničnosti naenkrat.

Govorno dejanje je lahko neveljavno, če je:

- neresnično glede na podano izjavo,
- nepravilno glede na dani normativni kontekst,
- neiskreno glede na govornikov namen.

Zahteve po veljavnosti so pogojene z intersubjektivnim prepoznavanjem govorca in poslušalca. Uveljavimo jih z argumenti (diskurzivno), poslušalec pa nanje reagira z racionalno motiviranim pristankom. Če sodelujoči menijo, da so zahteve po veljavnosti recipročno izpolnjene, se komunikativno delovanje lahko nadaljuje.

Habermasov pojem komuniciranja in medsebojnega sporazumevanja je povezan z dvema implikacijama: s predstavo o simetrični razdelitvi dialoških vlog (se pravi o enakosti možnosti pri upoštevanju interesov) in razumsko motivirani diskusiji o različnih interesih med razumno delujočimi komunikacijskimi partnerji.

Da bi se dva lahko medsebojno sporazumela, morata stopiti v diskurz. Da pa z diskurzom lahko sploh začneta, morata oba predpostavljati idealno govorno situacijo in s tem utopično predstavo, da je komunikacija brez prevlade ene od obeh mogoča. To pomeni, da obe pričakujeta popolnoma uravnoteženo enakost možnosti pri zaznavanju njihovih dialoških vlog. Vsak izhaja iz prepričanja, da ima enake možnosti, da v procesu medsebojne komunikacije predstavi svoja stališča in jih tudi uspešno uveljavi. Slednje predvsem zato, ker oba pričakujeta, da morebiten konsenz med njima ni odvisen od ničesar drugega kakor od »neprisiljene obveznosti boljšega argumenta«. Takšni procesi medsebojne komunikacije so usmerjeni na sporazum, ki ga oba udeleženca dosežeta, ker sta oba zadostila pogojem za razumsko motiviran pristane glede vsebine neke podane izjave.

Ideja diskurza, kot jo razvija Habermas, predpostavlja, da je komu-

nikacijsko delovanje prosto kakršnihkoli ilegitimnih in ideoloških vplivov, če naj bo uspešno prakticirano v celotni družbi. Diskurz, sredstvo skupnega iskanja resničnosti in praktičnega soglasja o vrednotah in normah, je učinkovit instrument proti monološki uveljavitvi interesov in osnovni model razumnega družbenega reda. Družba, prosta represij in ki velja za »komunikativno«, lahko to doseže zgolj s konsenzom vseh njenih članov.

Največja moč ideje diskurza je, da ponuja tiste ultimativne kriterije, s katerimi se je mogoče vprašati po umnosti družbenih norm, po poti njihove geneze in upravičenosti. Že sama izpolnitev teh kriterijev dovoljuje začetek pogovora o pametnem oblikovanju in integraciji družbenega sistema. Tudi sam obstoj pravnega reda še nič ne pove o njegovi legitimnosti. Celo tisti pravni red, ki ga neka družba spozna in sprejme za svojega, še ni identičen z legitimnim potekom iskanja in kodifikacije prava. Pod ciljem »legitimne legalitete« se nahaja tak normativni red, ki ga vsi udeleženci ne samo sprejmejo, marveč pri njegovem nastanku tudi svobodno aktivno sodelujejo. To pa predpostavlja svoboden osnovni konsenz, ki mora biti vključen v potek formuliranja norm in s tem v metakomunikativno družbeno integracijo.

Habermasova teorija komunikativnega delovanja je preveč oddaljena od prakse, ker se koncentrira na univerzalne pogoje komuniciranja in tako pozabi na konkretno (empirično) družbeno življenjsko prakso. Ker ne upošteva družbenih fenomenov, tudi ni mogoče realizirati pogojev za uresničenje idealne govorne situacije. Pridemo do paradoksa, ko je komunikacija, sicer tesno povezana z družbenimi strukturami, podvržena analizi ne glede na družbene strukture in družbene procese. Takšna teorija tako ni uporabna niti kot okvir, iz katerega bi lahko poskusili ocenjevati empirično situacijo. Kljub temu pa se moramo zavedati, da Habermas s svojo teorijo nikoli ni hotel opisati empirične realnosti, saj celo sam pravi, da so pogoji za idealno govorno situacijo kontrafaktični, se pravi, da ne zadevajo realnosti družbene situacije. Po drugi strani pa je prav iz perspektivne idealne govorne situacije mogoče izpeljati merilo, s katerim je mogoče diagnosticirati, koliko je realnost oddaljena od idealnega stanja.

Oddaljenost realnega in idealnega stanja je mogoče analizirati tudi na političnem parketu, tako v odnosu med dvema političnima akterjema (npr. političnima strankama) kot v odnosu med političnim akterjem in politično javnostjo. Za Habermasa je politična javnost prostor, v katerem naj bi se konfliktna družbena vprašanja reševala z razumno diskusijo in pametno ureditvijo. To pa predpostavlja obstoj dveh komunikativnih pogojev, ki jih Habermas poimenuje kot dva konstitutivna momenta demokratične javnosti: splošna dostopnost in razumna diskusija.

