

# Filozofija zgodovine kot teorija evolucije

Še ena od navezav dela Jürgena Habermasa z njegovimi »frankfurtskimi« predhodniki, pa tudi marksovsko tradicijo nasploh, je v tem, da njegove teorije racionalnosti ni mogoče ločiti od socialnofilozofskega konteksta. Zato je njegova teorija racionalnosti prej del *filozofije zgodovine* kot kakšne ontologije ali ontog-noseologije. Habermasova filozofija zgodovine pa je po zastavitvi problema in po vsebinskih izpeljavah, če že ne po motivih, zelo daleč od Heglove in Marxove dediščine. Njegova filozofija zgodovine je »zgolj« teorija evolucije, ki je v veliki meri poznanstvenjena ne le prek sociologije, temveč tudi prek psihologije, teorije jezika in drugih ved. Izhodišče Habermasove teorije evolucije je rekonstrukcija historičnega materializma oz. njegovo razčiščevanje z Marxom, ki pa ne poteka v podobi danes modnega konvertitstva. Habermas določene Marxove teoreme zavrača, določene ohranja, druge pa preoblikuje in se, vsaj kar zadeva tak pristop k zgodovinskemu besedilu, ne razlikuje posebej od samega Marxovega metodičnega pristopa k teoretskim predhodnikom. Gre za hermenevtiko, ki jo narekuje spreminjajoči se materialnozgodovinski kontekst, v katerem tiči bralec. V tej luči ni treba posebej poudarjati radikalne posebnosti naše znanstveno-tehnološke civilizacije, ki nas loči od Marxovega sveta.

Praktično-revolucionarni značaj je peljal Marxovo teorijo k analizi manifestacij družbene ne-umnosti in delovanju za njihovo odpravo. V tem smislu je Marxu imanent razsvetljski apel k racionalnosti družbenih institucij (nikakor pa ne razsvetljska iluzija o praktični moči apela). Temeljna ločnica med Habermasom in Marxovim pojmom družbene racionalnosti poteka ob temeljni Marxovi predpostavki o paradigmatskem značaju materialne produkcije za razumevanje vseh družbenih manifestacij. Tako v *Nemški ideologiji*:

»Ljudje so takšni, kot izražajo svoje življenje. Kaj torej so sovpace z njihovo produkcijo, kakor s tem, kaj producirajo, tako tudi s tem, kako producirajo. Kaj individui torej so, je odvisno od materialnih pogojev njihove produkcije.«<sup>1</sup>

S tem ni rečeno, da so individui zgolj to, kar narekuje njihova produkcija, pač pa le, da so odvisni od tega pomembnega segmenta, česar ne moremo zanikati tudi iz naše postindustrijske perspektive. Pri branju pa ne smemo zanemariti tudi izrazito antiidealističnega konteksta Marxovega pisanja, kakor je po drugi strani razumljiv Habermasov antidiamatski kontekst kritike produkcijske paradigme v marksizmu.

Zakroženost Habermasove teorije racionalnosti terja primerjave tudi s takšnimi teoretskimi viri, kot je Marx, ki pa iz svojega zgodovinskega konteksta ni imel potrebe po sistematični razlagi nečesa, kar bi spominjalo na teorijo racionalnosti. To v veliki večini velja za celoto Marxovega dela, ki odstopa od idealov pozitivne znanosti. Vtis fragmentarnosti in ambivalence ob njegovemu delu, ki jo poraja zahteva po znanstveni sistematiki, pa zbledi ob Marxovem pojmovanju razmerja med teorijo in prakso, ki se je oblikovalo v razmerju dobe revolucij in

\* Dr. Darij Zadnikar, Pedagoška fakulteta Ljubljana

<sup>1</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Deutsche Ideologie*, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Band 3, Dietz, Berlin 1969, str. 21.

