

Habermas in estetska ideologija

Martin Jay

Če smo »mi« - kot pogosto poudarjajo kritiki Habermasovega domnevnega »transcendentalnega narcizizma«¹ - nujno vmeščeni v posamezne kontekste in nam tako manjka univerzalni »pogled božjega očesa«, potem je izredno nujno, da tako natančno, kot je le mogoče, določimo »naše« mesto v svetu. Toda brž ko »mi« to poskusimo, vznikne neizogiben paradoks. Čudna usoda modernih zahodnjaških ljudi (kolikor seveda je to ta »mi«, za katerega gre) je, da je v našem specifičnem kulturnem kontekstu merilo ravno dajanje splošnih trditev o resnici, razumu, človekovem stanju itn. Najsibo to dobro ali slabo, nikakor se ne moremo povsem otresti navade, da bi poskušali videti onkraj našega ozkega obzorja. Tako so tudi zahodnjaški zagovorniki kulturnega relativizma zapisani univerzalističnemu kedu: vse kulture so kontekstualno specifične in nimajo nič skupnega, na čemer bi temeljile.

Na to očitno dilemo je možnih nekaj odgovorov. Prvič, surovo lahko uzakonimo transcendentalne univerzalne pretenzije naše tradicije in poskušamo potlačiti spoznanje, da so zgodovinsko naključne. Pokojni Leo Strauss in njegovi privrženci so zgled za takšen pristop. Zanje ideje niso v pomembnem odnosu niti do svojega okvira nastanka niti do okvira recepcije; historicizem je sovražnik resnice. Drugič, opustimo lahko, obžalujoč ali ne, vse splošne trditve in jih povsem omejimo na izraze kontekstov, ki jih definirajo. Vodilni sodobni zagovornik te strategije je Stanley Fish. Zagovarja vsedoločujočo moč »interpretativnih skupnosti«. Njegovi skrajni kontekstualizem omeji vse interpretacijske norme na prakse takih skupnosti, in to ne glede na to, kako so te konstituirane. Ali pa lahko, tretjič, ostanemo v mejah napetosti »moderne« dileme in jo sprejmemo za svojo. Raje kot da bi se umaknili v čisti transcendentalizem ali pa v nič manj čisti imanentizem, si lahko prizadevamo za še vedno emancipatorične možnosti notranje sprte modernosti.

Navkljub poenostavljeni razlagi Habermasa, kakršno pogosto rišejo njegovi kritiki, se je odločil slediti ravno tej tretji možnosti. Raje kot da bi iskal ugodno izhodiščno točko povsem zunaj našega lastnega dvoumnega diskurza, ostaja trmasto v njem, branec »nedovršeni projekt modernosti«,² in to delno zato, ker obeta, da se ne bo nikdar

Objavljeno besedilo je prevod predavanja, ki ga je imel profesor Martin Jay s Kalifornijske univerze v Berkeleyju na povabilo Filozofskega inštituta v Ljubljani 21. marca 1989.

1. Izraz, ki ga je skoval Michel Foucault v *Arheologiji vedenja*, je prvič uporabil, da bi z njim označil Habermasovo pozicijo, David Couzens Hoy v "Taking History Seriously: Foucault, Gadamer, Habermas", *Union Quarterly Review*, 34, 2 (zima 1979).
2. To je nemški naslov pogosto obravnavanega spisa, ki je izšel v angleščini kot "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, 22 (zima 1981).

»dokončal«, niti v povsem transcendentalni niti v povsem imanentni smeri. Njegovo na široko obravnavano obrambo razsvetljenstva lahko tako bolj razumemo kot poziv k ohranjanju njegovih dialektičnih napetosti kot pa k njihovemu preseganju v povsem razsvetljenski obliki življenja. Habermas v svojem zadnjem velikem naporu, da bi razjasnil zastavke tega boja, v *Filozofskem diskurzu moderne*,³ svari pred prepričanjem, da se lahko postavimo v »post« pozicijo onkraj moderne dobe: »Mislim, da ne moremo niti na metodološki osnovi, pod trdim pogledom fiktivne etnologije, distancirati zahodnega racionalizma v predmet nevtralne kontemplacije in enostavno skočiti iz diskurza modernosti. Zato bom raje sledil bolj trivialni poti, namreč, prevzel bom navadno stališče sodelujočega, ki v grobih potezah obnavlja potek debate...«⁴

Stališča Jürgena Habermasa so, kot lahko potrdi vsak, ki se je nekaj časa ukvarjal z njegovim zajetnim opusom, vse prej kot vsakdanja. Njegov »filozofski diskurz moderne«, ki ga tako pikro rekonstruira, tudi ni nikakršna enodimenzionalna poenostavitev. V resnici je tako zelo zapleten, da bi bilo ustrežneje, če bi pisal o »diskurzih moderne«. Kajti namesto da bi omejil zgodbo, ki jo pripoveduje, na eno samo pripovedno vrsto, preplete skupaj več podrejenih pripovedi, in to s precejšnjim dramatičnim učinkom. Čeprav je rezultat tako velika pripoved, da je deležen srda t.i. postmodernistov, ki so prepričani, da je minil čas takih totalizirajočih zgodb, ostaja njen konec odprt in brez sklepa. *Filozofski diskurz moderne* moramo tako brati prej kot del potekajoče teoretske polemike kot pa kot suveren pogled nazaj na zgodbo, ki se je končala. To je delo, katerega namen je nič manj kot določiti sedanje pogoje naše kulturne situacije in odvzeti nadzor tistim, ki so jo definirali kot postmoderno. Tako po obliki kot vsebini skuša ponuditi neizpodbiten dokaz, da moderni projekt še nikakor ni izčrpan.

Habermasov namen v tem delu je dopolniti rekonstrukcijo družbenega razvoja modernosti, ki jo je poskušal opraviti drugje, še posebej v svoji obsežni *Teoriji komunikativnega delovanja*,⁵ s primerljivo analizo njenega diskurzivnega nasprotka. Habermas prične svojo zgodbo, opirajoč se na spoznanja Reinharda Kosellecka in Hansa Blumenberga o spremenjeni časovni zavesti, ki je nastala v osemnajstem stoletju. Ker je moderna doba spoznala, da ji za mero ne more rabiti objokovana preteklost, ker je dojela, da je novost prihodnosti že postala izkustvo sedanjosti, je pričela izredno spoštovati samo sebe in je našla svojo legitimnost, svojo normativnost le v sami sebi. Tako samoutemeljevanje se je pokazalo za zelo osvobajajoče, a tudi prav nič manj skrb zbujajoče. Kajti občutek subjektivne svobode od zunanjih omejitev je spremljala močna potreba po samogotovosti, potem ko ljudje niso mogli več meniti, da je smiselna kulturna celota preprosto dana.

Po Habermasu je bil Hegel tisti, ki je prvi zaznal moč te potrebe in ki je skušal uporabiti filozofijo, da bi se ji odzval. Drugače kot Kant, ki se je zadovoljil z

3. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Prev. Frederick Lawrence), Cambridge, Mass. 1987. (*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M 1985).

4. *Ibid.*, str. 59.

5. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikative Handelns*, Frankfurt a/M 1981 (2 zv.).

diferenciacijo modernega življenja v razmeroma samostojne sfere spoznanja, morale in umetnosti, je Hegel skušal preseči to, kar je dojemal kot razcepljenost ali razdvojenost (*Entzweungen*) v smiselni celoti. Vendar pa se je Hegel paradokсно odločil, da bo zdravil bolezen moderne s pomočjo njenega domnevnega vzroka: z ravnokar formiranim načelom subjektivnosti. »Roka, ki zada rano,« kot pravi njegova slavna trditev, »je tudi roka, ki jo ozdravi.«⁶ Po Heglu je subjekt lahko tako funkcioniral zato, ker je vseboval več vtisnjenih pomenov, ki jih Habermas povzame kot individualizem, pravico do kritike, avtonomijo dejanja in samo idealistično filozofijo. Zadnji je pomenil, da je filozofija spekulativna in reflektivna, da je ogledalo, v katerem se jaz lahko prepozna v drugosti. Identiteta razcepljene totalnosti bo zagotovljena s ponovnim privzemom odtujene subjektivnosti.

Dominanten diskurz moderne tako privilegira subjektivnost, in to tako kot vzrok svojih slabosti in kot njihovo domnevno zdravilo. Vendar pa je zdravilo ustvarilo nove probleme, kajti Hegel jo je moral, da bi iz samorefektivne in spekulativne subjektivnosti lahko naredil protistrup razdvojenosti moderne, določiti kot umno in ji pripisati veličastno moč razumevanja celote. »Toda kot absolutno védenje,« poudari Habermas, »prevzame um tako ogromno obliko, da ne le razreši izhodiščni problem samopotrditve moderne, ampak ga razreši celo *predobro*. Vprašanje o dejanskem samorazumevanju moderne se izgubi v ironičnem smehu uma. Kajti sedaj je um prevzel mesto usode in ve, da je bil vsak dogodek, ki je bistvenega pomena, že določen.«⁷

Preden je Hegel prišel do te rešitve krize moderne, je na kratko premišljeval o alternativnem pristopu - in ga s Habermasovega stališča prehitro zavrgel. Hegel je v svojih zgodnjih spisih, ki so se ukvarjali s klasičnimi grškimi in primitivnimi krščanskimi izkušnjami pozitivnih etničnih skupnosti, raziskoval bolj obetavno alternativo subjektivni samoprisvojitvi: ponovno vzpostavitev intersubjektivno doživljenega sveta, iz katerega so bili subjekti v začetku konstituirani. Vendar pa je po Habermasu prehitro opustil to rešitev, ker je menil, da se ni mogoče povrniti k zgodovinsko preseženim oblikam življenja. Vseeno pa je intersubjektivnost, prej kot pa napihnjena subjektivnost, še vedno ostala možna kot vir protidiskurza moderne, ki ni bil nikdar povsem pozabljen.

Pri Heglovih neposrednih dedičih je v zgodbi, ki jo pripoveduje Habermas, intersubjektivnost seveda ostala le latentna. Njegovi desničarski nasledniki so raje prevzeli »prvenstvo *višjestopenjske subjektivnosti države*« kot pa »*višjestopenjsko intersubjektivnost neprisilnega oblikovanja volje* v komunikativni skupnosti, ki je prisiljena sodelovati.«⁸ Heglovi levičarski nasledniki, najizraziteje Marx, so se usmerili k temu, kar Habermas imenuje (ne da bi pripisal izvor izraza Gramsciju) »filozofija prakse«. Gre za to, da je civilna družba prej kot pa država domnevno mesto odrešitve. Čeprav je mladi Marx, podobno kot mladi Hegel, razmišljal o možnosti graditve nove komunikativne skupnosti s pomočjo intersubjektivnih

6. Hegel, *The Logic of Hegel* (Prev. William Wallace), Oxford 1892, str. 57.

7. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 42.

8. *Ibid.*, str. 40.

razlogov, je ostal preveč ujet v filozofijo subjekta, da bi sledil tej poti. Namesto tega se je usmeril k samoustvarjanju s pomočjo dela, kar imenuje Habermas »produkcijsko paradigmo«. Njegovi potomci v dvajsetem stoletju, kakršni so Agnes Heller, György Markus in Cornelius Castoriadis, so se morda trudili, da izboljšajo njegovo analizo prakse, vendar pa niso uspeli razrešiti njenega temeljnega problema: »Filozofija prakse ne ponuja sredstev za razumevanje mrtvega dela kot posredovane in *omrtvičene intersubjektivnosti*. Ostaja različica filozofije subjekta, ki je umestila um v smotrno racionalnost delujočega subjekta namesto v refleksijo razumnega subjekta.«⁹ Poleg tega postavi za teleološke cilje popolno dediferenciacijo modernega sveta, spravo ljudi in narave ter vnovično združitev razdvojenega makrosubjekta, pri vsem tem pa prezre pozitivne implikacije členjenja modernega življenja v razmeroma ločene sfere. Ker je filozofija prakse ostala pod oblastjo napihnjenega pojma Uma, ki postavi identiteto subjekta in objekta v veliko totalizacijo, je tako pomagala očistiti teren za poznejše mislece, katerih upravičena previdnost glede takšnega pojma jih je vodila k popolni opustitvi uma.

Habermasov vodilni zgled za to poznejšo »preokretnico«, kot jo imenuje, v diskurzu moderne je Nietzsche, ki je dal spodbudo postmodernistom, in ti so dejanske tarče Habermasove knjige. Medtem ko nemški idealisti in njihovi materialistični dediči v subjektivni svobodi kljub vsem njenim razdiralnim učinkom nikoli niso videli drugega kot »učni proces« vrste, se je Nietzsche obrnil radikalno proti njej. Povsem je skočil iz dialektike razsvetljenstva in omejil pojem uma izključno na njegovo instrumentalno različico ter zavrgel njegovo kritično moč. S Habermasovimi besedami, ki se poigravajo s Heglovo metaforo o umu kot vrtnici v križu sedanjosti, je Nietzsche »odstranil dialektični trn iz kritike uma osrediščenega v subjektu, in ga skrčil v smotrno racionalnost, in o umu kot celoti je govoril tako, kot so mladoheglavci govorili o njegovih sublimacijah: Um ni *nič drugega* kot moč, kot volja do moči, ki jo tako bleščeče skriva.«¹⁰

Ker Nietzsche ni bil zadovoljen z enostavnim razkrinkanjem Uma kot učinka moči, se je, kot ga bere Habermas, zatekel tudi k obnovi mitične misli. Raje kot da bi objokoval izgubljeno celoto, je radikaliziral v prihodnost usmerjeno časovno zavest moderne in iskal rešitev v estetsko definirani utopiji, ki jo je šele treba uresničiti in ki si jo je najprej zamišljal v Wagnerjevi glasbi. Uporablja jo izraz Manfreda Franka, razume Habermas Nietzschejevega Dioniza kot odrešujočega »*prihajajočega boga*«. ¹¹ Morda je zrel Nietzsche poskušal nadomestiti »življenje« z »umetnostjo« kot izrazom za Boga, toda končno je njegova filozofija ostala filozofija estetske odrešitve, ki je temeljila na zdravilni moči iluzij. Ker je nadomestil individualni okus, tisti »Da in ne vsečnosti«, ¹² s kritičnim umom, je tako podcenjeval racionalizacijo estetske sfere same med procesom modernizacije. Posledica tega je, da »ne more upravičiti meril estetske presodnosti, ki jih zagovarja, ker prenaša estetsko izkustvo v

9. *Ibid.*, str. 65.