Splošna dostopnost: pomeni, da v bistvu nihče ni izključen iz procesa sprejemanja odločitev. To pa zahteva, kot pravi Habermas, popolno vključitev vseh možnih udeležencev, enakopravnost strank, odprtost za različne teme in prispevke, preverljivost rezultatov. Tu pa smo ponovno pri utopičnem modelu, kajti stanja, v katerem bi prav vsi državljani in državljanke pri nekem procesu soodločali (npr. volitve) in kjer bi bili prav vsi enako kvalitetno poučeni o političnih vsebinah, ni možno realizirati. Pa ne samo zato, ker večini manjka vpogled in strokovno znanje, ampak tudi, ker si vsak posameznik zaradi pomanjkanja časa in finančnih sredstev (kljub vsem izpolnjenim intelektualnim pred-dispozicijam) ni sposoben pridobiti popolne informacije. Kljub temu pa pod Habermasovo teorijo ne moremo potegniti črte in je zaradi idealizma obsoditi neuresničljivosti. Nasprotno: prav zaradi faktične nezmožnosti, da bi lahko bil vsak posameznik udeležen pri vsem političnem dogajanju, je treba umestiti posrednike, profesionalne komunikatorje (novinarje), ki procese pogajanj, pogovorov in prejemanja odločitev z objavljanjem v medijih naredijo javno dosegljive. Šele s tem je vsem možnim udeležencem omogočeno, da se udeležijo političnega procesa. Prav v smislu načela splošne dostopnosti kot dostopnosti do informacij in njihove objave je mogoče na klasičen način utemeljiti nalogo političnega novinarstva v demokratično urejeni družbi.

Razumna diskusija: glede na novinarstvo v demokratični družbi naj bi racionalna diskusija potem pomenila, da je dana prednost objavljeni diskusiji nekega razumnega, argumentativno utemeljenega pogovora in da se moč medijev ne uporablja primarno manipulativno. Ta nevarnost se vedno omenja, kajti vedno gostejša komunikacijska mreža elektronskih masovnih medijev je danes organizirana tako, da raje kontrolira depolitiziranost ljudstva, kakor pa da bi državne in družbene kontrole podredila decentraliziranemu diskurzivnemu oblikovanju mnenja.

Oba momenta, splošna dostopnost in racionalna diskusija, proizvajata kritično publicistiko, ki naj bi po Habermasu izpodrinila danes prevladujočo manipulativno publicistiko. Manipulativna publicistika ne počne nič drugega, kot da strukturira pozornost s pomočjo določenih tematskih področij; to pomeni, da lansira v javnost druge teme, probleme in argumente, kot naj bi jih. Smisel kritične publicistike je zato v tem, da omogoča javne diskurze, ki skupaj z institucionalnim političnim oblikovanjem volje predstavljajo komunikativno moč svoje vrste.

Šele v takšni organizirani demokratični javnosti, ki se orientira po principih na sporazumevanje naravnane komunikacije, se zdi, da je cilj pojasnjevanja mogoče doseči. Dogaja se proces emancipacije, v katerem se ljudje osvobajajo svoje nezrelosti (v Kantovem smislu nezmožnosti, da bi brez pomoči drugih uporabljali svoj razum). Nezrelost je

namreč vse prevečkrat povezana z neinformiranostjo. Slednjo pa je potencialno mogoče premagati prav v komunikativni javnosti.

3. Habermasova teorija pod filozofsko-sociološkim vidikom

Če ostanemo na filozofsko-sociološki ravni, potem bi prišli do zaključka, da je Habermasov diskurz v realnem življenju neuporaben:

- ideja diskurza ne ponuja nobene strategije o možnosti uresničitve oziroma uveljavitve v diskurzu doseženega rezultata. To prihaja do izraza posebej v političnem življenju. Teoretični vpogled v potrebne pogoje za dosego umnega družbenega reda sicer določi njegov cilj, vendar ostaja brez koncepta za praktično uresničitev tega cilja. Ideja diskurza s tem seveda ni diskreditirana; velikokrat se tega razloga poslužujejo tudi tisti, ki se hočejo z opozarjanjem na težavnost njegove praktične aplikacije odpovedati komunikativnemu umu (kot ideologije, ki se hočejo izogniti potrebnih sprememb v nekem družbenem sistemu);

- pogoji, ki jih diskurz postavlja, predstavljajo že samo s strani komunikacijskih sposobnosti udeležencev preveliko zahtevo. Udeleženci morajo strokovno poznati stvari, o katerih razpravljajo, obvladati morajo slovnična pravila in biti morajo sposobni izražanja;

- tudi časovni faktor bi zminiral idejo diskurza. Nemogoče je misliti, da bi bil nek racionalni konsenz šele takrat primeren za postavitev imperativov, ko mu pritrdijo vsi udeleženci diskurza. V kompleksnosti informacijsko-komunikacijske družbe mora ravno zaradi časovnega pritiska hitro priti do odločitev;

- če bi se rigorozno držali pravila, da se smejo diskurza udeležiti samo tisti posamezniki, ki so govorno in delovanjsko zmožni, lahko diskurz postane nehuman. Kdo bo branil interese mladoletnih in patološko nerazumnih, če niso niti potencialni udeleženci diskusije?