ostrih socialnih konfliktov. Marxov pojem družbene racionalnosti je mogoče osvoboditi njenega implicitnega značaja tudi zato, ker je njegova teorija sledila motivom emancipacije, ki so v osnovi razsvetljski. Zato Habermas tvega trditev, da je Marxovo teoretsko namero vodila namera »oznanjanja, v forme družbene reprodukcije ovitega potenciala uma«. <sup>2</sup> Implicitni pojem družbene racionalnosti pa ostaja znotraj »produkcijske paradigme«, t.j.: družbene forme (vključno s filozofskimi problemi) so razložljive v kategorijah materialne reprodukcije oz. z gledišča materialnih možnosti družbenega življenja. Pri kritiki nemškega idealizma ima takšen »produkcijski« materializem povsem drugo naravo kot tedaj, ko se utrdi v ideološko doktrino. »Kraljestvo idej«, ki je strašilo po Heglovi smrti, je Marx omejil na *izraze* materialnih življenjskih procesov. Seveda pa pojma »izraz« ne gre zvesti na pasivno refleksijo. Če »izražanje« dojemamo kot aktivne izrazne forme življenjskih procesov pri komunikaciji in kot samorazumevanje, potem je Marxova »paradigma« še kako sodobna in je ni mogoče preprosto zavrniti v imenu novih ideoloških spon ali njihovih poenostavljenih, četudi psevdoznanstvenih »izrazov«. »Produkcijske paradigme« tudi ni mogoče reducirati na »ekonomizem«. Marxova kritika politične ekonomije je daleč od samostojne znanstvene discipline. Marxova teoretska namera ni bila, da bi omejil filozofske ideje na ekonomsko izrazje, temveč je razvezal znanstveno »nevtralno« ekonomsko izrazje v njihove ideološko bremenjene podpome. »Filozofske ideje« in »ekonomski zakoni« so po Marxu formalno skupnega izvora in v njegovi teoriji sploh ne gre za to, da prve omeji na slednje. Vmesnega prostora pa ni mogoče spregledati zgolj z analitično-teoretskim znanstvenim prizadevanjem, ampak je potrebna metateoretska pozicija (motivacija), specifična »zainteresiranost«, ki se ji znanstvena »objektivnost« poskusa izogniti, vzpostavlja pa tisti zorni kot, ki omogoča preglednost družbenih protislovij. Šele to gledišče, ki ga vzpostavlja revolucionarna praksa, definira »produkcijsko paradigmo« Marxove teorije. Zato danes ni zapuščenje »produkcijske paradigme« tisto, ki nas distancira od njegove teorije, ampak radikalna sprememba tistega, kar se je nekoč pojmovalo kot »revolucionarna praksa«. Način, kako ljudje prisvajajo svoje vsakdanje življenje, spremeni metateoretsko motivacijo – zlasti emancipacijsko – in njena gledišča, ki danes narekujejo multiperspektivistično razumevanje družbenih konfliktov in deviacij, ki izraščajo iz bistveno kompleksnejšega sveta. Marxov model razrednega boja ni napačen, ker bi bil preveč preprost, je zastarel v novih zgodovinskih razmerah, zato pa se vzpostavitev novih emancipacijskih modelov ne razlikuje bistveno od njegove historične metode. To velja tudi za Habermasov projekt, če predpostavimo, da je v osnovi Marxove kritike filozofije in politične ekonomije praktični angažma za demokratični socializem. Zgodovinski kontekst, ki zahteva različne perspektive za družbeno preglednost, ki je potrebna za uresničitev razsvetljsko-emancipacijskega projekta, vzpostavi tudi spremenjena teoretska razmerja.

S »produkcijsko paradigmo« je Marx presegal okove pojma racionalnosti, ki ga je vzpostavil nemški idealizem. V tem je njena zgodovinska vrednost, pa tudi omejitev. Kolikor je nemški idealizem stvar preteklosti in razen v primeru, da se tu in tam ne reinkarnira v novokomponiranem idealizmu, toliko je zamejena tudi »produkcijska paradigma«. Seveda, »paradigma« v smislu teoretske pozicije, ki omogoča celovit opis družbe. Sestavine Marxove teorije družbe v svoji »neparadigmatični« vlogi pa so lahko zelo koristne za razumevanje delov naše bistveno bolj kompleksne in netransparentne sodobnosti.

<sup>2</sup> »Replik auf Einwände«, v: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1984, str. 479.

Hume in Rousseau sta napotila Kanta k reformulaciji načela racionalnosti kot tiste točke, v kateri se nemški idealizem razlikuje od razsvetljenstva, za katero je um nevprašljiva vrednota. Humov empirizem je spodkopaval predstavo o izoliranem jastvu in racionalno mislečem subjektu. Rousseaujeva sodba o nesvobodi in odtujenosti družbenega življenja je sprožila dvom o možnosti zasnovanja družbe, ki bi temeljila na svobodi, racionalnosti in solidarnosti. Kantov kriticizem je zasnoval avtonomen in neodvisno delujoči subjekt (ta potrebuje le odločnost in pogum), ki ga ne bremenita tradicija in avtoriteta in ki zmore raziskovati in soditi z močjo in kriterijem uma. Skladno z idejo je bil tako zasnovan subjekt svoboden, kolikor je ravnal skladno z umnim sprevidom. Hegel je sicer prevzel to idejo umnosti kot svobode, vendar je kantovski moment individualizma (racionalne subjektivnosti) skušal dopolniti in posredovati z momentom občega (življenje v skupnosti). Kantov filozofski premik od primata teorije k primatu praktičnega nad teoretskim se je pri Heglu nadaljeval kot prehod od individualno-empirične k nadindividualni (rodovni ali transcendentalni) zavesti. Ker pa je nemški idealizem konkretno in praktično intersubjektivnost človeškega mišljenja, govorice in ravnanja zvedel na goli um, ki je hkrati nadindividualni subjekt, je s tem porodil vrsto filozofske nerazrešljivih problemov, ki so kulminirali v Heglovi politični filozofiji. Prav Marxova »produkcijska paradigma« ovrže ta notranji razcep subjekta kot predstavnika občega in nosilca izolirane, egoistične individualnosti. V teoriji odtujenega dela je razcep zgolj še izraz razkola med delavcem, njegovim produktom in soljudmi. Idealistično reducirano predstavo umne subjektivnosti zamenjajo konkretni družbeni individui. Heglovski nadindividualni subjekt, »Duh« ali »Substanca«, postane v *produkcijski paradigmati* »ensemble produkcijskih moči, kapitalij in družbenih form občevanja, na katere vsak individuum in vsaka generacija naletijo kot na nekaj danega«. Konkretni individui delajo lastno zgodovino v določenih, od njih neodvisnih in objektivnih zgodovinskih razmerah. Tudi ti individui kakor tudi pogoji, na katere so naleteli, so sami rezultat človeških ravnanj in razmer. Takšno dojetje »subjekta« kot družbenega, zgodovinskega, kulturnega in tudi naravnega bitja pa spremeni gledišče, ki določa koncipiranje avtonomnega, samorefleksivnega in svobodnega oz. umnega subjekta. Metafizični pojmi se spremenijo v zgodovinske možnosti, ki jih pogojuje mreža konkretnih omejitev. V tem kontekstu je mogoče izluščiti Marxov imanenten pojem družbene racionalnosti. Nasprotja med subjektom in objektom, individualnim in obćim itd., ki jih metafizika povzdiguje v večne kategorije, pozitivizem pa poniža na raven jezikovne problematike, Marx dojame kot izraze družbenih razmer, ki jih je mogoče v določenih okoliščinah praktično preseči s solidarnim delovanjem individuov.

