

**Richard Rorty**

## HABERMAS I LYOTARD O POSTMODERNI

**U** *Knowledge and Human Interests* Habermas je pokušao generalizirati postignuća Marxa i Freuda ugrađujući njihove projekte “demaskiranja” u opsežniju teoriju. Žalobno u suvremenoj francuskoj misli koju je Habermas tako često kritizirao posljednjih godina otpočinje od sumnjičavosti prema Marxu i Freudu, sumnjičavosti u majstore sumnje, sumnjičavosti u “demaskiranje”. Lyotard, naprimjer, kaže da će koristiti pojam “moderna” kako bi odredio svaku nauku koja se legitimira u odnosu prema diskursu ove vrste (npr. “diskursu legitimacije sa poštivanjem vlastitog statusa, diskurs koji se zove filozofija”) praveći eksplicitan priziv nekoj većoj naraciji, kao što je dijalektika duha, hermeneutika značenja, emancipacija racionalnog ili radnog subjekta ili stvaranje bogatstva.<sup>1</sup>

On kreće ka definiranju “postmodernog” kao “sumnjičavosti prema metanaracijama” i ka pitanju “gdje, iza metanaracije, legitimacija može

---

<sup>1</sup> Jean Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, prev. Geoff Bennington i Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.) xxiii

prebivati?”<sup>2</sup>. Sa Lyotardove tačke gledišta Habermas nudi samo još jednu metanaraciju, “naraciju emancipacije”<sup>3</sup>, općenitiju i apstraktniju nego što su to metanaracije Freuda i Marxa.

Za Habermasa, problem postavljen “sumnjičavošću prema metanaraciji” leži u tome što demaskiranje ima smisla samo onda ako “očuvamo barem mjerilo za objašnjenje zastranjenja *svih* razumnih mjerila”<sup>4</sup>. Ako takvog mjerila nemamo, mjerila koje izbjegava “totalizirajućoj samokritici” onda svoju snagu gubi svaka distinkcija između golog i maskiranog ili između teorije i ideologije. Ako pak nemamo ovih distinkcija, tada naprosto moramo odustati od prosvjetiteljskog pojma “racionalne kritike postojećih institucija”, jer se onda ono “racionalno” nužno gubi. Kriticism će se, naravno, još očuvati, ali taj bi bio one vrste koju Habermas pripisuje Horkheimeru i Adornu: “oni su napustili svaki teorijski pristup koristeći ad hoc determinirane negacije. Praksa negacija je ono što ostaje od duha... neumorne teorije”<sup>5</sup>. Sve što će Habermas smatrati očuvanjem “teorijskog pristupa” sumnjičavi Lyotard će smatrati za “metanaraciju”. Sve što napušta takav jedan pristup Habermas će smatrati za više ili manje iracionalističko, jer se napuštaju pojmovi koji se upotrebljavaju za potvrdu raznolikih reformi koje označiše povijest demokratija Zapada od Prosvjetiteljstva, i koji se još uvijek upotrebljavaju u kritici društveno-ekonomskih institucija, kako slobodnog, tako i komunističkog svijeta. Napuštanje stajališta koje je, ako ne transcendentalno, barem “univerzalističko”, za Habermasa je izdaja društvenih nadanja koja su središnja za liberalističku politiku.

Na ovaj način uviđamo kako su francuski kritičari Habermasa spremni napustiti politiku liberalizma samo kako bi izbjegli

---

<sup>2</sup> Ibid., xxiv-xxv

<sup>3</sup> Ibid., 60.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, “The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading *Dialectic of Enlightenment*”, *New German Critique* 26 (1982.):28.

<sup>5</sup> Ibid., 29.

univerzalističku filozofiju, a Habermas se tako pokušava grčevito držati za univerzalističku filozofiju, uz sve njene probleme, u cilju podrške politici liberalizma. Ili, da iskažem ovu suprotnost na drugi način, francuski pisci koje Habermas kritizira žele napustiti suprotnost između “istinskog” i “pogrešnog konsenzusa” ili između “validnosti” i “moći” kako bi se izbjeglo metanarativno govorenje koje bi ekspliciralo “istinsko” ili “validno”. Ali, Habermas misli da, ako napustimo ideju “boljeg argumenta” kao nečeg suprotnog “argumentu koji ubjeđuje datu publiku u dato vrijeme”, tada ćemo imati samo “kontekstualno-ovisnu” vrstu društvene kritike. On misli da bi pad u takav kriticizam izdao “elemente uma kulturnog moderniteta koji su sadržani u ... buržujskim idealima”, tj. “unutarnju teorijsku dinamiku koja konstantno naprijed tjera nauke - samorefleksiju nauke također - *ne kao* kreaciju samo tehnički objašnjivog znanja”<sup>6</sup>.

Lytard bi na ovu opasku odgovorio tako što bi ustvrdio da Habermas pogrešno razumijeva karakter moderne nauke. Rasprava o “pragmatici nauke” u *The Postmodern Condition* cilja na “uništenje vjerovanja koje je još uvijek u temelju Habermasovog istraživanja, naime, da čovječanstvo kao kolektivni (univerzalni) subjekt traži zdravu emancipaciju kroz regularizaciju ‘pokreta’ dozvoljenih u svim jezičkim igrama, i da legitimitet bilo kojeg stava prebiva u svom doprinosu rečenoj emancipaciji”. Lyotard tvrdi kako je pokazao da je “konsenzus samo naročito stanje rasprave (u naukama), ne i njen kraj. Njen kraj je, suprotno tome, paralogija”<sup>7</sup>. Dio njegove argumentacije za ovu neobičnu tvrdnju izražava riječima da “postmoderna nauka - starajući se oko takvih stvari kao što su nemogućnost odlučivanja, granice precizne kontrole, sporovi koje karakteriziraju nepotpune informacije, ‘*fracta*’ katastrofe i pragmatički paradoksi - teoretizira

---

<sup>6</sup> Ibid., 18.