4. Teološka kritika Habermasove teorije komunikacijskega delovanja

Teologi⁷ v delu *Habermas, Modernity and Public Theology* izhajajo iz prepričanja, da je versko izročilo zelo pomembno za razlago človeške narave in družbe. Teološke refleksije o pomenu verskega izročila pa

⁷ V tem primeru s terminom »teologi« označujemo avtorje Habermasove teološke kritike Davida Tracya, Helmuta Peukerta, Francisa Schüssler Fiorenza, Matthewa Lamba, Freda Dallmayrja, Charlesa Davisa, Garya M. Simpsona, Roberta Wuthnowa. Gl. Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992.

ne prispevajo samo pomembnega deleža k razumevanju človeške narave in družbe, ampak tudi k razumevanju razumnosti in sodobnosti. Vsi teologi, ki se v tem delu soočajo s Habermasom, so prepričani, da je Habermasov »izvirni greh« ta, da je iz svoje teorije komunikativnega delovanja povsem izključil vero. Menijo namreč, da bi Habermas, če bi upošteval vlogo, ki jo ima vera v človekovi naravi in družbi nasploh, lahko spoznal pomanjkljivosti svoje teorije in ponudil bolj izčrpno in popolnejšo razumevanje družbe, sodobnosti in tudi komunikacijskega procesa.

Versko izročilo in teološka refleksija presegajo tiste dimenzije zasebnega in javnega življenja, katerih racionalnost se vedno bolj reducira v tehnokratsko in strateško utemeljevanje. Teologi so prepričani, da bi bila Habermasova teorija komunikativnega delovanja popolnejša in doslednejša, če bi poleg odnosa kritične teorije do religije in teologije izdelal tudi odnos religije in teologije do kritične teorije. Zato so imenovani teologi Habermasovo teorijo vzeli pod drobnogled na štirih ravneh.

4.1 Javna sfera (javnost) in racionalnost

Habermas si je prizadeval najti srednjo pot med dvema racionalnostima. Instrumentalna oziroma tehnokratska racionalnost, ki omejuje razumnost na izbiro pomena (namesto na odločitve o bistvenem namenu), kot tudi monološka racionalnost, ki je zasnovana na individualni samo-refleksiji, predstavljata skrajnosti. Nasproti obema Habermas razvije komunikativno racionalnost.

David Tracy v tem smislu Habermasu pritrди, saj v svojem prispevku pokaže, da je komunikativno razumevanje racionalnosti pomembno za javno naravo teologije.⁸ Teologija mora v sodobnem svetu spoznati, da tista javnost, s katero je sama v dialogu, ni neka abstraktna univerzalna javnost, ne monološka tvorba, ampak javnost, ki jo sestavljajo odprti in javni pogovori in različne skupnosti v pluralnih diskurzih. Teologija postane javna, ko stopi z različnimi skupnostmi v družbi v dialog. Takšna teologija priznava različnost, sodobni pluralizem jemlje nadvse resno in se celo odpove ideji, da bi teologija predstavljala privilegirano in ekskluzivno obliko kulturnega življenja. Teologijo razume Tracy kot komunikativno podjetje, ki postane javno prav s svojo odprtostjo za pogovor in dialoškost.

⁸ David Tracy, *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992, 19-42.

Habermasu v njegovi teoriji etičnega diskurza pritrди tudi Francis Schüssler Fiorenza.⁹ Habermas razume etični diskurz kot obliko praktičnega dokazovanja, ki si prizadeva za razrešitev spornih moralnih stališč o načinu življenja. Prav to moralno dokazovanje je zanj konkreten diskurz. Habermas v tem kontekstu zamenja Kantov reflektirajoči moralni subjekt s skupnostjo oseb, ki so udeleženi v moralnem diskurzu. Fiorenza meni, da je Habermasova etika diskurza model, ki prispeva k razumevanju vloge tradicije moralnega diskurza in javne vloge politične teologije. Komunikativna racionalnost namreč prisili politično teologijo, da svojih političnih in moralnih zahtev ne utemeljuje z avtoriteto verske tradicije, ampak v odprtem diskurzu v družbi in v javnosti. S tem, ko Habermas zahteva postavitev argumentov in način prepričevanja z utemeljenimi razlogi, prepreči političnim liberalnim teologom, da bi svoje etične politične sodbe utemeljevali z abstraktnimi kategorijami naravnega prava, božje oblasti ter z eshatološkimi in apokaliptičnimi tezami. Pomemben Habermasov prispevek je za Fiorenzo torej prav v tem, da morajo sodobni teologi svoje verske trditve in politične zahteve znati utemeljiti v javnem diskurzu.