»Družbena racionalnost ni niti abstrakten *nad* zgodovinski um niti um v zgodovini, ki si ga posameznik lahko zagotovi z izjemnim naporom dialektične refleksije v procesu lastnega oblikovanja. Je zgolj zgodovinski um, ki je »utelešen« v delavskem gibanju, t.j. v tisti k praksi naravnani aktivnosti asociacij družbeno določenih (razrednih) posameznikov, ki povsem konkretno presegajo protislovja svoje neposredno materialne eksistence, da bi tako dali lastnemu življenju smisel (namesto tistega, na katerega so bili naleteli)«. <sup>3</sup>

Pojem družbene racionalnosti je vsebovan v emancipacijski praksi oz. v zgodovinskem boju za preseganje družbenih omejitev. Če je že govor o umu, potem gre za *družbenozgodovinski um*, ki je odvisen od bojev in nasprotovanj, v katere se zapletejo ljudje v svojih emancipacijskih prizadevanjih.

<sup>3</sup> Rick Roderick, *Habermas und das Problem der Rationalität*, Argument Vlg., Hamburg 1989, str.48.

Heglova dialektika zgodovinskega razvoja je omejena na okvir »napredovanja ideje o svobodi«, medtem ko Marx zavrne »idejo« kot načelo zgodovine in se omeji na raven dialektike dejanskih protislovij, »ideje« in druga načela pa analizira z vidika teorije ideologije. V tem smislu Marx uresniči program *konca filozofije*, zasnovan v obdobju predmarčne krize filozofije.<sup>4</sup> Zgodovina svetovnega duha v njegovih podobah logičnega napredka, ki ga opisuje filozofija, se v antifilozofski »produkcijski paradigmi«, v besednjaku kritike politične ekonomije, opiše zdaj kot historični razvoj produkcijskih moči in odnosov, zdaj kot dinamika razrednega boja. Habermas zavrača »produkcijsko paradigmo« pri opisovanju zgodovinskega razvoja. To zavračanje pogojuje razlika med industrijsko kulturo devetnajstega stoletja in postindustrijsko, informacijsko kulturo konca tisočletja. Produkcijski *kod* ne zadošča več za zagotavljanje transparence opisa sodobnosti, potreben je nov kopernikanski obrat, ki bi iz novih družbenih razmer omogočil preprostejše samorazumevanje zgodovinskega razvoja. Habermas opravi to nalogo tako, da teorijo komunikativnega ravnanja razširi v *teorijo evolucije oz. filozofijo zgodovine* komunikativno teoretsko preoblikuje, ob tem pa ustvari nov kategorialni aparat (npr. svet življenja, interakcija) in preoblikuje klasično marksovskega (npr. delo).

Tudi Habermas je povsem v tradiciji razsvetljenstva in filozofije zgodovine, vendar brez predpostavke svetovnozgodovinskega subjekta (Narave, Uma, Duha, Rodu ipd.), ki bi se na koncu zgodovine povrnil vase in ki bi določal neki apriorni cilj zgodovinskega razvoja. Tako kot Marx dojema Habermas svetovno skupnost, njene družbe in kulture kot nastali rezultat. Evolucijsko teorijo zasnuje kot rekonstrukcijo razvojnozgodovinskih procesov s stališča moderne. Teorija evolucije torej ni nikakršna absolutna razlaga zgodovinskega razvoja, marveč zavestna samorefleksija pozicije moderne in optike, ki jo izdelata zahodna civilizacija. V tem okviru se zgodovinski razvoj razume kot načelno odprto polje možnosti, iz katerih je izšla varianta zahodne civilizacije kot tista, v kateri kulminira sposobnost kritične samorefleksije in umnosti in ki je za nas najpomembnejša. V tej opredelitvi ne manjka evrocentrizma, ki se pogosto očita Habermasu, vendar je evrocentrizem družbenozgodovinsko dejstvo, ki ga ne more zanikati romantični pogled na izginule civilizacije in osamela plemena. Proces racionalizacije, kot jih je opisal Weber, so, čeprav evropskega izvora, planetarno zagospodovali in jih v različni meri najdemo tako na Japonskem kot v Ameriki ali na Kitajskem. Evrocentričnost Habermasove teorije racionalnosti pa je treba soditi tudi po tem, da je ta teorija hkrati kritika kapitalizma oz. patologij moderne.

Družbena evolucija se s tega gledišča kaže kot proces racionalizacije sveta življenja in stopnjevanje kompleksnosti družbenih sistemov. Glede teh dveh sestavin družbenosti ostajata delo in interakcija neposredni ravni družbenega ravnanja in neogibni osnovi družbenega razvoja, kar mora upoštevati vsaka teorija družbene evolucije. Habermas se razlikuje od Marxa po tem, da ima pri rekonstrukciji družbene evolucije v ospredju predvsem vidik interakcije, tako da racionalno rekonstrukcijo razvoja opira na filozofijo jezika oz. komunikacije. Jezik je kot temeljna zmožnost človeške eksistence nasploh opremljen z »racionalno vezno strukturo« /Rationalen Binnenstruktur/, ki je nosilka razvojnega potenciala in je po svoji logiki usmerjena teleološko oz. sili k lastni izpolnitvi. To razvojno logiko Habermas interpretira prek govorne pragmatike, tako da se rekonstrukcija družbenega razvoja interpretira kot decentriranje strukturnih podob sveta /Weltbildstrukturen/. Svetovni subjekt nemškega idealizma nadomestita jezik in razvojna