<sup>7</sup> Lyotard, *Postmodern Condition*, 65-66.

vlastitu evoluciju kao diskontinuitetnu, katastrofičnu, nepomirljivu i paradoksalnu”<sup>8</sup>.

Smatram da su takvi primjeri u stvarima savremenog naučnog interesovanja nedovoljni kako bi potkrijepili tvrdnju da “konsenzus nije kraj rasprave”. Lyotard raspravlja jednostrano, počev od savremene problematike različitih naučnih disciplina do tvrdnje da nauka na neki način otkriva da prije treba ciljati na permanentnu revoluciju nego na permutaciju između normaliteta i revolucije o kojoj je govorio Kuhn. Reći da “nauka cilja” na gomilanje paralogije na paralogiju, potpuno je isto kao reći da “politika cilja” na gomilanje revolucije na revoluciju. Nikakav pregled predmeta interesovanja savremene nauke ili savremene politike ne bi mogao pokazati ništa tome slično. Najviše što bi se moglo pokazati jeste činjenica da razgovor o ciljevima i jednog i drugog nije posebno koristan.

S druge strane, Lyotardov stav ima smisla u onom dijelu koji se podudara sa Mary Hesseovom kritikom Habermasovog diltajevskog prikaza razlika između prirodne nauke i hermeneutičkog istraživanja. Hesseova smatra da je “dovoljno pokazano (od strane onog što se zove ‘post-empiristička’ anglo-američka filozofija nauke) da je jezik teorijske nauke ireducibilno metaforički, onaj koji se ne može formalizirati, te da je logika nauke cirkularna interpretacija, reinterpretaacija i samokreacija podataka u terminima teorije, teorije u terminima podataka”<sup>9</sup>. Ovakav način razotkrivanja empirističke filozofije nauke sretno koincidira Lyotardovim stavovima. Nažalost, on to ne smatra nepriznavanjem lošeg prikaza nauke nego pokazateljem skorašnjih promjena u samoj prirodi nauke. On smatra da je nauka bila ono što je empirizam opisivao kao biće. Ovo mu pak dopušta da optuži Habermasa za nesavremenost.

---

<sup>8</sup> Ibid., 60.

<sup>9</sup> Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1980.) 173.

Ako neko ignorira ovaj pojam skorašnjih promjena u prirodi nauke (pojam koji Lyotard samo povremeno i u vidu anegdota opravdava), te se fokusira na Lyotardov kontrast između “znanja nauke” i “negacije”, onda će se on pretvoriti u prilično tradicionalistički pozitivistički kontrast između “primjene naučnog metoda” i “nenaučnog” političkog, religijskog ili zdravorazumskog diskursa. Stoga Lyotard kaže da je “naučni stav podređen pravilu da stav mora ispuniti dati sklop uslova da bi bio prihvaćen kao naučni”.<sup>10</sup> On ovom suprotstavlja “narativno znanje” kao nešto što “ne daje prioritet pitanju vlastitog legitimiteta, i što ... sebe potvrđuje u pragmatičnosti vlastitog toka bez rakursa ka argumentaciji i dokazima”. On “naučnika” smatra za onog koji svrstava narativno znanje pod “drugačiji mentalitet: divlji, primitivan, nerazvijen, nazadan, otuđen, sastavljen od mnijenja, običaja, autoriteta, predrasuda, neznanja i ideologije”.<sup>11</sup> Lyotard kao i Hesseova želi omekšati ovaj kontrast i braniti prava “narativnog znanja”. Posebno, on želi odgovoriti na svoje početno pitanje tvrdeći da čim se otarasimo *metanaracije*, legitimitet prebiva ondje gdje je uvijek i bio, u naracijama prvog reda:

Postoji, onda, neusporedivost između popularne narativne pragmatike, koja osigurava trenutni legitimitet i jezičke igre poznate kao upitnost legitimiteta ... Naracije ... određuju kriterij kompetencije i /ili ilustriraju način vlastite primjene. One time definiraju ono što ima pravo da bude rečeno i učinjeno u kulturi u pitanju, a pošto su same dio te kulture, imaju legitimitet u jednostavnoj činjenici da čine ono što čine<sup>12</sup>.

Ovaj navod sugerira da Lyotarda treba čitati otprilike ovako: problem sa Habermasom nije u tome što on osigurava metanaraciju emancipacije već u tome što on osjeća potrebu za legitimiranjem, to jest, što se ne zadovoljava time da pusti naracije koje drže našu

---

<sup>10</sup> Lyotard, *Postmodern Condition*, 8.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 23.

kulturu na okupu da rade svoj posao. On se češe tamo gdje ne svrbi. U ovakvom čitanju, Lyotardova kritika je u skladu sa Hesse–Feyerabend kritikom, kritikom empirijske filozofije nauke, osobito sa Feyerabendovim pokušajem da razumije naučni i politički diskurs kao kontinuirane. To bi također bilo u skladu sa kritikama mnogih slično nastrojenih Habermasovih kritičara u Americi kao što su Bernstein, Geuss i McCarthy. Ovi kritičari sumnjaju da studije o komunikacionoj kompetenciji mogu postići ono što nije uspjela transcendentalna filozofija, u smislu osiguranja “univerzalističkih” kriterija<sup>13</sup>. Oni također sumnjaju da je univerzalizam toliko značajan za potrebe liberalističke socijalne misli kao što to Habermas misli. Stoga Geuss, raspravljajući o tome da je pojam “idealne govorne situacije” točak koji nema ulogu u mehanizmu društvene kritike i predlažući da ponovo uvedemo poziciju “blisku Adornovom historicizmu” kaže:

Ako racionalna argumentacija može dovesti do zaključka da kritička teorija (definirana kao “samosvijest uspješnog procesa emancipacije i prosvjetiteljstva”) predstavlja najnapredniju poziciju svijesti koju možemo imati u našoj datoj historijskoj situaciji, čemu onda opsesija time da li je možemo ili ne možemo smatrati “istinitom”?<sup>14</sup>

Po svoj prilici, pod “racionalnom argumentacijom” Geuss ne misli “racionalno u odnosu spram nekog nadhistorijskog, univerzalističkog sklopa kriterija” već nešto kao “neobuzdano osim po onim načinima po kojim su svi diskursi bilo gdje neizbježno obuzdani – time što su vođeni pojmovima i prema praktici datog društva u datom vremenu”. On sumnja da trebamo neki teorijski pristup koji bi dospio iza tog vokabulara i konvencija, do nečeg “prirodnog” referencom na osnovu koje bi mogli biti kritizirani. Kao što Geuss reče, “noćna mora koja

---

<sup>13</sup> Vidi npr. Thomas McCarthy, “Rationality and Relativism: Habermas’s ‘Overcoming’ of Hermeneutics” u *Habermas: Critical Debates*, ur. John B. Thompson i David Held (London, 1982.).

<sup>14</sup> Raymond Geuss, *The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.) 94.

progoni frankfurtsku školu” nešto je poput Huxhleyevog *Brave New Worlda* u kojem su radnici stvarno zadovoljni, no stoga jer su onemogućeni u razvijanju određenih želja koje bi u “normalnom” toku stvari razvili, i koje ne mogu biti zadovoljene u okvirima trenutnog društvenog poretka.<sup>15</sup>

Da bi se uklonili navodnici oko riječi “normalnom”, mora se imati upravo ona vrsta metanaracije za koju Lyotard misli da je imati ne možemo. No, mi mislimo da nam takvo nešto treba upravo zbog toga što je odviše revnosna filozofija nauke stvorila neodrživi ideal ahistorijske legitimacije.

Slika društvenog progresa koju Geussova više historijska linija misli nudi je prije teorija Minervine sove, zakašnjele “samosvijesti” emancipacije nego što je uslov njenog proizvođenja. Ona se time povezuje sa tradicijom antiracionalizma Burkea i Oakeshotta, kao i sa Deweyevim pragmatizmom. Ona se odvađa od mišljenja da intelektualci mogu biti revolucionarna avangarda, mišljenja koje promiču čak i francuski pisci koji tvrde da su se oslobodili Marxove metanaracije. Prema ovom prikazu društvene mijene, ne postoji način na koji bi se građani *Brave New Worlda* (hrabrog novog svijeta - pr. prev.) oslobodili svog sretnog ropstva putem teorije, posebno pomoću studija komunikacijske kompetencije. Jer naracije koje idu za tim da osmisle šta je to “racionalno” pobrinut će se da ovakve studije proizvedu koncept neizopačene komunikacije koja će se podudarati sa željama koje trenutno imaju. Nema načina na koji bismo sebi mogli dokazati da i mi nismo spomenuta vrsta sretnih robova kao što ne možemo dokazati da naš život nije samo san. Tako gdje god Habermas hvali “buržijske ideale” aludirajući na “elemente uma” koji se u njima sadrže, bilo bi bolje kad bi hvalio ove neteoretske vrste narativnog diskursa koje tvore politički govor zapadnih demokratija. Bilo bi bolje biti iskreno etnocentričan.

---

<sup>15</sup> Ibid., 83.

Ako bi neko bio etnocentričan u ovom smislu, vidio bi da ono što Habermas zove “unutrašnjom teorijskom dinamikom koja stalno pokreće nauke ... s onu stranu tek tehnički upotrebljivog znanja” nije *teorijska* dinamika, već društvena praksa. Činjenica da je moderna nauka nešto više od inženjerstva nije rezultat neke ahistorijske teleologije - npr. evolucijski poriv ka korespondenciji sa stvarnošću, ili sa prirodom jezika - već samo posebno dobar primjer društvenih vrlina europske buržoazije, rastuće samopovjerenje društva posvećenog, (prema Blumenbergovoj frazi), “teorijskoj znatiželji”. Moderna nauka će izgledati kao nešto na što je nadošla određena grupa ljudskih bića, u istom onom smislu u kojem se za iste ljude može reći da su nadošli na protestantizam, parlamentarne vlade i poeziju romantizma. Ono što Habermas zove “naučnom samorefleksijom” tako se neće sastojati iz pokušaja “utemeljenja” prakse naučnika (npr. slobodna razmjena informacija, normalno rješavanje problema i proizvođenje revolucionarne paradigme) u nečem većem i širem, već je to prije pokušaj da se prikaže kako su ove djelatnosti povezane ili suprotne drugim djelatnostima u okviru iste grupe ili drugih grupa. Kada ovakvi pokušaji dobiju kritičku funkciju, zauzet će formu onog što Habermas zove “ad hoc determinirajuće negacije”.

Habermas misli da ne trebamo biti ograničeni, kao što su bili Horkheimer i Adorno, takvim društveno-historijskim oblicima kritike. On smatra da su Horkheimer, Adorno, Heidegger i Foucault samo radili na novim verzijama “kraja filozofije”, bez obzira pod kojim se imenom ona (filozofija) sada pojavljuje - da li kao fundamentalna ontologija, kao kritika, kao negativna dijalektika ili genealogija - ovi su pseudonimi van svake sumnje maske pod kojim tradicionalan (tj. Hegelov) oblik filozofije leži skriven; veo filozofskih koncepata služi kao ogrtač za oskudno sakrivan kraj filozofije.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, prev. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.) 53.