Na ravni odnosa med javnostjo in racionalnostjo Habermasu pritrди tudi Charles Davis, ki trdi, da nemški sociolog in filozof s komunikativno racionalnostjo ponudi teologom orodje, s pomočjo katerega lahko raziskujejo racionalno osnovo za versko upanje.¹⁰ Davis tako raziskuje utemeljitve za versko upanje in se pri tem naslanja na neprisiljen diskurz med kristjani samimi ter med kristjani in drugimi verskimi skupnostmi. Habermasov pristop k racionalnosti spodkopava dosedanje teološko dokazovanje in razlaganje, ki se je praviloma izmikalo racionalni kritiki in glasovom drugih verskih tradicij. Komunikativna racionalnost, ki jo razvije Habermas, predstavlja kritiko teološkemu sklepu o krščanskem upanju. Davis poskuša razviti posebno politično teologijo, ki povezuje prakso, prosti diskurz in kritično refleksijo.

Najpomembnejši Habermasov prispevek je po mnenju Garya M. Simpsona ta, da je v raziskovanju odnosa med komunikativno racionalnostjo in terminologijo svetega osnova skupnosti prav komunikativna argumentacija.¹¹ Komunikacija po Simpsonu prispeva k razumnim spo-

⁹ Francis Schüssler Fiorenza, *The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992, 66-91.

¹⁰ Charles Davis, *Pluralism, Privacy, and the Interior Self*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 152-172.

¹¹ Gary M. Simpson, *Theologia Crucis and the Forensically Fraught World: Engaging Helmut Peukert and Jürgen Habermas*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 173-205.

razumom, ti pa k oblikovanju skupnosti. Komunikativna argumentacija tako oblikuje osnovo za solidarnost v kaki družbeni skupnosti.

Vsi štirje teologi (Tracy, Fiorenza, Davis, Simpson) so uspeli pokazati, kako lahko neka »srednja« pot racionalnosti (med instrumentalno in monološko), se pravi komunikativna racionalnost, vpliva tudi na teologijo. Čeprav vsak iz svojega zornega kota, vsi štirje pristanejo pri zaključku, da je komunikativna racionalnost izjemnega pomena tako za javno naravo teologije kot za diskurzivni značaj politično-teoloških trditev, naravo upanja, in odnos med komunikativno racionalnostjo in skupnostjo.

4.2 Sodobnost in interpretacije sodobnosti

Habermas je do komunikativne racionalnosti in pomena javnosti za etični, praktični in politični diskurz prišel, ko je analiziral prav spremembe javnosti v sedanjosti. Ta njegova analiza pa nima samo zgodovinske, marveč tudi sistemsko vrednost. V *Strukturnih spremembah javnosti* Habermas dokazuje, da je pojav množičnih občil pripeljal do propada javne sfere v sodobnih demokracijah.

Robert Wuthnow priznava Habermasu največji prispevek pri razumevanju sodobnosti v tem, ko v njej prepozna dve glavni značilnosti, in sicer kopičenje kapitala in naraščajočo državno birokratizacijo.¹² S tem Habermas nedvomno nadaljuje neomarksistične in webrovske analize o napredujočem kapitalizmu in državnem socializmu. Habermasove kategorije življenjskega sveta in analize o tem, kako denar in oblast upravljata družbeni sistem, predstavljajo konkretno analizo sodobne družbe. Wuthnow mu priznava, da je veliko bolj konkreten kot neke splošne kategorije javne sfere in državne religije. Razen tega imajo Habermasove teorije razlikovalno prednost, saj omogočajo prepoznavanje družbenih deviacij tako v kapitalistični kot v socialistični družbi.

Habermasova razlaga sodobnosti naj bi bila usmerjena proti zgodnjim predstavnikom frankfurtske šole in njihovim razsvetljskim pogledom, trdi Helmut Peukert. Ne Marxova teorija kapitalizma ne Webrova razlaga sodobnosti in tudi ekspanzija birokracije ne morejo zadostno razložiti patologij v sodobnih družbah.¹³ Peukert je prepričan, da je Habermasova razlaga veliko boljša, zlasti še vidik življenjskega sveta. Zato predstavlja Habermasovo delo kot pomembnejše in natančnejše sistematično sredstvo tako za razumevanje pozitivnih kot negativnih vidikov sodobnosti.

¹² Robert Wuthnow, *Rationality and the Limits of Rational Theory: A Sociological Critique*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 206-225.

¹³ Helmut Peukert, *Enlightenment and Theology as Unfinished Projects*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 43-65.