10. *Ibid.*, str. 56.

11. *Ibid.*, str. 91.

12. Habermas navaja dvakrat (*ibid.* str. 96 in 123) iz *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, New York 1966, str. 341.

arhaično in ker v kritični sposobnosti presojanja vrednosti, ki jo je izostrila obravnava moderne umetnosti, ne prepozna momenta uma...«¹³

Po Habermasu je Nietzschejeva radikalna kritika navdihnila dve različni poti k sedanjemu postmodernističnemu diskurzu. Njegovo skeptično razkrinkanje na subjekt osrediščeneuma kot posledice moči je doseglo višek v antropoloških, psiholoških in historičnih spisih Georgesa Batailla, Jacquesa Lacana in Michela Foucaulta. Njegovo iskanje mitičnega »drugega« tega uma onkraj subjekta je porodilo filozofiji Martina Heidegggra in Jacquesa Derridaja. Vsi ti misleci navidezno prekinejo s filozofijo zavesti diskurza moderne v klasični obliki, vendar pa jim, in to hoče Habermas dokazati, uspe njene predpostavke le postaviti na glavo.

Preden Habermas razvije to presenetljivo trditev - ki je dejansko bistven del njegovega argumenta, s katerim na splošno pokoplje poststrukturalizem - se zaustavi pri dveh mislecih, katerih vloga je v pripovedi, ki jo razpreda, še posebej prefinjena, namreč pri Maxu Horkheimerju in Theodorju W. Adornu. Čeprav je Habermas poprej izrazil svoja niansirana nesoglasja s svojima mentorjema v frankfurtski šoli, jih nikjer ne izreče tako nedvoumno kot v poglavju »Preplet mita in razsvetljenstva«. Osredotoči se na njuno mojstrovino iz srede štiridesetih let, *Dialektiko razsvetljenstva*, in oporeka njuni mrakobni upodobitvi uma, ki je bil zreduciran na svojo najbolj dominantno tehnološko različico. Čeprav priznava njun dvoumni odnos do Nietzscheja, s čigar popolnim zavračanjem Heglove metode dokončne negacije se nista mogla strinjati, vseeno trdi, da »dolguje njuno delo Nietzscheju več kot pa le strategijo ideološke kritike, ki se je usmerila nase. Kar ostaja nerazloženo v vsem delu, je nekakšno pomanjkanje zanimanja za (če izrečemo to v obliki gesla) dosežke zahodne racionalnosti.«¹⁴ Vendar pa sta Horkheimer in Adorno v nasprotju z Nietzschejem v bistvu ohranila nelagodje zaradi performativnega protislovja, ki ga je zbujala totalizirajoča kritika uma, ki pa samega sebe vseeno ni hotel imenovati iracionalističen. Se pravi, kritizirala sta določene različice racionalnosti, vendar nikdar um kot tak. Celo njuno vrednotenje mimetičnega odnosa do narave se ni nikdar spreobrnilo v obrambo »drugega« uma [»other« of reason], kot tudi nista poskušala remitologizirati moči. Tako, kljub vsem podobnostim s postnietzschejevskimi kritiki subjektivne racionalnosti nikdar nista povsem izgubila stikov, četudi so ti že bili oslabljeni, z razsvetljenstvom.¹⁵

Po Habermasu so Nietzschejevi drugi dediči v dvajsetem stoletju imeli dosti manj pomislekov do zagovarjanja odkrito protirazsvetlenskega programa. Po njihovem mnenju je um zreduciran na subjektivno instrumentalnost in zoperstavljen vsemu, kar je zunaj njegovih domnevnih meja. To domnevno dvojnost so ti današnji neitzschejanci poskušali rešiti na različne načine. Začel je Heidegger, ki je poskušal vrniti filozofijo na mesto, ki ga je zasedala, preden so jo mladoheglovci zreducirali na odsev materialne realnosti. Vendar pa je filozofija, ki jo je obnovil, le malo spominjala na filozofijo zavesti, osrediščeno na subjekt, ki je pričela prevladovati v zahodnem

13. *Ibid.*, str. 96.

14. *Ibid.*, str. 121.

15. Več o Habermasovih mislih o njegovih odnosih s starejšimi člani Frankfurtske šole, gl. intervjuje, zbrane kot *Habermas: Autonomy and Solidarity* (Ur. Peter Dews), London 1986.

mišljenju z Descartesom. Heidegger je zavrgel težnjo po transcendentalnem utemeljevanju te tradicije, ki ji lahko sledimo nazaj vse do Sokrata, ter iskal globljo raven, na kateri bi lahko našel resnico, namreč Biti, ki je predhodnica razkola na subjekt in objekt. Bit je Heideggru služila na isti način, kot je Dioniz služil Nietzscheju: kot drugost oklevetanega uma, kot resnica, ki je diskurzivna argumentacija nikdar ne more potrditi. Namesto tega je Heidegger razumel resnico kot dogodek, kot pojav Biti pred pojavitvijo *Dasein*.

Za Habermasa niso posledice Heideggrovega odgovora na modernosti nič manj kot pogubne. Z izenačenjem resnice z dogodkom, ki ga pasivno pričakujemo, namesto z vrednostnimi trditvami, ki jih aktivno spodbijamo, je Heidegger predpostavljal »svetlečo silo svet razkrivajočega jezika«, ¹⁶ jezika, ki je poleg tega vedno raje razumljen v konstativnem ali lokucijskem kot pa v performativnem ali ilokucijskem modusu. Tako je Heideggrova analiza kljub njegovi proslavljeni pozornosti do *Mitsein* (sobit), za katero se je zdelo, da vnaša intersubjektivno razsežnost v njegov opis *Dasein*, vedno temeljila na istem egološkem odnosu med subjektom in objektom, ki je bil značilen za tradicionalno filozofijo zavesti.

Če obstaja ilokucijska razsežnost Heideggrove misli, trdi Habermas, potem je strahotno avtoritarna: spodbujanje resigniranega sprejemanja usode, s čimer lahko razložimo Heideggrovo razvpito in nikdar pristno ovrženo politično pripadnost.¹⁷ Njegov zgodnji jezik odločnosti (*Entschlossenheit*) je podpiral puhlo teorijo odločnosti; njegova pozna obramba prepuščenosti (*Gelassenheit*) je nakazovala prav nič manj prazno podrejanje zunanji avtoriteti. V obeh primerih je Heideggru spodletelo, da bi ponudil življenjsko rešitev na subjekt osrediščenemu fundacionalizmu, ki ga je njegova misel enostavno obrnila na glavo.