<sup>4</sup> Prim.: Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, W. Kohlhammer Vlg., Stuttgart 1950.

logika, ki je zasnovana v racionalni strukturi jezika. Razvojna logika jezika, kot smo jo opisali v univerzalni pragmatiki, vpliva na racionaliziranje *podob sveta*, kar generira družbeno evolucijo.<sup>5</sup> Podobe sveta kot kulturni pomenski vzorci zamejijo svet življenja neke družbene skupine oz. se v njih utelešajo kognitivne, moralne, estetsko-ekspresivne zavestne forme, ki jih dosežejo posamezniki določenega sveta življenja. Racionalizacija podob sveta je vodila v *diferenciacijo vrednostnih sfer* (ekonomija, politika, erotika, umetnost, znanost), ki sledijo lastni logiki in poglobljajo nasprotje z vrednostno sfero *par excellence*, ki ju utelešata religija in etika. Na ravni sveta življenja izpolnjujejo podobe sveta dve funkciji: *interpretativno*, ki pojasnjuje kozmološki, družbeni itd. svetovni red, in *regulativno*, ki opravlja funkcionalne, sistemsko relevantne naloge kot sredstvo za premagovanje konfliktov ipd. Zato imajo podobe sveta moč, ki podpira poenotenje, pa tudi učinek podpiranja družbene identitete. V podobah sveta lahko odčitamo stopnjo razvoja racionalnosti neke družbe. Racionalnost podob sveta se ne meri po logičnih ali semantičnih kriterijih, ampak glede temeljnih pojmov, ki so na voljo ljudem za pojmovanje sveta. To pa je povezano s stopnjo decentriranja odnosov do sveta /Weltbezüge/ in s tem zmožnosti kritičnega preizpraševanja svetovnega reda v celoti.

Podobe sveta ne pripomorejo k družbeni evoluciji s svojo multifunkcionalnostjo in sintetizirajočim učinkom – v svoji prevladujoči podobi so konservativne – temveč zagotavljajo kognitivni presežek, ki postane operativen v trenutkih sistemskih kriz. Sistemski problemi zahtevajo utemeljevanje novega družbenega, učne in racionalne ravni, ki se zajame iz kognitivnega presežka podob sveta. Šele sistemski problemi dopuščajo možnost obravnave z novimi vzorci reševanja, ki temeljijo na višji ravni učenja. V tem smislu so takšne podobe sveta spodbujevalec in usmerjevalec /Schrittmacher/ evolucije. Habermas rešitev sistemskih problemov ne postavlja na raven razvoja produktivnih moči oz. tehnoloških inovacij, za vzorec reševanja vzame »kontrafaktični model *socialne* organizacije«, ki je že moral biti prisoten v podobah sveta. Da bi prišlo do reševanja sistemskih problemov na novi ravni (t.j. družbena evolucija), se morajo na ravni moralne in pravne zavesti že dogajati zadostni procesi učenja, izraženi v podobah sveta, ki presegajo dano raven družbene racionalnosti.

Odpira se vprašanje, kako pride do kognitivnega presežka podob sveta oz. kako lahko neka podoba sveta še uteleša strukture racionalnosti, ki se ne eksistirajo v sklopih družbenih ravnanj. Habermas se mora opreti na zunajzgodovinsko, transkulturno oz., kot pravi sam v svojih zgodnejših delih, kvazitranscendentalno raven. Če evolucija podob sveta ni odvisna od problemov okolja in reprodukcije, tako kot družbeni razvoj v ožjem smislu, potem to kaže na sposobnost individuov, da se vedno bolj razmejijo od objektivnega in socialnega sveta ter razvijejo vedno bolj formalne koncepte moralne in pravne zavesti. To zmožnost Habermas umesti v samo *razvojno logiko jezika*. Ta tudi omogoča oblikovanje kognitivnih presežkov, ki jih vsebujejo podobe sveta, in s tem novo raven socialnega učenja, vendar so sami proizvod *individualnih učnih procesov*. Teoretsko opiranje na razvojno logiko jezika omogoči, da se na družbene individue ne gleda zgolj kot na končni rezultat vsemogočnih strukturnih dejavnikov, temveč da se razumejo in razložijo tudi drugačnost, avtonomnost in izvornost posameznikov. Čiste strukturalistične razlage so namreč operativne zgolj na primeru mravljišč. Družbeni sistemi, ki naletijo na nerazrešljive probleme lastne strukturne samoohranitve, lahko s

<sup>5</sup> Idejo, da podobe sveta spodbujajo evolucijo, je Habermas prevzel od Maxa Webra.

pomočjo podob sveta posežejo po kolektivno dostopnih učnih zmogljivostih, da bi jih porabili pri institucionaliziranju nove učne ravni.