Habermasov stav o takvim konceptima “kraja filozofije” ponuđen je kao dio šire historije filozofije od Kanta. On smatra da je Kant u pravu kada dijeli visoku kulturu na nauku, moral i umjetnost, kao što je u pravu i Hegel kad prihvaća ovu podjelu kao “standardnu (*massgeblich*) interpretaciju moderne”<sup>17</sup>. On smatra da se “ponos svojstven kulturnom modernizmu sastoji u onom što Max Weber naziva tvrdoglavom diferencijacijom vrijednosnih sfera”.<sup>18</sup> On također misli da je Hegel bio u pravu vjerujući da “Kant ne smatra... formalne podjele unutar kulture... pogubnim. Odatle on ignorira potrebu za unifikacijom koja proističe sa podjelama evociranim principom subjektiviteta”.<sup>19</sup> On to uzima ozbiljno kao što je Hegel ozbiljnim smatrao pitanje: “Kako može unutrašnja idealna forma biti konstruirana iz duha moderniteta, koja niti oponaša historijske forme moderniteta, niti im je nametnuta izvana?”<sup>20</sup>

Sa historicističkog gledišta koje dijelim sa Geussom, ne postoji razlog za traganje za unutrašnjim idealom koji izbjegava “samo oponašanje historijskih formi moderniteta”. Sve čemu se društvena misao može nadati je međusobno odigravanje raznih historijskih formi moderne na način na koji npr. Blumenberg igra “samo-afirmaciju” protiv “samo-utemeljenja”.<sup>21</sup> No, zbog toga što se Habermas slaže sa Hegelom oko toga da ne postoji “potreba za unifikacijom” kako bi se “regenerirala unificirajuća moć religije u mediju razuma”<sup>22</sup>, on se želi vratiti Hegelu i početi iznova. On smatra da u cilju izbjegavanja otrežnjenja “filozofijom subjektiviteta” koje je proizvelo Nietzschea i dvije linije postničeanske misli od kojih on jednu cijeni, dok mu

---

<sup>17</sup> Ibid., 19.

<sup>18</sup> Habermas, “Entwinement”, 18.

<sup>19</sup> Habermas, *Philosophical Discourse*, 19.

<sup>20</sup> Ibid., 20.

<sup>21</sup> Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, prev. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.) 184.

<sup>22</sup> Habermas, *Philosophical Discourse*, 20.

druga nije simpatična (prvu koja vodi Foucaultu, a drugu prema Heideggeru), moramo se vratiti na ono mjesto gdje je mladi Hegel učinio pogrešno skretanje.<sup>23</sup> Bilo je to mjesto na kojem je još uvijek imao “opciju ekspliciranja etičkog totaliteta kao komunikativnog uma otjelovljenog u intersubjektivnim životnim kontekstima”.<sup>24</sup> Habermas smatra da je pomanjkanje racionalnosti kao *društvenog* to što je nedostajalo u “filozofiji subjekta” čije je stariji Hegel oličenje (čemu, njegovo je uvjerenje, nikada nisu stvarno izmakli ni mislioci “kraja filozofije”).

No, dok Habermas misli da je kulturološka potreba koju je “filozofija subjekta” zadovoljavala bila i da jest realna te da, možda, može biti ispunjena njegovim vlastitim fokusom na “komunikativnu zajednicu”, ja uporno insistiram da je riječ o vještačkom problemu koji je nastao usljed preozbiljnog shvaćanja Kanta. Prema ovom shvaćanju, pogrešno skretanje učinjeno je prihvaćanjem Kantove podjele između nauke, morala i umjetnosti kao nečeg što je *donnee*, što je *die massgebliche Selbstausslegung der Moderne*. Jednom kada se ta podjela shvati ozbiljno, *Selbstvergewisserung der Moderne*, što su Hegel i Habermas smatrali “fundamentalnim filozofskim problemom”, uistinu će se smatrati problemom najveće hitnosti. Čim jednom filozofi progutaju Kantovu “tvrdoglavu diferencijaciju”, ostaju osuđeni na beskrajne serije redukcionističkih i antiredukcionističkih poteza. Redukcionisti će pokušati sve načiniti naučnim ili političkim (Lenjin) ili estetičkim (Baudelaire, Nietzsche). Antiredukcionisti će pokazati ono što takvi pokušaji izostavljaju. Biti filozof “moderne” vrste jeste upravo biti nevoljan bilo dopustiti jednostavnu nekompetitivnu koegzistenciju ovih sfera, bilo reducirati ostale dvije na preostalu jednu. Moderna filozofija sastoji se u vječitom ponovnom svrstavanju tih sfera, njihovom zgušnjavanju i nasilnom dijeljenju. No nije jasno da

---

<sup>23</sup> Ibid., 30.

<sup>24</sup> Ibid., 40.

li su ovi napori modernome dobu donijeli mnogo dobra (ili, po tom pitanju, štete).