Derridajeva predelava Heideggrovih motivov, filtrirana skozi mrežo postsaussurovske strukturalne lingvistike in prežeta z židovsko občutljivostjo za nevarnosti mitske regresije v arhaično, se zdi Habermasu politično manj pokvarjena. Toda kot odziv na dialektiko razsvetljenstva se mu ne zdi prav nič manj problematična. Čeprav Derrida zavrže Heideggrove mistificirajoče globokoumne geste in z njimi njegovo pribežališče v ontoteološkem superfundacionalizmu, ima vseeno nekatere njegove pomanjkljivosti. Podobno kot Heidegger tudi Derrida zapolni mesto prepovedanega subjekta z nečim, domnevno bolj prvobitnim: v njegovem primeru z »arhepisavo« in njenimi sledmi, ki ponavljajo patos vedno odsotnega dionizičnega Boga. Podobno kot pri Heideggru njegovo sovraštvo do komunikativne racionalnosti pomeni, da »ne ubeži aporetični zgradbi pojavitve resnice, ki ji je bila odvzeta vsa resnica-kot-veljavnost«. ¹⁸ In končno podobno kot Heidegger zmanjša vrednost ontičnega zemeljske zgodovine v prid domnevno prvobitnejšega področja, četudi je to konceptualizirano v neesencialističnih, nepozitivnih izrazih. Dasiravno je njegova inačica tega področja v končni konsekvenci bolj anarhistična in prevratna kot Heideggrova avtoritarna

16. *Ibid.*, str. 154.

17. Habermas ima nekaj pomembnih strani o Heideggrovi politiki v *Filozofskem diskurzu moderne* (*op. cit.*, str. 155-160), ki so se pojavile pred nedavnim izrednim zanimanjem, ki ga je povzročila kontroverzna knjiga Victorja Fariasa *Heidegger et le nazisme*. V uvodu v nemški prevod te knjige gre ta celo dlje v zapletene odnose med Heideggrovo politiko in njegovimi idejami.

18. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 167.

alternativa - morda zaradi njegovega dolga židovski hermenevtični tradiciji - je vseeno postavljena onkraj intersubjektivnega diskurzivnega preverjanja veljavnosti. Habermas pride do sklepa, da dekonstrukcija navkljub vsem svojim trditvam o nasprotnem, konec koncev ostaja suženj filozofije subjekta, katere problematiko enostavno preobrne. Kajti s tem, ko poskuša iti v čas »pred« subjektom, lahko najde le jezikovno določenega odsotnega infrastrukturnega prvega gibalca, ki deluje na povsem isti način.

Po Habermasu je Derrida značilen za postnietzschejanski obrat v diskurzu moderne, in to zaradi svojega molčečega privilegiranja estetskega nad kognitivnim ali etičnim izkustvom. Najjasnejša pojavnost oblika tega nagiba se kaže v tem, kar Habermas imenuje njegovo »izenačenje žanrskega razlikovanja med filozofijo in literaturo«. Nasprotno od tistih kritikov poststrukturalizma, ki skušajo potegniti vrsto nekomplikiranih filozofskih trditev iz hibridnega načina izražanja, v katerega so vstavljene - zaradi česar jih njegovi zagovorniki nenehno napadajo, češ da so zgrešili pomembnost sloga - Habermas pokaže, da se zaveda zastavka, za katerega gre, kadar je poudarjena literarna razsežnost filozofije. Toda svari pred tem, kar se mu pogosto zdi graje vredno v vseh postmodernističnih načinih razmišljanja: popolno dediferenciacijo.¹⁹ S tem da dekonstrukcija podredi vsa žanrska razlikovanja enemu vseobsegajočemu pojmu tekstualnosti, ji uspe poudariti retorična delovanja »filozofskih« besedil in preiskovati teoretske implikacije »literarnih«. Vendar pa v tem početju prehitro odstrani zgodovinsko povzročena razlikovanja med filozofskimi in literarnimi oblikami diskurza. Te so v končni konsekvenci, trdi Habermas, utemeljene v bolj temeljnem razlikovanju na »normalne« in »parazitske« načine uporabe jezika, kontrast, ki si ga sposodi od teorije govornih dejanj Austina in Johna Searla. Prvenstvo pripiše prvemu, kar temelji na predpostavki, ki je v vsakdanji interakciji seveda pogosto v nasprotju z dejstvi, da namreč udeleženci v komunikacijskih izmenjavah predpostavljajo enake pomene, kadar uporabljajo iste besede.²⁰ Čeprav ima dekonstrukcija očitno prav, ko trdi, da je tak ideal prej regulativen kot pa deskriptiven, kajti trmasto katehrestični ali polisemični značaj besed hoče preprečiti popolno komunikacijo, ji ne uspe zaznati bistvene vloge protidejstvenih primerov. Po Habermasu je Derridajeva trditev v njegovi znani polemiki s Searlom,²¹ da ponovljivost govornih dejanj v različnih kontekstih dokazuje

19. Za prikaz pomena tega vprašanja pri Habermasu, gl. Martin Jay, "Habermas and Postmodernism", v *Fin-de-siècle Socialism and Other Essays*, New York 1988.

20. Vprašanje je, če sta izraza "normalen" in "parazitski" ugodna izhodiščna točka analize. S stališča, ki poudari performativno ali ilokucijsko jezikovno interakcijo, je hierarhija prepričljiva. Če pa sta namesto tega poudarjeni konstativna ali lokucijska razsežnost znakovnih sistemov, potem lahko vidimo v arbitrarni, katahrestični kvaliteti besed temelj celotnega jezika. Morda je rešitev v tem, da gledamo obe razsežnosti kot enako prvobitni ter se izogibamo trditvi, da nam ena izmed njiju daje bistvo jezika.

Drugi način, kako izraziti Habermasovo trditev, je izpostaviti predpostavke, ki so podlaga za govorjenje resnice in laganje. Po Petru Dewsu obstaja temeljna asimetrija med resnico in lažjo, ki "je v tem, da če je izjava, ki jo imamo za resnično ob kateremkoli danem času izjava, katere zahteva po resničnosti je bila zajeta ali potrjena, neresnica ni na enak način izjava, katere zahteva po neresnici je sprejeta, marveč prej izjava, ki izreka neutemeljeno zahtevo po resničnosti. Obstajati mora torej konvencija, da je prvobitna funkcija jezika govoriti resnico" (*Logics of Disintegration*, str. 235).