Teorija racionalizacije podob sveta postavlja zmožnost reševanja sistemskih problemov na *normativno* področje in ne v okvir razvoja produktivnih moči, hkrati pa se zmožnost inventivnega preseganja pripise *posameznikom* s posebnimi učnimi zmogljivostmi. Nova načela družbene organizacije oz. nova učna raven, ki prispeva k preseganju obstoječega sistema, je rezultat prizadevanja elit in ne kolektivne družbene prakse. Novi vzorci interakcij so tako rekoč »iznajdbe« določenih nosilcev racionalizacij podob sveta. Podobe sveta kot vzorci družbene interpretacije po svoji temeljni formalni strukturi niso rezultat družbene prakse, temveč so pred njo. Hkrati pa proces racionalizacije ni prepuščen naključnim individualnim inovacijam, temveč je pripoznanje akciden zamejeno z razvojno logiko, ki je utemeljena v pragmatičnih strukturah jezika. Filogenetski potek decentriranja podob sveta je določen z ontogenetičnim razvojem. Razlago takšnega evolucijskega mehanizma Habermas opre na delo Jeana Piageta.

Filogenetski proces razvoja podob sveta je v korelaciji z ontogenetskim procesom decentriranja egocentričnega razumevanja sveta.<sup>6</sup> Piaget je razvoj individualnih spoznavnih in jezikovnih sposobnosti ter sposobnosti ravnanja oz. razvoj jaza, ki ga lahko označimo kot ontogenezo, dojel kot stopnjevanje subjektive sposobnosti razmejevanja. Tako kot pri razvoju jaza se razvoj podob sveta dogaja po stopnjah, ki se začnejo z egocentrično (pri podobah sveta sociocentrično stopnjo) in prek objektivistične končajo z univerzalistično stopnjo. Oba vidika vodita k jasni kategorialni razmejitvi subjektivnosti notranje od objektivnosti zunanje narave oz. razmejitvi intersubjektivnosti jezikovne realnosti od družbene normativnosti. Razvoj jaza sledi učnim procesom, ki jih lahko razvojnolično rekonstruiramo. Ne gre toliko za nove učne vsebine kot za čedalje višje ravni učenja, kar je Piaget dokazal v svojih empiričnih raziskovanjih in zaokrožil v teoriji kognitivnega razvoja. Tudi pri razvoju podob sveta bi šlo za priučitev nove ravni učenja in s tem za razširitev razvojnolično določenih pristojnosti. Podobe sveta zagotavljajo na vsaki stopnji družbenega razvoja presežek sposobnosti reševanja problemov – v podobah sveta, na ravni sveta življenja, so že dosežene stopnje učnih zmožnosti, ki pa na ravni sistema še niso institucionalizirane. Kognitivni in normativnopraktični presežek znanj posameznikov in ločenih skupin lahko eksemplarično predre v pomenske sisteme družbe.

Z levece pogosto letijo očitki, da gre pri takšni teoriji evolucije za teorijo elite, ki zanemara pojem družbene prakse in kolektivno-razredne akcije, z desnice pa, da gre za teorijo avantgarde. Očitki težko obstanejo, ker so nosilci novih sistemskih rešitev največkrat obrobne in alternativne skupine ter družbena gibanja, ki v sporu s tradicijo zavzemajo vse prej kot elitne položaje.

Končni cilj družbenega razvoja definira Habermas podobno kot zgodnji Piaget, kot *totaliteto uma, komunikacijo brez gospostva in moralno kooperacijo*. Razlika med Habermasom in Piagetom je predvsem v presojanju vloge jezika. Habermas kognicijo in interakcijo definira skozi jezik:

»Kognitivni jaz označuje objektivnost izkušnje. Ta je zagotovljena z a) kontekstualno neodvisnostjo jezika, b) z možnostjo komuniciranja (z drugimi in s seboj v mislih) o resničnostnih izjavah in, končno c) z možnostjo diskurzivne razrešitve veljavnostnih zahtev.... Komunikativni jaz odlikuje zmožnost vzpostavljanja

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995 (v nadaljevanju navajam kot TKH 1), str. 106.

interpersonalnih odnosov. Struktura intersubjektivnosti omogoča: a) udeleženim refleksivnost pričakovanja . . . ; b) veljavnost identičnih pomenov (tj. jezikovnih simbolov); in c) izoblikovanje simbolne identitete tistih, ki izmenjajo refleksivna pričakovanja prek identičnih pomenov . . . »<sup>7</sup>

Piagetovemu scientistično-biološkemu razumevanju, katerega cilj je prilagoditev oz. ravnotežje, zoperstavi Habermas jezikovnoteoretsko razumevanje razvoja. Jeziku imanenten um sili k zdiferenciranju oz. razvojnologični izdelavi spoznavnih struktur, ki jih Habermas identificira v komunikativnem oz. socialnem okolju.

Da bi se podobe sveta aktualizirale in *institucionalizirale*, morajo obstajati sistemski problemi in motnje v družbenih reprodukcijah procesih. Razvojna logika zavestnih struktur sama po sebi nima učinka, če ni povezana s sistemsko razvojno dinamiko. Habermas v svoji interpretaciji družbene evolucije poveže komunikativno raven sveta življenja s pojmom *sistema*. Oba vidika pomenita hkrati dve različni in dopolnjujoči se znanstvenometrični poziciji: perspektivo udeleženca (npr. akcijsko raziskovanje) in perspektivo opazovalca (npr. funkcionalistična razlaga). Perspektiva zunanjega opazovalca nam družbe ne kaže kot svet življenja, v katerem komunicirajo posamezniki, temveč kot sistem z določeno stopnjo diferenciacije in kompleksnosti. Habermas loči štiri mehanizme družbene diferenciacije, ki nastanejo v evlucijskem sosledju: a) segmentarno diferenciranje, b) stratifikacija, c) državno organizirano oblast in d) uravnavno sredstvo (denar). S stališča sveta življenja (udeleženca) ločimo družbe po vrstah institucij, s stališča sistema pa po vrstah mehanizmov sistemske diferenciacije:

Stopnja družbenega razvoja	Sistem Mehanizmi diferenciranja	Svet življenja Institucije
egalitarna rodovna družba	segmentarno diferenciranje (menjava)	sorodstveno razmerje spolne in generacijske vloge
hierarhizirana rodovna družba	stratifikacija (oblast)	sorodstveno razmerje status/rang rodovnih skupin
politično stratificirana družba	državna organizacija (oblast)	država politična funkcija
ekonomsko konstituirana razredna družba	uravnavno sredstvo (menjava)	trg meščansko zasebno pravo

Problemi Habermasovega razumevanja družbe in njene evolucije temeljijo v njegovi omejitvi družbenosti na njeno normativno sestavino, ki je dojemljiva s pomočjo sveta. Vsakdanji interesi so zadosten razlog preizpraševanja lastnega sveta življenja. V družbeni in interpretativni praksi se ne reproducira specifična družbenost, temveč se tudi spreminja. Te spremembe niso podrejene zgolj ontogenetični logiki, ki je vcepljena v racionalnih strukturah jezika, temveč so posledica dejavne ustvarjalnosti posameznikov in njihovih konkretnih interesov. S tega stališča je tudi dvomljiva Habermasova omejitev subjektivnosti na njeno ekspresivno sestavino v univerzalni pragmatiki. Ni mogoče zanikati, da je pojem racionalnosti dosegel svoj vrh v moderni, ko se je od časa razsvetljenstva sistematično gojila sposobnost samorefleksije, refleksije življenjskih pogojev družbe, mišljenja in s tem sposobnost oblikovanja konkretne utopije. Problem je v tem, da je določena forma racionalnosti določene kulture oznanjena za pristan uma nasploh, kajti s tem so racionalnostni potenciali onkraj zgodovinske in kulturne moderne postavljeni pod apriorni sum in vprašaj. Mehčanje Habermasovega pojma racionalnosti

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977, str. 200 – 201.

in pojma moderne pa ni mogoče s popolnim zavračanjem, ki vodi v romantizem in zapiranje oči pred dejstvi, temveč v krepitvi samokritike moderne, ki je temelj možnosti interkulturalne komunikacije. Habermasova teorija nima nikakršne veljave, če ni hkrati kritika patologij moderne oz. kritika kapitalizma. V tem kontekstu je tudi razrešljiv trikotnik, kjer je na eni strani Habermasov evolucijski univerzalizem, na drugi strukturalistični univerzalizem in na tretji strani relativizem Petra Wincha.

Vtis normativističnega redukcionalizma pojma družbenosti je posledica Habermasove teoretske razmejčitve med delom in interakcijo. Poudarjanje interakcije, ki ima pri Habermasu primarno vlogo pred sfero dela, ima trojno veljavo: a) produkcijsko paradigmo zamenja komunikativna; b) poudari se sposobnost rodovnega učenja (evolucije) v sferi praxisa (normativno učenje) in ne zgolj poiesisa (razvoj produkcijskih sil); in, slednjič, c) prehod iz industrijskega veka v postindustrijsko informacijsko družbo zahteva novo kategorialno »paradigmo«.

Na Habermasovo kategorialno razdelitev med delom in interakcijo vpliva zlasti teorija Hannah Arendtove, ki pri pojmu dela loči dve sestavini: delanje /*arbeiten*/, tj. reflektivno-telesno delovno opravilo, in *poiesis*, proizvodnjanje /*herstellen*/, tj. z izkušnjami prežeta manualna zaposlitev. Takšnemu pojmovanju dela pa doda samostojno področje ravnanja – *praxis*. Gre za obliko prakse, ki določa jezik in početje ter je prosta vseh predmetnih stikov, v kateri se srečujejo subjekti in v okrilju skupno odkritih vzajemnosti drug pred drugim razpirajo svojo subjektivnost. To pojmovanje komplementarnosti delovanja /*Arbeitshandlung*/ in socialnega sporazumevanja Arendtove prevzame Habermas ter obenem premesti polje premisljevanja emancipacijske prakse. Emancipacijska teoretična sestavina se izvzame iz pojma dela in premesti na raven socialne interakcije. To razlikovanje je pomembno, da se lahko v poznem kapitalizmu emancipacijski potencial reši iz okvira tehnološko-instrumentalnega uma, ki navaja k viziji tehnokratsko dirigirane družbe.

Habermasu pomeni *delo* človeku lastno formo soočanja z naravo. Na mesto adaptivnega obnašanja živali stopi instrumentalno ravnanje, ki ga določa telesna organizacija ljudi. Delo umešča kot posrednika med nagonom in zadovoljevanjem nagona – podobno kot Arnold Gehlen. Objektivirajoča težnja instrumentalnega ravnanja je kulturno invarianten dejavnik, zato se družbene razlike ne kažejo kot naravne, ampak so odvisne od vsakokratne stopnje obvladovanja narave, ki je odvisno od tehnoloških in organizacijskih (družbenost, pravila sodelovanja in organizacije) pristojnosti, ki so na voljo. Na tej teoretski stopnji postavi Habermas socioevolucijsko hipotezo, po kateri naj bi bila sociokulturna stopnja razvoja dosežena tedaj, ko je ekonomijo lova dopolnila družinska družbena struktura. »Živalski« statusni sistem naj bi zamenjal sistem družbenih norm, ki pa predpostavlja jezik. Skupaj z družinskim načelom organizacije naj bi se oblikovale družbene vloge, ki temeljijo na vzajemnem priznavanju normiranih pričakovanj obnašanja. Šele s tem je mogoče moraliziranje motivov ravnanj. Skladno z omenjenimi teoretskimi izhodišči je ta nastanek norm in institucij rezultat odziva na sistemske probleme prvega produkcijskega načina. Lovske horde moških na eni strani in nabiralske ter za potomstvo skrbeče ženske na drugi so predstavljale dva delna sistema, ki ju je bilo treba povezati. »Podružinjenje« moških oz. uvedba sorodstvenega sistema, ki temelji na eksogamiji, naj bi omogočilo zdiferenciranje očetovske vloge in s tem usklajevanje funkcij v delovnem in reprodukcijskem procesu. Če prezremo, da so etnologi, ki so naleteli na drugačne empirične vzorce, kritizirali to hipotezo, je treba opozoriti, da hipoteza ni skladna s Habermasovim teoretičnim