Habermas misli da stariji Hegel “isuviše dobro rješava problem samouvjeravanja moderne” jer filozofija apsolutnog duha “otklanja svu važnost iz vlastitog doba ... oduzimajući mu njegovo pozivanje na samokritiku”.<sup>25</sup> On popularnost mišljenja “kraja filozofije” smatra pretjeranom reakcijom na ovaj pretjerani uspjeh. No sigurno je da dio motivacije za ovu misao predstavlja uvjerenje da se i Hegel počesao tamo gdje zaista nije svrbilo. Dok Habermas misli da je uz Hegelov vlastiti pretjerani uspjeh filozofija postala, kako je to Hegel nazivao, “izoliranim utočištem” čiji ministri “sačinjavaju jedan izoliran svećenički red ... koji nije zabrinut za to kako jest sa svijetom” sasvim je moguće gledati na ovaj razvoj kao na Kantovu pogrešku, ako ičiju, te, preciznije, grešku njegove “trosferne” slike kulture. Prema ovom posljednjem shvaćanju, Kantov pokušaj da u znanju odbije prostor za vjeru (domišljajući da “transcendentalni subjektivitet” služi kao pokretač za kopernikansku revoluciju) bio je isprovociran nepotrebnom brigom o duhovnom značaju ili beznačajnosti moderne nauke. Kao Habermas, Kant misli da moderna nauka ima “teorijsku dinamiku”, onu koja se može identificirati sa (barem dijelom) “prirodom racionaliteta”. Obojica smatraju da se izoliranjem i izlaganjem ove dinamike, no i razlikovanjem od ostalih dinamika (npr. “praktičnog uma” ili “interesa emancipacije”) mogu očuvati rezultati nauke bez raščaravanja svijeta. Kant je sugerirao da ne trebamo dopustiti da nam naše znanje o svijetu *qua* materiji u pokretu prepriječi put našem moralnom osjećaju. Isto su sugerirali i Hume i Reid, no za razliku od ovih pragmatičnih Škota, Kant je smatrao da ovu tvrdnju mora potkrijepiti pričom koja bi diferencirala i “smjestila” tri velike sfere po kojima kultura mora biti podijeljena. Sa stanovišta Humea i Reida (koji se inače međusobno ne slažu oko mnogo toga) takva metanarativnost nije potrebna. Ono

---

<sup>25</sup> Ibid., 42.

što je potrebno jeste neka vrsta intelektualne analogije za građansku vrlinu - tolerancije, ironije i volje za dopuštanje sferama kulture da se razvijaju bez prevelike zabrinutosti za njihovo "zajedničko tlo", njihovo ujedinjenje, "intrisične ideale" koje sugeriraju ili kakvu sliku čovjeka one "pretpostavljaju".

Ukratko, pričajući priču o Kantu kao začetniku moderne filozofije (i ističući razliku između moderne i predmoderne filozofije), moglo bi se doći do toga da vrsta gorljivog pisanja o kraju filozofije koju Habermas ne odobrava izgleda i manje plauzibilna i manje interesantna. Što veže Habermasa za francuske mislioce koje ovaj kritizira, a veže ih ubjeđenje da je priča moderne filozofije (kao niza sukcesivnih reakcija na Kantove pogubnosti) važan dio priče o pokušajima samoosiguravanja demokratskih društava. No može se desiti i da veći dio potonje priče bude ispričan kao historija reformske politike, bez mnogo reference prema vrstama teorijske pozadine koju su obezbijedili filozofi za takvu politiku. To su, nakon svega, stvari poput formiranja trgovinskih sindikata, meritokratizacije obrazovanja, ekspanzija koncesija i jeftinih novina koji su uglavnom figurirali u voljnosti da kažu prije "mi" nego "oni" kada govore o svojim zemljama. Ova vrsta voljnosti progresivno je činila da religija bude sve manje važna u samopredodžbi građanstva. Naš osjećaj za odnos prema moći izvan zajednice postaje manje važan kako postajemo sposobniji o sebi misliti kao o dijelu tijela javnog mnijenja, dijelu koji je sposoban uticati na javnu sudbinu. Ova sposobnost se suštinski povećala putem raznih "progresivnih" promjena koje sam nabrojao.

Naravno, Weber je bio u pravu tvrdeći da su neke od ovih promjena također vodile u suprotnom pravcu (izoštavanje našeg osjećaja da nas "oni" kontroliraju). No, Habermas je tako preokupiran "otuđujućim" efektima takvih promjena da sebi dopušta da bude odvučen od pratećeg povećanja osjećaja naroda o sebi kao o slobodnim građanima slobodnih zemalja. Tipična njemačka priča o samosvijesti modernog doba (onog koje ide od Hegela preko Marxa, Webera i Nietzschea)

fokusira se na ličnosti koje su bile preokupirane svijetom koji smo izgubili sa gubitkom religije naših predaka. No, ova priča bi mogla biti i previše pesimistična, također i isključivo njemačka. Ako je tako, tada bi nas priča o historiji modernog mišljenja koja je Kanta i Hegela uzimala manje za ozbiljno a naprimjer, relativno neteorijske socijaliste mnogo ozbiljnije, mogla dovesti do mišljenja “kraja filozofije” koje bi izbjeglo Habermasovo oštro kritiziranje Deleuzea i Foucaulta. Jer ovi francuski pisci ponovo otkupljuju ono iz tipične njemačke priče čime se u stvari sa Habermasom slažu u njegovoj pretpostavci da je priča o ponovnom svrstavanju, asimilaciji i ekspanziji tri “vrijednosne sfere” bitna za priču o *Selbstvergewisserung* modernog društva, a ne samo modernih intelektualaca.