Matthew Lamb trdi, da sodobna tehnokratska racionalnost ne predstavlja linearnega napredka, kot bi nas radi prepričali nekateri sodobniki, ampak pristaja v slepi ulici dogmatizma instrumentalne racionalnosti in dominacije njene tehnološke racionalnosti.¹⁴ Lamb ugotavlja, da je Habermasova analiza o nezadostnosti racionalnega procesa v sodobnosti pomemben vir tudi za sodobno teologijo. Kljub temu namreč, da Habermas kritizira sodobno razsvetljenstvo, se mu ne odpove povsem kot to počne globalni postmoderni kriticizem. Njegova dialektična interpretacija sodobnosti je srednja pot med obema skrajnostima, sodobnim dogmatizmom in postmodernim nihilizmom. Lamb pravi, da bi tako stališče morala zavzeti tudi teologija. Komunikativno dejanje ni model, ki bi preprosto zamenjal starega, ampak predstavlja nadaljujoč in kritičen proces - tak proces, ki nam pomaga razložiti sodobnost tako, da postanejo tudi njene dvoumnosti in patološkosti jasno razvidne.

Tudi ti trije teologi (Wuthnow, Peukert, Lamb) vidijo v Habermasovi teoriji pomemben prispevek za razlago o dvoumnostih sodobnosti, še posebej o dvoreznem meču, ki ga predstavlja njena racionalnost ter strukture moči in oblasti. Kljub temu da so Habermasove kategorije tisto sistemsko sredstvo, ki je že precej izboljšano od Marxove strukture in od Webrove teze o privatizaciji, pa obstaja nekaj osnovnih nejasnosti, med drugim tudi o naravi in vlogi vere v sodobnosti.

4.3 Vera in javna sfera

Osrednja točka nestrinjanja teologov s Habermasom je razlaga zgodovinskega razvoja religije in trenutne vloge vere v družbi. Teologi se ne strinjajo ne z njegovim pojmovanjem religije ne s poskusom analize in raziskave vira vere v javni sferi.

David Tracy trdi,¹⁵ da Habermasovo vztrajanje na stališču, da obstajajo samo 3 vrste avtonomnih zahtev po veljavnosti (objektivna oz. znanstvena, družbeno-socialna, subjektivna), ni pravično do estetične in religiozne dimenzije človekovega življenja. Habermasova razdelitev reducira estetično na ekspresivno in spregleda obstoj sodobne verske misli. Takšna opustitev pa pri Habermasu povzroči, da spregleda pomen vere v sodobnih družbenih in političnih gibanjih, ki črpajo svojo življenjsko moč prav v religiji.¹⁶ Tracy se trudi, da bi pomen vere in verskih simbolov v javnosti povezal s pokantovskim metafizičnim procesom in s hermenevtično vzpostavitvijo estetične in utopične misli. Ker se Haber-

¹⁴ Matthew Lamb, *Communicative Praxis and Theology: Beyond Modern Nihilism and Dogmatism*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 92-118.

¹⁵ David Tracy, n. d.

¹⁶ Prim. prizadevanja katoliške Cerkve v gibanjih za človekove pravice, osvoboditvena gibanja, teologija osvoboditve, itd.

mas v bistvu zaveda odnosa med veroizpovedmi svetovnih religij in pojavom univerzalnih etičnih norm v teh religijah, bi moral temeljiteje raziskati bogastvo religij.

Sociološki vidik podčrta Robert Wuthnow, ki se sprašuje, ali so Habermasove zahteve po veljavnosti sploh primerne za razumevanje in preprečevanje naraščajoče racionalizacije življenjskega sveta.¹⁷ Wuthnow namreč meni, da bi bile ekspresivne oblike komunikacije v življenjskem svetu veliko bolj primerne kot način preprečevanja stalne monetarizacije in naraščajoče birokratizacije. Ta Wuthnow argument, ki opravičuje »dramatični« pristop k reševanju problemov, daje drugačno vrednost in legitimacijo sodobnim protestnim (npr. okoljevarstvenim) gibanjem. Na tej točki se srečata Wuthnow in Tracy, ki prav tako trdi, da je treba celoten simbolični sistem (oblike, dejanja, podobe) razlagati kot obliko upora proti kolonizaciji in alienaciji.