21. John R. Searle, "Reiterating the Differences", *Glyph*, I (1977), str. 198-200; Jacques Derrida, "Limited Inc abc", *Glyph*, II (1987), str. 162-254.

njihov prej fikcijski kot pa dobeseden status, neprepričljiva. Kajti »le dejansko izvedeno govorno dejanje je *učinkovito kot dejanje*; obljuba, ki je omenjena ali sporočena v citatu, je gramatično odvisna od tega. Postavitev, ki ga prikrajša za njegovo ilokucijsko moč, tvori most med citatom in fikcijsko reprezentacijo.«²² Derrida s tem ko preveč posplošuje retorično funkcijo jezika, njegovo »svet razkrajajočo« pesniško moč, s pretiranim poudarjanjem pisave in njenim odsotnim avtorjem ter neznanim bralcem kot protistrupom fonocentrizma, poenostavlja zapletenost jezikovnih praks, ki so postale razločene v diferenciaciji področij, kar je pozitivna stran razdvojenosti moderne. Po Habermasu njegovo »*estetiziranje jezika, ki ga dolguje dvojnemu zanikanju pravega smisla normalnega in pesniškega diskurza*, tudi razloži Derridajevo neobčutljivost za napetosti polne polarnosti med pesniško svet razkrivajočo funkcijo jezika ter njegovimi prozaičnimi znotrajsvetnimi funkcijami.«²³ Te zadnje so pogosto usmerjene k reševanju problemov, prek preverjanja zahtev po veljavnosti, kar je proces, ki ukroti retorično večpomenskost in presega obzorja danih kontekstov posameznih govorcev, oziroma točneje, skuje skupen kontekst, ki temelji na tem, kar je imel Alvin Gouldner navado imenovati »kultura kritičnega diskurza«. Tako dekonstrukcija, navkljub vsemu svojemu poudarku na *razliki* in neidentiteti holistično pripiše častno mesto retoriki na račun logike, izenačujoč žanrska razlikovanja, ki, čeprav niso povsem nepropustna, vseeno tudi niso neskončno propustna.

Medtem ko linija, ki vodi od Nietzscheja prek Heideggra do Derridaja kritizira zahodno metafiziko in išče funkcionalen ekvivalent odsotnega Boga, se tista, ki gre prek Batailla do Nietzscheja, bolj osredotoča na antropološka in zgodovinska vprašanja. Raje kot da bi preprosto pokazala spoznavne pretenzije zahodne tradicije v pravi luči, obrača svoj oslabljeni pogled tudi na njene etične pretenzije. S tem, ko Bataille in Foucault sprejmeta Nietzschejevo genealoško uničenje dobrega in zla, naredita iz moralnih sodb izraz nečesa globljega.

V Bataillovem primeru je to področje ekscesne heterogenosti, trošenja in svetega nasilja prej v »obči« kot pa »omejeni« ekonomiji, ponazoritev katere je videl v potlatch ceremonijah severnoameriških Indijancev. Njegovo slavljenje »suverenosti« kot neomejenega subjekta, povezanega s sveto močjo, je pomenilo, trdi Habermas, le romantičen protest proti temu, kar bi v marksističnem izročilu imenovali postvarelost. Zaradi sovražnosti do komunikativne oblike kot tudi do drugih oblik racionalnosti Bataille ni mogel ponuditi merila, po katerem bi razlikovali med fašističnimi in socialističnimi inačicami preboja suverene raznolikosti. In podobno kot Nietzscheju, tudi njemu ni uspelo preseči aporije totalizirajoče kritike uma. Njegova vrnitev k erotično grešnemu jeziku z njegovo nediskurzivno šokantno vrednostjo je pomenila le, da je lahko ušel tej dilemi samo z umikom v tišino mističnega izkustva, tišino, ki sledi razbitju komunikativnega subjekta.

Foucaultovo zgodnje delo o norosti, trdi Habermas, podvaja Bataillov nemočni romantizem »drugosti« uma. Vendar pa se je po njem Foucault kmalu naveličal tako pozitivne vizije odrešitve. Na njegovo mesto je Foucault v bistvu postavil Nietzschejev

22. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 195-196.

23. *Ibid.*, str. 205. Kurziva v originalu.

pojem moči, ki je rabil za prikrit transcendentelni temelj njegove misli, in to navkljub poskusu izogniti se vsakemu fundacionalizmu. Kot tak je deloval podobno kot koncept »življenja« za *Lebensphilosophie*, sorodnost, ki je postala še jasnejša, ko je Foucault v svojih zadnjih delih hvalil »telesa in užitke« kot alternativo diskurzivno zgrajenemu pojmu »seksualnosti«. Z redukcijo volje do resnice na voljo do moči, je Foucault hotel razkriti humanistične vede - ki jih je, opaža Habermas, enačil anahronistično z njihovimi najbolj pozitivnimi inačicami - kot le malo več kot orodja v neskončnem boju nadvlade in upora. Toda s tem početjem je zanemarljivo raziskovanje svojih lastnih genealoških korenin in namesto tega privzel vlogo »srečnega pozitivista«, nesposobnega kritizirati to, kar je preprosto opisoval.

Foucault s tem ko je poudarjal le disciplinarne posledice razsvetljenstva, ni uspelo zapopasti, opozarja Habermas, njegove paradokсне dialektike. Tako je naredil isto napako kot dekonstrukcija s svojim izenačenjem žanrskega razlikovanja med literaturo in filozofijo. Oba onemogočata konceptualizacijo »drugosti« na subjekt osrediščene racionalnosti kot komunikativne interakcije. Čeprav so Nietzschejevi dediči zelo občutljivi za aporije vodilnega diskurza moderne, ostajajo skeptični do alternative, navzoče v njenem vedno latentnem protidiskurzu; zanje je intersubjektivnost le učinek subjektivnosti.

Resno sprejeti to alternativo, trdi Habermas, ne bi pomenilo idealističnega ponovnega oživljanja čistega, transcendentnega uma izven umazanih dejstev vsakdanjega življenja; idealne in dejanske govorne skupnosti *vedno* ostanejo prepletene, določen hrup se *vedno* vmeša, da bi motil gladko delovanje komunikativnega procesa. Tudi njegova alternativa ne bi pomenila ponovne vzpostavitve razumljivega, absolutističnega koncepta uma, ki so ga nasprotniki Hegla in njegovo potomstvo filozofije prakse pravilno zavržli, češ da ima totalitarni potencial. Namesto tega temelji na bolj skromni pluralizaciji vrst racionalnosti, ki priznava, da bi morali tradicijo zahodnega, na subjekt usmerjenega logocentrizma razumeti »ne kot presežek, marveč kot pomanjkanje racionalnosti«. ²⁴

To je razlog, zakaj Habermas trdi, da sodobnih družbenih patologij ne moremo zreducirati na eno samo vodilno protislovje, tako kot razredni konflikt, katerega razrešitev bi rezultirala v novo normativno totalnost. Dejanska konfliktna področja obstajajo nasprotno na mejah med tem, kar imenuje družbeni sistemi z njihovimi krmilnimi mehanizmi (denar, trg, birokratsko usklajevanje itn.) in - vsaj delno - komunikativno racionaliziranim doživljenim svetom. Sistemski teoretiki, kot je Niklas Luhman, star sogovornik, ki mu Habermas posveti končno poglavje *Filozofskega diskurza moderne*, se tako motijo, ko povsem izločijo zadnje področje in sprejmejo metodološki antihumanizem. S takim početjem le preobrnejo napako, ki jo zagrešijo filozofi prakse, ko iščejo utopijsko dediferenciacijo sistema in doživljenega sveta prek ponovne oživitve neločenega makrosubjekta. Nikoli dokončano pogajanje med diferenciranimi področji modernega sveta in tistimi področji doživljenega sveta, iz

24. *Ibid.*, str. 310. Habermasovo previdno zavračanje totalizirajočih konceptov vseobsegajočega uma, bi moralo narediti konec razlagam njegovega dela, ki trdijo nasprotno. Gl. na primer Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Prev. Geoff Bennington in Brian Massumi), Minneapolis 1984, str. 72.

katerih se porodijo, je v resnici tisto, ki bi ga morali razumeti kot prizorišče kakršnekoli že emancipatorne (a nikdar povsem odrešujoče) prakse, ki nam je lahko podeljena.