načelom evolucije, ki naj bi slonela na kognitivnih presežkih podob sveta. Ne glede na to pa se postavlja vprašanje, ali je teoriji evolucije sploh potrebno obnavljanje prehoda iz »naravnega« v »družbeno« stanje oz. vztrajno obnavljanje motivov mita družbene pogodbe. S stališča teorije evolucije, ki je v funkciji emancipacijske prakse, je takšno teoretsko prizadevanje odveč in brez empiričnih osnov. Mogoče je tudi predpostavljati, da so evolucijske logike, ki segajo daleč nazaj onkraj obzorja moderne, različne, kaotične in naključne, mogoče je, da so za nas povsem nepomembne. Smiselno je obnavljanje tistih evolucijskih korakov, ki so relevantni za moderno, ki jo dojemamo v teku njene emancipacijske samokritike.<sup>8</sup>

*Interakcija* je sfera komunikativnega ravnanja, ki je uravnavana z normami. Norme in normativno oblikovane institucije naj bi stale nasproti represiji, ki izraščaja iz spontane oblasti, socialne odvisnosti in političnega gospostva. V sami ideji interakcije je vsebovan emancipacijski moment komunikativnega ravnanja, ki pelje k osvoboditvi od politične oblasti. Komunikativno ravnanje »označuje interakcija najmanj dveh subjektov, zmožnih jezika in ravnanja, ki (z verbalnimi ali neverbalnimi sredstvi) vstopata v interpersonalni odnos. Akterji iščejo sporazum o situaciji ravnanja, da bi lahko sporazumno usklajevali načrte ravnanj in ravnanja. Osrednji pojem interpretacije se najpoprej nanaša na pogajanje o definicijah situacij, o katerih je mogoč konsenz. V tem modelu ravnanja dobi... zelo pomembno veljavo jezik.«<sup>9</sup> Jezikovna zmožnost pomeni hkrati naravnost k sporazumevanju. Po Habermasu je Mead razumel jezik le kot sredstvo podružbljanja, ne pa sporazumevanja, zato mu ne gre zgolj za aktualiziranje predjezikovno zagotovljenega konsenza (socialna integracija oz. vidik podružbljanja), ampak tudi za jezikovnoteoretsko zasnovo vzpostavitve tega konsenza (vidik sporazumevanja). S tem ko subjekti čedalje bolj preizprašujejo in reformulirajo norme in načela podružbljanja, jezik čedalje bolj postaja načelo podružbljanja. V tem teoretskem poteku se zarisuje ideal neomejene in nepopačene komunikacijske skupnosti, ki mora dokazati svojo empirično učinkovitost znotraj okvirov realne komunikacijske skupnosti. Cilj racionalizacijskega procesa komunikativnega ravnanja je diskurz, prost gospostva. V tem smislu se evolucijski proces racionalizacije kaže kot *pojezikovljenje sakralnega*, kar je podobno Webrovi tezi o razočaranju. Tudi na tej ravni se razkrije razsvetljenski pojem emancipacije kot zmožnosti diskurzivne refleksije, ki razrešuje religiozne prisile in miselne vzorce.

Teoretska razmejitev med delom in interakcijo naj bi pripomogla k prehodu iz produkcijske v komunikativno paradigmo in k rešitvi pojma emancipacije, ki se v okviru kategorije dela ujame v pasti kategorije instrumentalne racionalnosti. Habermas dosledno v skladu s svojo neokantovsko pozicijo, zavrača dialektično mišljenje, kar ima za posledico, da njegova teorija vsebuje kopico parnih, dihotomnih in nespravljalivih kategorij. Razmejitev med področjema dela in interakcije bi bilo treba posredovati in »omehčati«. Zdi se, da pri Marxu in tradiciji zahodnega marksizma, ki sega od Luksa, Korschja, Gramscija in drugih, to posredovalno vlogo opravlja pojem *družbene prakse*, znotraj katere se ne bi smel izgubiti teoretski dosežek Habermasovega pojma interakcije, ki poudarja vidik normativnosti in komunikacije. Habermasov pojem dela je v toliko omejujoč, ker ne prizna možnosti ustvarjalnega vidika delovnega ravnanja, ki ga obsega ideja samoudejanjenje človeka in jo najdemo pri mladem Marxu, ki je bil pod vtisom Heglove *Fenomenologije duha*. Ne nazadnje je ta teorem pomemben tudi v postindustrijski družbi, ki

<sup>8</sup> Gre za »dopusten« evrocentrizem, ki je pripravljen učiti se iz primera minulih ali drugačnih kultur.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, TKH 1, str. 128.