U cilju interpretacije ovog problema tri sfere kao problema sve više “izoliranog rada svećenika” morao bi se “princip moderne” sagledati kao nešto drugo nego što je famozni “subjektivitet” koji su postkantovski historičari filozofije, gorljivi u želji za povezivanjem Kanta sa Descartesom, smatrali za nit vodilju. Umjesto toga, Descartesova uloga “osnivača moderne filozofije”, može se pripisati njegovom razvijanju onog što sam ranije nazvao “isuviše revnom filozofijom nauke” - vrsta filozofije nauke koja je u galilejevskoj mehanici, analitičkoj geometriji, matematičkoj optici i tome sličnom pridavala veću duhovnu vrijednost od one koja je stvarno u pitanju. Smatrajući naše bavljenje takvom naukom za oznaku nečeg dubokog i suštinskog po ljudsku prirodu, za nešto gdje dospijevamo bliže našem pravom sopstvu, Descartes je očuvao upravo one teme u drevnoj misli koje je Bacon pokušao odstraniti. Očuvanje platonske ideje da je najprepoznatljivija ljudska moć sposobnost manipuliranja “jasnim i razgovijetnim idejama”, a ne ostvarivanje društvene saradnje, Descartesov je najvažniji i najnesretniji doprinos onom što mislimo pod “modernom filozofijom”. Da je Bacon - prorok samopotvrde nasuprot samoutemeljenju - bio shvaćen ozbiljnije, možda ne bismo bili pogađani artiljerijom “velikih modernih filozofa” koji su “subjektivitet” uzimali za svoju

temu. Bili bismo, kako to J. B. Schneewind postavlja, manje skloni pretpostavljati da je epistemologija (tj. refleksija o prirodi i statusu prirodne nauke) bila “nezavisna varijabla” filozofskog mišljenja, dok su društvena filozofija i filozofija morala “zavisna varijabla”. Tako bismo mogli ono što Blumenberg zove “samopotvrdom” - voljnost za centriranjem naših nada u budućnost rase, na nepredvidivi uspjeh naših potomaka – smatrati za “princip moderne”. Takav princip bi nas naveo da o modernom dobu mislimo kao o definiranim sukcesivnim pokušajima odbacivanja one vrste ahistorijske strukture pokazane na primjeru Kantove podjele kulture na tri “vrijednosne sfere”.

Prema ovom shvaćanju, tačka za koju sam tvrdio da je zajednička Lyotardu, Feyerabendu i Hesseovoj - tačka koja govori o tome da ne postoje interesantne epistemološke razlike između ciljeva i procedure naučnika i onih u političara - apsolutno je fundamentalna. Oporavak bejkonovskog, nekartezijanskog stava prema nauci dozvolio bi nam da se prođemo ideje “unutarnje teorijske dinamike” u nauci, dinamike koja bi značila nešto više od onog “sve ide što funkcionira”, duha koji ujedinjuje Bacona i Feyerabenda. To bi slomilo suprotstavljenost između onog što Habermas zove “samo tehnički isplativim znanjem” i “emancipacijom” shvaćanjem obojeg manifestacijama onog što Blumenberg zove “teoretskom znatiželjom”. To bi nas oslobodilo preokupacije tobožnjim tenzijama tri “vrijednosne sfere” koje su razlikovali Kant i Weber, kao i tri vrste “interesa” koje je razlučio Habermas.

Za sada ne mogu više učiniti do pozdraviti te različite ružičaste vidike koji se pojavljuju čim se sugerira da je djelovanje preko “principa subjektiviteta” (bez druge strane) bilo tek sporedni posao, nešto čemu se izolirani svećenički red posvetio tokom nekoliko stotina godina, nešto što je bilo od velike važnosti za uspjeh ili padove europskih zemalja u ostvarivanju nada koje su formulirane prosvjetiteljstvom. Tako ću zaključiti što ću u stranu ostaviti jedno pitanje u kojem je

Lyotard nasuprot Habermasu imao pravo, te okrenuti se ka ovim pitanjima u kojima, kako mi izgleda, Habermas ima pravo.

Oštrica Habermasove kritike mislilaca poput Foucaulta, Deleuzea i Lyotarda sastoji se u tom da nam ovi ne nude “teorijskog” razloga za odabir jednog nasuprot drugom društvenom pravcu. Oni oduzimaju onu dinamiku na koju se liberalna društvena misao (predstavljena u jednom Rawlsu u Americi ili u Habermasu u Njemačkoj) tradicionalno oslanjala u smislu potrebe da se bude u dodiru sa stvarnošću koja je zamračena “ideologijom” no, osvjetljena “teorijom”. Habermas o Foucaultovom poznijem radu kaže da je zamijenio model represivnosti i emancipacije koji su razvili Marx i Freud pluralizmom formacija diskursa moći. Ove formacije se presijecaju i nastavljaju jedna na drugu te mogu biti razlikovane prema svom stilu i intenzitetu. Međutim, one ne mogu biti prosuđivane prema pojmovima validnosti, što je bilo moguće u slučajevima represije i emancipacije svijesti nasuprot nesvjesnim konfliktnim rezolucijama.<sup>26</sup>

Ova deskripcija je, mislim, potpuno tačna, kao i njegova opaska da “šok” koji proizvode Foucaultove knjige “nije uzrokovan bljeskom *uvida* konfuzije koja prijeti identitetu” već, umjesto toga, “afirmiranom dediferencijacijom i afirmiranim kolapsom onih kategorija koje su jedine u stanju prikazati kategorijalne greške od egzistencijalnog značaja”. Foucault se pretvara da piše sa pozicije udaljene svjetlosnim godinama od problema savremenog društva. Njegovi vlastiti napori usmjereni ka društvenoj reformi (npr. zatvori) izgleda da nemaju povezanosti sa prikazivanjem načina na koji je “humani” pristup kaznenoj reformi povezan sa potrebama moderne države. Ne treba nam više od jednog razroknog pogleda unutarnjeg oka pa da Foucaulta čitamo prije kao nekog stoika, nepristrasnog promatrača trenutnog društvenog poretka nego kao za njega zabrinutog kritičara. Zbog toga što retorika emancipacije - pojava vrste istine koja više *nije* proizvodnja moći - nije