* * *

Taka je, v neizogibno okrnjeni in shematični obliki, glavna smer Habermasove vélike pripovedi o diskurzu/in modernosti. Čeprav ne konča povsem v heglovski maniri, z zmagoslavno predpostavko, da je njegova univerzalna pragmatika vrhunec pripovedi, se kosa s Heglovim poskusom ponuditi avtoritativen pregled s stališča, ki je paradokсно *znotraj* prizorišča, ki ga proučuje. Kot vsako tehtno berilo bo nujno porodilo veliko vprašanj o upravičenosti posameznih interpretacij, še posebej kadar so liki, za katere gre, tako zelo težavni za povzemanje. Toda kakršne že so odlike takih pomislov, mora na vsakogar narediti vtis izjemni napor, ki ga je Habermas vložil v to, da je prebral, si prisvojil in naredil koherentno obsežno gradivo, ki je tako tuje njegovim lastnim intelektualnim nagnjenjem. O zelo redkih primerih bi se dalo reči, da so Habermasu njegovi poststrukturalistični kritiki namenili enak pomislek.

Izmed mnogih možnih protiidarcev, ki bodo nedvomno doleteli Habermasovo branje vladajočega diskurza moderne po njegovem nietzschejanskem obratu, bo verjetno najmočnejši zadeval njegovo trditev, da je za ta diskurz značilna hipertrofija estetskega. Ravno vprašanje, kaj tvori »estetsko«, je zdaj predmet živahnih sporov. Posledica tega je, da razmerje tega »estetskega« do hegemonskih diskurzov in protidiskurzov moderne nikakor ni očitno. Tako je na primer ena od priljubljenih tarč dekonstruktivistov to, kar je imel Paul de Man navado imenovati »estetska ideologija«. ²⁵ Philippe Lacoue-Labarthe in Jean-Luc Nancy sta podobno kritizirala »literarni absolut«, ki naj bi ga modernemu svetu zapustile estetične teorije nemške romantike. ²⁶ Nedavni komentator Habermasa David Ingram je nasprotno trdil, da je ravno estetska racionalnost tista, v kateri Habermas išče posrednika (a ne tudi zanikovalca) diferenciranih sfer modernega sveta. ²⁷

Da bi pojasnili to zmešnjava trditev, je nujno določiti, kako vsakič uporabljamo izraz »estetski«. Prvič, dekonstrukcijska kritika umetnosti kot ideologije je usmerjena na nekaj častitljivih predpostavk, ki zadevajo estetsko vrednost. V *Resnici in slikarstvu*, ²⁸ delu, ki ga Habermas ne navaja, skuša Derrida spodnesti tradicionalno vero v celovitost umetniškega dela, ki je različno izražena v organskih, idealističnih in formalističnih pojmi samonanašalnosti in samozadostnosti. Uporablja joč negotovo razlikovanje med *ergon* (delo) in *parergon* (njegov okvir) trdi, da se da za vsakega od njiju pokazati, da je nujno in neizogibno dopolnilo drugega. Posledica tega je, da se meja med umetniškim delom in njegovim neestetskim kontekstom, med notranjimi in zunanji prostori ne more ohranjati. Kantovo tretjo *Kritiko* razlaga neobičajno in trdi, da postavlja pod vprašaj tisto, o čemer pogosto menijo, da podpira: pojem estetske zapore, ki temelji na avtotelični smotrnosti brez smotra. Tudi v meri, v kateri

25. Naslov zbirke njegovih esejev, ki jih bo kmalu izdala založba The University of Minnesota Press.

26. Philippe Lacoue-Labarthe in Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute; The Theory of Literature in German Romanticism* (Prev. Philip Barnard in Cheryl Lester), Albany, NY, 1988.

27. David Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven 1987.

28. Jacques Derrida, *The Truth in painting* (Prev. Groff Bennington in Ian McLeod), Chicago 1987.

institucija umetnosti temelji na tem napačnem občutku celosti in samozadostnosti posameznega dela, ne moremo videti avtonomnega področja, ki bi bilo neomadeževano s spoznavnimi, etičnimi ali drugimi trditvami. Umetnost zaradi umetnosti je rako različica tega, kar bi verodostojno imenovali »estetska ideologija«.

Po de Manu²⁹ je bil verjetno Schiller tisti, ki je bil bolj kot Kant odgovoren za zavajajočo hipertrofijo estetskega. De Man nakazuje, da je lahko tisto, zaradi česar postane posebej nevarna kot ideologija, njena prevedba v politični program, program estetske države, ki bi preoblikoval življenje v organsko umetniško delo. Tako v svojem eseju o Kleistovem *Marionettentheater*, delu, ki so ga pogosto brali kot vzor schillerjevske estetske utopije,³⁰ temačno svari, da »ne gre za to, da ples spodleti in da je Schillerjev idilični opis ljubke, a omejene svobode napačen. Estetska vzgoja nikakor ne spodleti; uspe ji še predobro, tako dobro, da zakrije nasilje, ki ga omogoči.«³¹ Zastavek postavi še celo više in sklene svoje predavanje o »Kantu in Schillerju« z zlovesčim citatom iz romana Josepha Goebbelsa *Michael*, o katerem trdi, da je verodostojno »napačno branje« Schillerja, ne dosti drugačno od Schillerjevega branja Kanta.

Lacoue-Labarthe in Nancy nista nič manj sumničava do sedanjega povzdigovanja »literature«, ki mu sledita nazaj do estetičnih teorij jenskih romantikov. Ko kritizirata romantično vero v umetnost kot nadomestek religije, fragment kot anticipacijo organske celovitosti, umetnika kot samoproizvajajočega se genija in kritika kot totalizatorja dela, grajata »literarni absolut« kot izraz tega, kar imenujeta »eidaestetiko«: ki »zbira, zgosti in pripelje do vrhunca metafiziko *Ideje*, samozavedanja in njene samopojavitve.«³² To, kar imenujeta »romantična negotovost«, neuspeh udejaniti sanje o dovršenem literarnem delu, spodreže to »hiperbolično« samopovečevanje.

Ta dekonstrukcionistična sovražnost do estetske ideologije celosti, samozadostnosti, formalne zapore itn. je vzrok, zaradi katerega je poststrukturalistični literarni kritik David Carroll naslovil svojo nedavno knjigo o Foucaultu, Lyotardu in Derridaju *Paraestetika*.³³

Kot razloži, pomeni izraz to, da misleci raje, kot da bi dali prednost umetnosti pred filozofijo, retoriki pred logiko, samoreferenčnosti pred referenco do »dejanskega sveta«, postavljajo en izraz proti drugemu v nikdar končani konfrontaciji brez harmonične pomiritve. Na kratko, umetnost zaradi umetnosti (popolna ločitev umetnosti od »življenja«) je ravno tako vprašljiva kot življenje, ki je povsem podrejeno kategoriji umetnosti (Schillerjeva estetska država). Kar je namesto tega potrebno, je ustvarjalna menjava med umetnostjo in politikom, umetnostjo in teorijo, umetnostjo in etiko itn.