Odnos med tradicijo verskega in moralnega diskurza ter med komunikativno diskurzivno etiko raziskuje Francis Schüssler Fiorenza. Ker Habermas ostro razlikuje med dobrim in slabim, ima svojo diskurzivno etiko za sestavno načelo pri ugotavljanju upravičenosti dobrega. Kljub temu da pluralizem sodobnih družb postavlja pod vprašaj prej pravilnost kot dobrost, domneva o dobroti ni eliminirana. Nasprotno, prav na tej točki se pojavi zamisel o skupnem dobrem v javni sferi. Vendar pa se potem zgodi, da je praktični javni diskurz osiromašen, saj predpostavlja zamisel dobrega, ki ga sploh ne vsebuje. Tako se zgodi, da krščanske Cerkve (kot diskurzivne skupnosti) pri poskusu interpretacije praktičnega potenciala svojih moralnih in verskih tradicij v družbenem diskurzu prinesejo svoje tradicije dobrega v diskurz s formalno koncepcijo pravilnega. Takšen diskurz pa ima posledice za teologijo in njen odnos do javnega etičnega diskurza. Etični diskurz v sodobni teologiji namreč ne temelji zgolj na avtoriteti, ampak poskuša povezati vidike verskih tradicij (kot moralnih in utopičnih vizij dobrega) z javnim diskurzom o pravičnosti.

4.4 Vera in interpretacije sodobnosti

Habermasovo interpretacijo sodobnosti ocenjujejo nekateri teologi z vidika teodiceje. Znamenja trpljenja so danes povsod prisotna. Lakota in revščina v državah tretjega sveta, prelivanje krvi na vojnih bojiščih, posledice naravnih katastrof in pobijanje med mafijci po svetu so samo najočitnejša znamenja. Holokavst je postal simbol trpljenja in zla dvajsetega stoletja. Takšni in podobni primeri porajajo vprašanje teodiceje in sicer ne samo teološko spraševanje o božji pravičnosti v trpljenju, ampak tudi vprašanje o pomenu takega trpljenja in možnosti solidar-

¹⁷ Robert Wuthnow, *n. d.*

nosti z žrtvami. Teologi postavljajo različne interpretacije sodobnosti pod teodicejski drobnogled.

Peukert črpa iz »nedokončane zgodovine« Walterja Benjamina, Maxa Horkheimerja in apokaliptičnih motivov judovske tradicije. Če naj bi naša kolektivna zgodovinska izkušnja imela kakšen pomen, potem mora naše iskanje univerzalne solidarnosti vključevati tudi tiste žrtve, katerih glasovi so bili v kolektivni konverzaciji nasilno utišani. Izkušnja Auschwitza, Dachaua in drugih nacističnih zločinov ne vpliva samo na razlaganje pomena sodobnosti, ampak tudi na pomen pravičnosti in univerzalne solidarnosti. Tradicionalno vprašanje teodiceje po smislu trpljenja se v tem sodobnem svetu trpljenja spremeni v vprašanje solidarnosti s trpečimi in upravičenosti trpljenja. Sodobnosti zato nikakor ne moremo prikazati zgolj kot procesa racionalizacije, monetarizacije in birokratizacije. Ko Habermas zahteva stalen in neomejen diskurz, ne gre dovolj daleč, če ne vključi in upošteva tudi žrtev preteklosti.

To aktualno vprašanje teodiceje, ki ga sproži Peukert, nadaljujeta Lamb in Simpson. Lamb pravi, da sta največja kritika sodobne kulture prav velika revščina in uboštvo tretjega in četrtega sveta. Veliko trpljenje v sodobnosti pa zanj ni samo vir interpretacij sodobnosti, ampak tudi že tisto žarišče, iz katerega je treba črpati odgovore na smisel in pomen tega trpljenja. Simpson se, zavezan politični teologiji Jürgena Moltmanna, trudi, da bi razložil pomen teologije križa v tem svetu, v katerem igra posebej pomembno vlogo prav pravičnost.

Medtem ko Peukert in Lamb kot Metzova študenta zasledujeta politično teologijo, ko poskušata integrirati levo-hegelijanske poudarke v osvoboditveno prakso s teološkim razumevanjem odrešenja, pa se Fred Dallmayr zadeve loti iz povsem druge perspektive.¹⁸ Dallmayr izhaja iz filozofske tradicije fenomenologije in poskuša vzpostaviti ureničenje zgodnje frankfurtske šole v spravo z naravo. To počne, da bi opravičil tisto osvoboditveno misel, ki je predana bolj Heglu kot Marxu. Zato tam, kjer Peukert in Lamb poudarjata nasproti Habermasovemu pojmu skupnosti versko eshatologijo, Dallmayr zamenja Heglovega duha z jezikom. Na mesto, kamor je Habermas postavil komunikativno razumevanje jezika in racionalnosti, pa Dallmayr postavi poslušajočo dimenzijo jezika, podčrta pomembnost osredotočenja na igro in razloži pomen razumevanja sprave.

Na področju vere in interpretacije sodobnosti tako niso več opazna samo nesoglasja med teologi in Habermasom, ampak tudi razlike med teologi. Tako eni poudarjajo, da je sodobnost vplivala na spremembo

¹⁸ Fred Dallmayr, *Critical Theory and Reconciliation*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 119-151.

vere (in se zato s Habermasom razlikujejo v njegovem pojmovanju vere), drugi pa kažejo na pomen vere in religije kot vira za kritiko sodobnih družbenih deviacij. Ena velikih razlik med teologi in Habermasom pa je tudi vprašanje odnosa med javnim in zasebnim v sodobnosti. Habermas namreč vztraja na stališču, da gre za dualni sistem javnega (institucionalni sistem) in zasebnega (življenjski svet); teologi pa kritizirajo njegovo razumevanje velike vloge posameznikovih potreb in interesov v etičnem diskurzu.