---

<sup>26</sup> Habermas, “Entwinement”, 29.

prisutna u njegovom radu, njemu se vrlo lako može pripisati da ponovo izmišlja američku - "funkcionalističku" sociologiju. Izuzetna *suhoća* Foucaultovog rada pandan je suhoći koju Iris Murdoch prigovara pisanju britanskih analitičkih filozofa.<sup>27</sup> To je suhoća proizvedena nedostatkom identifikacije s društvenim kontekstom bilo koje vrste komunikacije. Foucault je jednom rekao kako bi želio pisati "kao da nema lica". On sebi zabranjuje ton liberalne vrste mislioca koji svojim sugrađanima kaže - "*Mi* znamo da mora postojati bolji način da se urade stvari od ovog; potražimo ga zajedno". Nema nikakvog "mi" u Foucaultovim spisima, niti u onima njegovih brojnih francuskih savremenika.

Upravo ova udaljenost nas podsjeća na konzervativca koji posipa hladnu vodu po reformističkim nadanjima, koji se pretvara da na probleme svojih sugrađana gleda okom budućeg povjesničara. Pišući "historiju sadašnjice", umjesto da sugerira kako bi naša djeca naseljavala bolji svijet u budućnosti, on napušta ne samo pojam jedinstvene ljudske prirode i pojam "subjekta" nego i naš neteoretski osjećaj društvene solidarnosti. Kao da su mislioci poput Foucaulta i Lyotarda bili toliko uplašeni kako ne bi bili uhvaćeni u još jednu metanaraciju o velikom imetku "subjekta" da se mogu natjerati da izuste "mi" toliko dovoljno za identificiranje sa kulturom generacije kojoj pripadaju. Lyotardovo omalovažavanje "filozofije subjektiviteta" takvo je da ga tjera na apstiniranje od bilo čega što miriše na "metanaraciju emancipacije" koju Habermas dijeli sa Blumenbergom i Baconom. Habermasova socijalizacija subjektiviteta, njegova filozofija konsenzusa, Lyotardu izgleda tek samo još jednom besmislenom varijacijom na temu koja se prečesto slušala.

No, iako je isključenje "filozofije" iz društvene reforme - isključenje što su prethodno izveli analitički filozofi koji su bili "emotivisti" u

---

<sup>27</sup> Vidi Iris Murdoch, "Against Dryness" reprint (iz *Encounter*, 1961.) u *Revisions*, ur. Stanley Hauerwas i Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1983.).

metaetici, dok su istovremeno, u politici bili žestoki pobornici - jedan način izražavanja ogorčenja nad filozofskom tradicijom, nije i jedini. Drugi bi bio prije minimizirati važnost tradicije nego gledati na nju kao nešto što hitno mora biti preboljeno, demaskirano, genealogizirano. Pretpostavimo, kako sam prije sugerirao, da je pogrešan okret prije učinjen sa Kantom, ili još bolje, sa Descartesom nego što je učinjen (kako to Habermas misli) sa mladim Hegelom ili mladim Marxom. Tada bi se moglo na kanonički slijed filozofa od Descartesa do Neitzschea gledati kao na odvratanje od historije konkretnog društvenog angažmana koje je savremenu sjevernoatlantsku kulturu načinilo onakvom kakva je sada, sa svom slavom i opasnostima. Mogao bi se pokušati stvoriti novi kanon - onaj u kojem je oznaka "veliki filozof" značila svijest o novim društvenim, religijskim i institucionalnim mogućnostima, suprotno razvoju nekog novog dijalektičkog obrata u metafizici ili epistemologiji. Bio bi to način na koji bismo ukinuli razlike između Habermasa i Lyotarda, način za postizanje istih stvari na dva načina. Mogli bismo se složiti sa Lyotardom da nam više ne trebaju metanaracije, ali i sa Habermasom da nam je potrebno manje suhoće. Mogli bismo se složiti sa Lyotardom da su izučavanja komunikacijske kompetencije transhistorijskog subjekta od slabe koristi za pojačavanje osjećaja identifikacije sa našom zajednicom uz insistiranje na važnosti tog osjećaja.

Ako bismo imali takav deteoretiziran osjećaj za zajednicu, mogli bismo prihvatiti tvrdnju da je vrednovanje "neiskrivljene komunikacije" od bitne važnosti za liberalnu politiku bez potrebe za pojačanjem u teoriji komunikacijske kompetencije. Pažnja bi se namjesto toga usmjerila na neke konkretne primjere onog šta trenutno iskrivljuje našu komunikaciju - npr. na vrstu "šoka" koji imamo kad, čitajući Foucaulta, shvatimo da je žargon koji smo razvili mi, liberalni intelektualci, dopao u ruke birokrata. Detaljne historijske naracije one vrste koju nam Foucault nudi zauzele bi mjesto filozofskih metanaracija. Te naracije ne bi demaskirale nešto stvoreno putem moći, a što se zove

“ideologijom” u ime nečeg što nije stvoreno putem moći i što se zove “validnost” ili “emancipacija”. One bi samo objasnile ko trenutno dobija i koristi moć i za koje svrhe i onda (za razliku od Foucaulta) sugerirale kako tu moć mogu zadobiti neki drugi ljudi i kako je mogu koristiti za neke druge svrhe. Konačan stav ne bi bilo ni skeptično i zastrašujuće ostvarenje neodvojivosti istine i moći niti Neitzscheovo *shadenfreude*, već prije priznanje da je to bio samo pogrešan nabačaj koji nam je dao Descartes (i tome shodno previsoko vrednovanje naučne teorije koje, u Kanta, proizvodi filozofiju subjektiviteta koje nas je navelo da mislimo da istina i moć *jesu* odvojivi). Tako bismo mogli Baconovu maksimu da je “znanje moć” misliti sa dvostrukom ozbiljnošću. Mogli bismo također biti navedeni da prihvatimo ozbiljno Deweyevu sugestiju da je put ka ponovnom začaranju svijeta vraćanje onog šta je religija dala našim pradjedovima kao pridržavanje onog konkretnog. Mnogo od onog što sam govorio moj je pokušaj da slijedim navedeni Deweyev odlomak:

Danas smo u idealnim stvarima slabi jer je inteligencija razvedena od aspiracije ... Kada filozofija bude sarađivala sa snagom događaja i bude jasno i koherentno osmislila ono što predstavljaju detalji svakodnevnog života, nauka i emocije će se izukrštati, praksa i imaginacija će se obgrliti. Poezija i religiozni osjećaj biti će neusiljeni cvjetovi života.<sup>28</sup>

Mogu zaključiti svoj pokušaj presijecanja razlike između Lyotarda i Habermasa s tvrdnjom da ovaj djuijevski pokušaj da konkretna briga za dnevne probleme jedne zajednice - društveno inženjerstvo - bude zamjena za tradicionalnu religiju, kako mi izgleda, otjelovljuje Lyotardovu postmodernističku “skeptičnost spram metanaracija” istovremeno opraštajući se sa pretpostavkom da intelektualac ima misiju da bude avangarda, da izbjegava pravila, praksu i institucije koje je naslijedio, u ime nečeg što bi omogućilo “autentični kriticizam”. Nažalost, Lyo-

---

<sup>28</sup> John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1957.), 164.

tard zadržava jednu od najsmješnijih ideja ljevice - da je izbjegavanje takvih institucija automatski dobra stvar, jer osigurava da nas sile zla koje su "kooptirale" ove institucije neće "iskoristiti". Ljevičarstvo ove vrste nužno devalvira konsenzus i komunikaciju, jer sve dok je intelektualka sposobna obraćati se ljudima van avangarde ona se "kompromitira". Lyotard slavi "uzvišeno" i tvrdi da Habermasova nada da umjetnosti mogu poslužiti "za istraživanje žive historijske situacije" i "premoštavati praznine između kognitivnog, etičkog i političkog diskursa"<sup>29</sup> pokazuje da Habermas ima samo "estetiku lijepog".<sup>30</sup> Prema onom što ja sugeriram, potrebno je pokušaj potrage za uzvišenim shvaćati (Lyotardovim riječima), taj pokušaj da se "predstavi činjenica da postoji nepredstavljivo", kao jedan od ljepših neusiljenih plavih cvjetova buržoaske kulture. No, ova potraga je bolno irelevantna za pokušaj postizanja komunikativnog konsenzusa koji je vitalna sila što vodi tu kulturu.

Općenitije, na intelektualno *qua* intelektualno trebamo gledati kao na posjedovanje posebne, idiosinkratičke potrebe - potrebe za neizrecivim, uzvišenim, potrebe da se ide izvan granica, potrebe da se koriste riječi koje nisu dio bilo čije jezičke igre, bilo koje društvene institucije. No, ne trebamo smatrati da intelektualka po ispunjenju ove potrebe služi nekoj *društvenoj* svrsi. Društvenoj svrsi se služi, upravo kako to Habermas veli, prije iznalaženjem divnih načina za harmoniziranje interesa nego uzvišenih načina za odjeljenje jednog spram interesa drugih. Pokušaj ljevičarskih intelektualaca da se pretvaraju da avangarda stoji na usluzi potlačenima na ovoj zemlji oslobađajući se od samo lijepog, beznadežan je pokušaj prema koincidiranju potreba intelektualke i potreba njene zajednice. Takav pokušaj seže unatrag do romantičkog perioda kad je potreba da se misli nemišljivo, da se dokuči bezuslovno, da se sam plovi stranim morima misli, bila pomiješana sa

---

<sup>29</sup> Lyotard, *Postmodern Condition*, 72.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 79.

entuzijazmom francuske revolucije. Treba praviti razliku između ova dva, podjednako pohvalna motiva.

Ako ih budemo razlikovali, tad ćemo svaki od njih vidjeti kao različit motiv za onu istu vrstu mišljenja “kraja filozofije” koju osuđuje Habermas. Žudnja za uzvišenim čini nas takvima da želimo filozofijsku tradiciju dovesti do kraja jer nas ona tjera da se želimo osloboditi riječi plemena. Dati ovim riječima čišći smisao nije dovoljno. Svih njih se moramo odreći jer su one kontaminirane potrebama nepriznate zajednice. Takva ničeanska linija misli vodi nas ka vrsti avangardne filozofije koju poštiva Lyotard u Deleuzea. Žudnja za komunikacijom, harmonijom, razmjenom, konverzacijom, društvenom solidarnošću i “samo” lijepim, želi dovesti filozofsku tradiciju do kraja jer pothvate na osiguranju metanaracija, čak i metanaracija emancipacije, shvaća za beskorisno odvlačenje pažnje od onog što Dewey naziva “značenjem detalja svakodnevnog života”. Dok prva vrsta mišljenja “kraja filozofije” filozofsku tradiciju shvaća kao jednu izuzetno važnu pogrešku, druga vrsta je shvaća kao jedan nevažan diskurs. Oni koji žele uzvišenost ciljaju na postmodernističku formu intelektualnog života. Oni koji žele lijepe društvene harmonije žele postmodernističku formu društvenog života u kojoj se društvo kao cjelina potvrđuje a da se i ne trudi oko svog utemeljenja.

**S engleskog preveo: Asim Mujkić**