29. Gl. de Manovo kratko razpravo o Schillerju v njegovih "Aesthetic Formalization: Kleist's *Über das Marionettentheater*", v *The Rhetoric of Romanticism*, New York 1984 in njegovo predavanje "Schiller and Kant", ki bo izšlo v *Aesthetic Ideology*.

30. Gl. na primer, M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York 1971, str. 221.

31. De Man, "Aesthetic Formalization in Kleist", str. 52.

32. Lacoue-Labarthe in Nancy, *The Literary Absolute*, str. 53.

33. David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, New York 1987.

V luči te paraestetske kritike »estetske ideologije« bi bilo nemara vprašljivo trditi, kot smo videli, da to počne Habermas, da daje vodilni diskurz moderne od nietzschejanskega obrata naprej primat poetični, svet razkrivajoči funkciji jezika ter tako zmotno povzdiguje eno od diferenciranih sfer moderne - estetsko - v privilegiran položaj. Vendar pa, če pripišemo »estetskemu« drug smisel, kot je oni, ki ga izraža ideologija, ki jo obsoja dekonstrukcija, potem je morda Habermasova trditev verjetnejša. Tu bi bilo morda koristno usmeriti pogled ne toliko na Schillerja kot na ustanovitelja te ideologije (čeprav, kot bomo kmalu videli, ga bere Habermas na drugačen način kot de Man), na drugo osebo iz vélike dobe nemškega idealizma, Schellinga. Schellinga se seveda pogosto spominjamo kot filozofa identitete, ki je izpodbijal Fichtejevo subjektivistično inačico te filozofije v prid objektivistične alternative, opirajoče se na neke vrste naturalistični panteizem. Vendar pa je bil Schelling tudi avtor *Sistema transcendentalnega idealizma* (1800) v katerem je trdil, da sta estetska intuicija in razvoj nove kolektivne mitologije odgovor na razdvojenosti moderne.

Habermas je vključil kratko razpravo o Schellingu v poglavje o Nietzscheju v *Filozofskem diskurzu moderne*. Pripominja, da si za Schillerja »um samega sebe ni več mogel prisvojiti v svojem lastnem mediju samorefleksije; samega sebe je lahko ponovno odkril le v prejšnjem mediju umetnosti«. ³⁴ Pomembnost tega preobrata za postnietzschejanski diskurz moderne pokaže Habermasov privrženec Peter Dews v svoji prepričljivi obravnavi Derridaja in nemškega idealizma. ³⁵ Po Dewsu je Schellingov odpor do subjektivnega idealizma pomenil sovražnost do tega, da bi privilegirali katerikoli konec polarnega nasprotja subjekt-objekt. Namesto tega je iskal bolj temeljno identiteto, ki bi ležala pod njima, vendar identiteto, ki bi se jo dalo razločiti le kot nenehno odsotno. Navkljub odporu do identitetne teorije Derrida reproducira Schellingovo rešitev.

Če ima Dews prav, potem bi lahko bil Habermasov očitek esteticizmu vseeno veljaven. Kajti čeprav postnietzschejanski diskurz moderne morda ni estetski v schillerjanskem pomenu ideologije lepe forme kot modelu za holistični način življenja, njegova nagnjenost k temu, kar bi lahko imenovali eksatatična dediferenciacija mej kot protistrup za razdvojenost - telos večjega dela poststrukturalistične misli, ki je morda najočitnejša v Bataillovi sveti skupnosti porabe - nakazuje, da je morda estetski v drugem smislu. Prej kot estetiko lepega zagovarja paraestetsko sublimnega.

Pravzaprav je Lyotard Habermasa obdolžil, da zagovarja lepo na račun sublimnega, v čemer vidi Lyotard prej znak Habermasovega modernizma kot postmodernizma. ³⁶ Drug način, kako izraziti to obtožbo, je trditi, da je Habermas navkljub svojemu odporu do totalizirajočih pretenzij estetskega sam ujet v harmonizirajoč pojem umetnosti, kar mu omogoča, da ga predpostavi kot način za preseganje razdvojenosti moderne. Z Lyotardovimi besedami je »na kratko to, kar zahteva Habermas od umetnosti in izkustev, ki nam jih te ponujajo, premostiti vrzel med spoznavnimi,

34. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 90.

35. Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London 1987.

36. Lyotard, *The Postmodern Condition*, str. 79.

37. *Ibid.*, str. 72.

etničnimi in političnimi diskurzi ter tako odpreti pot enotnosti izkustva«. ³⁷ Na kratko, Habermas je zgled za tisto »estetsko ideologijo«, ki je bila tako zoprna poststrukturalizmu.

O verodostojnosti takšne obtožbe ne moremo odločati brez temeljitega pregleda Habermasovih raztresenih spisov o estetskih vprašanjih, kar je naloga, ki sem jo poskusil opraviti drugje. ³⁸ Namesto da bi tu prehodil isto pot, hočem le proučiti, kaj *Filozofski diskurz moderne* doda k našemu razumevanju njegovih stališč. Odgovor je v Habermasovem obravnavanju Schillerja, ki je zelo drugačno od de Manovega. V podaljšanem ekskurzu o *Pismih o estetski vzgoji človeštva* bere Habermas Schillerjevo estetsko utopijo kot dosti manj totalizirajočo kot Schellingovo (ali Heglovo filozofsko alternativo). Medtem ko sta zadnja dva iskala absolutno identiteto, se je Schiller skromneje držal kantovskega pojma presoje, ki je ohranil svoje vezi s politično idejo zdravega razuma, torej obliko komunikativne racionalnosti. Schillerjeva estetska inačica protidiskurza moderne tako pomeni, da ga napačno razumemo kot anticipatorja tistih, ki hočejo zbiti skupaj življenje in umetnost (ter proizvedejo ali fašistično moro Goebbelsa, ki jo vidi de Man ždeti v Schillerjevem »napačnem branju« Kanta, ali njegovega levičarskega nasprotka). Po Habermasu Schillerjeva estetska utopija ni »usmerjena na estetizacijo življenjskih pogojev, marveč na revolucioniranje pogojev medsebojnega razumevanja. Nasprotno od raztopitve umetnosti v življenje - ki so jo pozneje pragmatsko zahtevali nadrealisti, dadaisti in njihovi nasledniki pa so jo provokativno skušali doseči - se Schiller oprijema avtonomije čistega videza.« ³⁹ Ker je estetski videz razumljen kot videz, ne skriva nasilja, pred katerim je de Man mrakobno svaril, da je vsebovano v »estetski ideologiji«: »Za Schillerja je estetizacija doživljenega sveta upravičena le v tem smislu, da rabi umetnost za katalizator, za obliko komunikacije, za medij, v katerem so ločeni momenti ponovno združeni v neprisilno totalnost.« ⁴⁰