5. Habermasov odgovor

Zanimivo je, da Habermas sprejeme nekatere teološke ugovore, na primer kritiko Davida Tracya, da je estetsko več kot espresivno. Prizna tudi, da se je vera v sodobnosti pomembno razvijala (Tracy, Fiorenza, Peukert) in da javne vloge vere ni mogoče podrediti weberjanski privatizaciji. Po drugi strani pa Habermas izpodbija teze in pisanja nekaterih teologov, na primer Dallmayrja.¹⁹

Temeljno nesoglasje med Habermasom in teologi glede interpretacije religije in vloge vere v sodobnosti ostane nerešeno. Ta razlika se pokaže tudi v Habermasovem tipološkem razločevanju teoloških možnosti v sodobnosti, ko teologe razvrsti v tri glavne smeri:

1. moderni protestantski kerigmatični teologi, ki sledijo Kirkegaardovi tradiciji in vztrajajo na neodvisnosti vere od razuma;

2. razsvetljenski katoličani, ki vero in razum povezujejo. Ker se preveč posvečajo dialogu z različnimi neteološkimi disciplinami, jim ne uspe izdelati posebnega teološkega prispevka;

3. metodični ateisti s svojim radikalnim programom demitologizacije, ki se razteza od Heglove filozofske rekonstrukcije religije do politične interpretacije Jensa Glebe-Möllerja.

Habermas se sicer izogne skušnjavi, da bi svoje teološke kritike strpal v te skupine, vseeno pa je tipologija pomembna, ker oblikuje njegov odgovor. Tistim teologom, ki poudarjajao javno in samokritično naravo teološkega diskurza, postavi vprašanje o posebnosti (oziroma o značilnostih) teološkega prispevka v javni sferi. Habermas ne priznava etičnih, političnih in utopičnih verskih tradicij in njenih razrednih simbolov. Ko začnejo namreč teologi navajati te tradicije in simbole kot subjekte skupnega kritičnega dialoga in si te tradicije prizadevajo povezati v javni sferi, Habermas trdi, da teologija pričinja izgubljeni svojo posebnost. Takšno povezovanje verskih tradicij Habermas primerja s prevajanjem iz enega v drugi jezik, tako primerjavo pa teologi

¹⁹ Jürgen Habermas, *Transcendence from Within, Transcendence in this World*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, n. d., 226-250.

zavračajo. Habermas nasploh teologijo zavrača kot komunikativno vedo, saj pravi, da bi se nujno oddaljila od svoje bistvene značilnosti, če bi taka zares postala. Torej Habermas teologiji zanika njeno komunikativnost. Teologi takšno trditev zavračajo in pravijo, da je teologija javna in komunikativna, saj ni avtoritativna, ampak se odpira drugim virom in znanostim (je interdisciplinarna), in ni sektaška, ker se angažira v diskurzivnem posvetovanju o svoji etični vsebini in se zavzema za kritično vzajemnost ter za široko reflektivno ravnovesje različnih principov in kriterijev.

Teološko zahtevo po transcendentni solidarnosti z žrtvami trpljenja Habermas odkloni, češ da samo vprašanje trpljenja žrtev v preteklosti še ne dokazuje obstoja Absolutnega. To zanj ostaja postulat, ki pa ga niti misliti ni mogoče. Zato Habermas pravi, da solidarnost z žrtvami in zavest krivde ostajata, spremeniti ju je po njegovem mogoče edino v aktivni boj proti nepravici.

Sklep

Odnos med kritično teorijo, teologijo in javnostjo pa kljub nedorečenim in odprtim vprašanjem ostaja pomemben, saj je odprl nekatere odločilne izzive: 1.) pričetek dialoga med teologijo in kritično teorijo; 2.) teologi, ki so v tem dialogu sodelovali, so praktično teologijo predstavili na način, da so pritegnili kritično teorijo in Habermasa: na osnovi Habermasovih razmišljanj so razširili, preoblikovali in izzvali to teorijo, jo postavili v odnos s teologijo in teološko refleksijo v javnosti. Drugi teologi pa so pokazali na nezadostnost Habermasove teorije, na meje kritične teorije in opozorili na dejstvo, da sega vera onstran meja tega sveta; 3.) teološki eseji so pomemben prispevek h kritični praktični teologiji, ki zadeva javnost, saj se borijo za pojasnitev tako osnovnih kategorij kot so racionalnost, sodobnost, razlika med javnim in zasebnim. Spregledati tudi ne gre teoloških trditev, da religija zagotavlja vir kulturno-političnih družbenih sprememb in predstavlja odločilno družbeno silo.