ni družba onkraj dela, vsaj če upoštevamo probleme katastrofalnih razsežnosti obvladovanja narave. Če ima delo (instrumentalna racionalnost) zgolj naravo gospostva in je prosto vseh normativnih (in emancipacijskih) sestavin, ali je potem ekološka degradacija perspektiva, ki je zapisana v rodovni sposobnosti delovanja? S tem se spet ujamemo v pesimistično past kritike instrumentalne racionalnosti. Tej pasti botruje prav pretirana težnja po transzgodovinskem posploševanju, ki jo narekuje projekt teorije evolucije. Kot se je Marx zavedal, da je šele nastanek družbe, ki sloni na specifični zgodovinski formi dela, ki ga imenuje abstraktno delo, omogočil vpogled v vlogo dela kot differentie specificice učlovečenja in zgodovine nasploh, bi se tudi Habermas moral bolj jasno zavedati, da je prav izoblikovanje informacijske družbe tisto, kar nam ozavesti pogled na vlogo interakcije in njen pomen v generični in kulturni konstituciji. Teorija evolucije in z njeno logiko določena pretirana kategorialna abstraktna opredelitev pa je posledica univerzalnopragsmatičnega obrata, saj sta v Habermasovem zgodnejšem delu (npr. *Spoznaje in interes*) delo in interakcija zgolj vidika samokonstitucije rodu, ki doseže vrhunec v emancipaciji od zunanjih in notranjih prisil. Ta koncept pa se izraža navezanost na subjekt naravnane filozofije, ki jo presega z univerzalnopragsmatičnim obratom, kjer jezik imanentno vsebuje načela členjenja sveta, ki določa občo smer rodovnozgodovinskih učnih procesov. Potencialno odprt družbeni razvoj zamenja koncept evolucije, ki je zasidrana v transcendentalnih strukturah jezika. Pri problemu posredovanja med dihotomiziranimi *delom* in *interakcijo* se Habermas dosledno izogiba pojmu družbene prakse ter stvar razreši tako, da interakciji oz. komunikativnemu ravnanju pripiše rodovnozgodovinski primat. S tem pa problem ni razrešen, ampak so vsa protislovja premeščena in zakrita s privilegiranjem kategorialnega aparata, ki opisuje procese socialne interakcije. Privilegiran položaj »interakcije« nasproti »delu« je poznanstvenjenje krščanskoreligiozne dihotomije duha in telesa, ki jo je Descartes spravil v filozofsko besedišče *res cogitans* in *res extensa* in tako zasnoval novoveško, na subjekt naravnano filozofijo. Jezikovna in komunikativna paradigma se kritično soočata s to filozofijo subjekta, vendar v zgornjem primeru vidimo, da ne zajame tistega agensa, ki generira to filozofijo v dualizem in poznejše sociološke teorije v dihotomne kategorialne koncepte.

#### LITERATURA:

- APEL, Karl-Otto in van Reijen Willem (ur.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Germinal Verlag, Bochum 1984.
- BERNSTEIN, J. Richard (ur.), *Habermas and Modernity*, Polity Press 1988.
- Die Zukunft der Vernunft: eine Auseinandersetzung, Teilnehmer: Wolfgang Bonß ...*, Edition Diskord, Tübingen 1985.
- DEWS, Peter (ur.), *Autonomy and Solidarity – Interviews with Jürgen Habermas*, Verso, London, New York 1992.
- HABERMAS, Jürgen, »Družba, etika, morala« – intervju, *Časopis za kritiko znanosti* 130–131, Ljubljana 1990.
- HABERMAS, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988.
- HABERMAS, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1968.
- HABERMAS, Jürgen, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1971.
- HABERMAS, Jürgen, *Strukturne spremembe javnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns – Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns – Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.
- HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch – politische Profile. Dritte, erweiterte Auflage*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1981.
- HABERMAS, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Fünfte, erweiterte Auflage*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1982.

- HABERMAS, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1983.
- HABERMAS, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1984.
- HABERMAS, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.
- HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1985.
- HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1988.
- HABERMAS, Jürgen, »Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebelious Subjectivity«, v: *Habermas and Modernity*, Polity, Cambridge 1988.
- HABERMAS, Jürgen, *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1994.
- HONNETH, Axel, McCarthy Thomas, Offe Claus, Wellmer Albrecht ed., *Zwischenbetrachtungen – Im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1989.
- HOWARD, Dick, *The Politics of Critique*, Macmillan, London 1989.
- LINKENBACH, Antje, *Opake Gestalten des Denkens. Jürgen Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen*, Wilhelm Fink Verlag, München 1986.
- LUHMANN, Niklas, *Soziale Systeme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1984.
- LUHMANN, Niklas, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1988.
- MCCARTHY, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- POJANA, Manfred, *Zum Konzept der kommunikativen Rationalität bei Jürgen Habermas*, Die blaue Eule, Essen 1985.
- RASMUSSEN, M. David, *Reading Habermas*, Basil Blackwell, Oxford 1990.
- REIJEN, Willem van, *Philosophie als Kritik*, Athenaeum, Koenigstein 1984.
- RODERICK, Rick, *Habermas und das Problem der Rationalität*, Argument Verlag, Hamburg 1989.
- RORTY, Richard, »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, v: *Habermas and Modernity*, Polity, Cambridge 1988.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, v: Ludwig von Friedeburg in Jürgen Habermas (ur.), *Adorno – Konferenz 1983*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1983.
- TURNER, S. Bryan (ur.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publications, London 1990.
- WELLMER, Albrecht, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1985.
- WHITE, K. Stephen, *The Recent Work of Jürgen Habermas – Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- ZIMMERMAN, Klaus, »Die Abschaffung des Subjekts in den Schranken der Subjektphilosophie«, *Das Argument* 178, Berlin 1989.