Moja naloga zdaj ni, da bi se odločal, ali je Habermasova neškodljiva inačica Schillerja prepričljivejša od de Manove zlovesče alternative. Na kar je odločilneje opozoriti, je njena vloga v razvoju njegovega lastnega dokazovanja. Kajti če naj estetskega izkustva ne bi razumeli monološko kot ustvarjanje ali vrednotenje organske celote, marveč vsaj delno kot intersubjektivnosti prisojeno sodbo o delu, potem umetnost ne more rabiti niti za nadomestek vseobsegajoče, na subjekt osrediščene racionalnosti (kar je en način, kako razložiti lepo) niti kot njeno »drugo« (kar je bližje sublimnemu). Namesto tega lahko funkcionira kot medij, skozi katerega stopi valovanje doslej nedosegljivih človeških impulzov, želja, bojazni in upov v javno območje, kjer jih lahko diskurzivno razčlenimo. Prav na to misli Habermas, ko trdi, da razsrediščenje in osvobajanje subjektivnosti v estetskem izkustvu »kaže povečano občutljivost za to, kar ostaja neasimilirano v interpretativnih dosežkih pragmatičnega,

38. Martin Jay, "Habermas and Postmodernism", v *Habermas and Modernity* (Ur. R.J. Bernstein), Cambridge, Mass. 1985, s Habermasovim odgovorom "Questions and Counterquestions", str. 199-203.

39. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 49.

40. *Ibid.*, str. 50. Tu se res zdi, da Habermasov jezik nakazuje njegovo sprejemanje estetske ideologije celovitosti in zaključenosti. Toda to, česar ne bi smeli odpustiti, je njegov poudarek na nenehno protidejstvenem statusu totalizacije, ki ga paradokсно približa visoki oceni "romantične dvoumnosti", ki smo jo opazili pri Lacoue-Labarthu in Nancyju.

epistemičnega in moralnega mojstrstva zahtev in izzivov vsakodnevnih situacij; ima za posledico odprtost za izločene elemente nezavednega, fantastičnega in norega, materialnega in telesnega - torej za vse tisto v našem nemem stiku z realnostjo, kar gre tako hitro mimo, kar je tako naključno, tako neposredno, tako individualizirano in hkrati tako daleč in tako blizu, da uide našemu običajnemu kategorialnemu razumevanju.«⁴¹

Specifično moderno izkustvo umetnosti izraža poleg tega ravno tisto napetost, ki je po Habermasu značilna za dialektiko razsvetljenstva. Zdaj namreč lahko vidimo, da so umetniška dela hkrati kontekstualno utemeljena - pojavljajoča se v specifični kulturi in razumljena različno v novih kontekstih - kot tudi nekako zmožna preseči svoje izvire ter trenutke recepcije in da tako estetsko odzvanjajo za mnoga ljudstva in mnoge dobe. Lahko bi rekli, da je poseben uspeh moderne estetske racionalizacije, da sprejema oba vidika umetnosti, ne da bi ju silila v poenoteno celoto.

Čeprav bi lahko povedali še marsikaj o implikacijah kontroverznosti glede estetike, naj končam z zadnjo pripombo. Če je za »našo« situacijo, kot smo opozorili prej, značilna nerazrešljiva napetost med priznanjem naše imanence v našem specifičnem kontekstu ter našim neizbrisno ponotranjenim imperativom preseči njegove omejitve, potem je zavajajoče reducirati estetski diskurz moderne na lepo in ga zoperstaviti postmodernemu sublimnemu. Še bolj narobe je brati Habermasa kot transcendentalnega narcisa, ki koprni po utopiji popolne komunikativne prozornosti brez motenj retorike, materialnosti itn. Nasprotno, vidi nas - kot *Filozofski diskurz moderne* to najjasneje dokazuje - živeče v svetu, ki omogoča ter onemogoča razdvojenosti, razlikovanja, ki so tako socialna kot kulturna, ki naj jih ne bi odstranili niti v imenu racionalnosti, osrediščene na subjekt, racionalnosti, ki je prišla na slab glas, niti v imenu nasprotnega, to je ekstatične skupnosti nesubjektne heterogenosti in neskončne *razlike*. Kajti, kot to Habermas blesteče dokaže, če je prva lahko spodbuda za prisilno totalizirajočo politiko, je druga subtilno dopolnilo sistemsko teoretskih imperativov, za katere se zdi, da vladajo našemu svetu nenadzorovanega industrijskega razvoja, vojaške ekspanzije in tehnološke nadvlade. »Moderna Evropa je,« končuje, »ustvarila duhovne predpostavke in materialne osnove za svet, v katerem je ta miselnost zasedla mesto uma. To je resnično jedro kritike uma vse od Nietzscheja. Kdo drug kot Evropa bi lahko črpal *iz svoje* tradicije spoznanje, energijo, hrabrost vizije - vse, kar bi bilo nujno odstraniti iz (nič več metafizičnih, marveč metabioloških) premis slepe prisile vzdrževanja in širjenja sistema - njihovo moč oblikovati našo miselnost.«⁴²

Za te kritike Habermasovega domnevnega evrocentrizma se bodo taki odlomki zdeli kot potrditev njihovih najhujših mor. In res bi se lahko vprašali, zakaj ima *le Zahod* tradicijo, ki bi bila zdravilo za problem. Toda če upoštevamo Habermasov poziv kot klic »nam«, da ostanemo znotraj dialektike razsvetljenstva ter ne iščemo odgovorov zunaj nje, in to niti v časovnem smislu (postmodernizem) niti v prostorskem (ne-Zahod), potem se nam njegov navidezni evrocentrizen lahko zdi manj žaljiv.

41. Jürgen Habermas, "Questions and Counterquestions", *Habermas and Modernity*, str. 201.

42. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 367.

Ironično je, da je to, kar se tako pogosto kritizira pri Habermasu njegov univerzalizirajoči vzgib, ki ga vidijo kot značilnega za evropski kulturni imperializem. To ustvarja paradokсно zahtevo, da Habermas ne bi smel niti reflektirati svojih evropskih korenin niti poskušati biti univerzalen, kar navsezadnje pomeni, da bi se moral dekontekstualizirati ter privzeti nemogoč položaj svojega konkretnega »drugega«. Toda če uvidimo, da Habermas, kadar govori o evropski lastni tradiciji, s tem nešovinistično misli *tako* njene transcendentalizirajoče *kot* njene imanentizirajoče vzgibe, *tako* njeno komunikativno racionalistično tradicijo *in* njeno na subjekt osrediščeno racionalnost, *tako* njene razločene sfere ekskluzivne strokovnosti *in* doživljenega sveta javne in razumljive interakcije, potem lahko cenimo celotno kompleksnost njegove navidezno provincialne privlačnosti. Namesto da beremo njegovo pozicijo kot domišljav izraz zahodne superiornosti, bi bilo v njej morda bolje videti poziv drugim kulturam, da premislijo svoje lastne domorodne različice dialektike, katere pripoved tako silovito rekonstruira na svojem lastnem dvorišču. Kajti roka, ki zada rano, mora resnično biti tista, ki jo ozdravi.

Prevedel Aleš Erjavec