Prav pričetek dialoga (interdisciplinarna komunikacija) med teologijo in kritično družbeno teorijo je bistvenega pomena pri analizah družbene stvarnosti za potrebe tretjega vatikanskega koncila. Edina prihodnost teologije je prav v pluralnih diskurzih v Habermasovem smislu, v katerih se bo odpovedala svojemu ekskluzivizmu in svojo teološko govorico, sodobniku največkrat popolnoma nerazumljivo, prevedla v nov jezik. Za razreševanje spornih moralnih vprašanj, ki razjedajo sodobnika, se lahko posluži etičnega diskurza in z utemeljenimi argumenti družbo prepriča, da je njen moralni nauk uresničljiv tudi v tretjem tisočletju.

Literatura:

Tilman Altwicker, *Zu den linguistischen Grundlagen der Diskursethik bei Jürgen Habermas*,

gl. <http://www.uni-heidelberg.de/institute/fak9/gs/sprache2/altwick2.htm>
(stanje: 13.05.2000)

K. O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, v: W. Vosskamp, Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Stuttgart 1982.

Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, Crossroad, New York 1992.

Hans-Joachim Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1985.

Hans-Joachim Höhn, *Konsenz und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik*, v: Brennpunkt Sozialethik, M. Heimbach-Steins u.a., Freiburg-Basel-Wien 1995.

Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, *DTV Atlas filozofije*, DZS, Ljubljana 1997.

Loet Leydesdorff, *Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication*, gl. <http://www.chem.uva.nl/sts/loet/montreal.htm> (stanje: 02.10.2000)

Gerhard Preyer, *Lebenswelt - System - Gesellschaft. Konstruktionsprobleme und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns' von Jürgen Habermas*, gl.

<http://www.rz.uni-frankfurt.de/protosociology/P-LSG-e.htm> (stanje: 30.09.2000)

Prof. Dr. Jürgen Habermas: Person, Werk, Rezeption, v: Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Julian Nida-Rümelin, Stuttgart 1991, str. 210-217. (gl. tudi <http://www.uni-magdeburg.de/iphi/aktuelles/Habermas3.html>)

Povzetek: Marjetka Raušl, Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi

Sodobna informacijsko – komunikacijska družba deluje v znamenju komunikacije med posameznimi člani te družbe. Kljub temu je njen največji problem človeško sožitje, ker je preprejena s konflikti, po drugi strani pa se zdi, da z naraščanjem števila komunikacijskih sredstev nezadržno narašča tudi opustelost družbe.

Nemški filozof Jürgen Habermas je zato želel izdelati univerzalne pogoje sporazumevanja in rešiti vprašanje razumne družbene organizacije. Razvil je teorijo komunikativnega delovanja, ki temelji na diskurzivno – komunikativni etiki razuma. V kontekstu te teorije je izdelal etiko diskurza, ki jo razume kot novo komunikativno – teoretično formulacijo Kantove moralne teorije. Splošno zavezujoče so zanj tiste norme, ki dobijo prostovoljno in svobodno doseženo soglasje vseh udeležencev praktičnega diskurza.

Teorija komunikativnega delovanja, ki jo je razvil Habermas, je doživela veliko kritik. Še največ razumevanja za Habermasovo teorijo so pokazali teologi, čeprav mu že na začetku zamerijo, da je iz teorije komunikativnega delovanja povsem izključil vero. Čeprav Habermas zavrača teologijo kot komunikativno vedo, je prispevek diskurza med Habermasom in teologi velik, ker začne dialog med teologijo in kritično teorijo.

Ključne besede: Habermas, komunikacija, etika diskurza, teorija komunikativnega delovanja, javnost, sodobnost, racionalnost, kritična teorija

Summary: Marjetka Raušl, Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians

The modern information-communication society acts in the sign of communication between the members of this society. Nevertheless, the greatest problem of this society is the social existence because of the great number of existing conflicts and, on the other hand, the growing number of communication media seems to result in a growing desolation of the society.

Therefore the German philosopher Jürgen Habermas wanted to draw up universal conditions of communication and solve the problem of a rational organisation of the society. He developed the theory of communicative action based on discourse-communicative ethics of rationality. In the context of this theory he drew up a discourse ethics, which he understands as a new communicative-theoretical formulation of Kant's moral theory. As generally binding he considers those norms that receive a free consent of all participants in the practical discourse.

The theory of communicative action as developed by Habermas has been strongly criticised. He has received the greatest amount of understanding from theologians though they blame him for having completely excluded religion from the theory of communicative action. In spite of Habermas' refusal to consider theology a communicative science, the contribution of the discourse between Habermas and theologians is important because it marks the beginning of the dialogue between theology and critical theory.

Key words: Habermas, communication, discourse ethics, theory of communicative action, public, modernity, rationality, critical theory