

komunikacija i emancipacija

(razmišljanje o »jezičko-analitičkom okretu« kritičke teorije)

albrecht velmer

U posljednjem odeljku *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, naslovljenom *Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopšte* Marks formulise princip materijalističke kritike i reinterpretacije Hegelove *Fenomenologije*: »Veliko u Hegelovoj *Fenomenologiji* i njenom krajnjem rezultatu — dijalektici negativnosti kao principu koji pokreće i proizvodi — je, dakle, to što Hegel samoproizvođenje čoveka shvata kao proces, popredmećenje kao raspredmećenje, kao ospoljenje i kao ukidanje ovog ospoljenja; što on, dakle, shvata bit rada, a predmetnog čoveka, istinskog čoveka, zato što je zbiljski, kao rezultat njegovog vlastitog rada.«¹ U skladu s Marksom, demistifikovanje Hegelove filozofije duha nam otvara put materijalističkoj interpretaciji svetske povesti, kao procesa samoproizvodnje ljudskog rada kroz rad. Ovu filozofiju rada Marks zove »naturalizam« ili »humanizam« i razgraničava je isto tako od idealizma kao i od starijih shvatanja materijalizma — posebno od »Fizikalističkog« materijalizma 18. stoleća. »Ovde vidimo«, tvrdi Marks, »kako se provedeni materijalizam ili humanizam razlikuje, kako od idealizma, tako i od materijalizma, i kako je istovremeno istina koja ih oba ujedinjuje. Istodobno vidimo kako je samo naturalizam u stanju da shvati akt svetske povesti.«² U prvoj tezi o Foerbahu Marks zaključuje šta treba razumeti pod nekim takvim »ukidanjem« idealizma i materijalizma: »Glavni nedostatak sveg dosadašnjeg materijalizma (uračunavajući i Foerbahov) jest što predmet, zbilju, čulnost, shvata jedino u obliku objekta ili opažanja, a ne kao čulnu ljudsku delatnost, praksu, ne subjektivno. Stoga se desilo da je delatnu stranu, nasuprot materijalizmu, razvio idealizam — ali samo apstraktno, pošto idealizam, naravno, ne poznaje zbiljsku, čulnu delatnost kao takvu.«³

Sada je, pak, ovu, kako je Marks to formulisao, »delatnu stranu« »apstraktno razvio« idealizam u okviru spoznajno-teorijske kritike empirizma. Kada Marks u tome »zbiljsku, čulnu delatnost«, delatnost koju podrazumeva idealistička filozofija, suprotstavlja subjektivnosti koja proizvodi svet, onda on, kako izgleda, pojmu »čulne delatnosti« pripisuje osobiti status jedne istodobno antropološke i spoznajno-teorijske temeljne kategorije. U drugoj tezi o Foerbahu Marks bez mogućnosti nesporazuma utvrđuje spoznajno-teorijsku dimenziju ove kategorije: »Pitanje da li je ljudskom mišljenju svojstvena predmetna delatnost — nije nikakvo pitanje teorije, već jedno praktičko pitanje. Čovek mora u praksi dokazati istinu, tj. zbiljnost i moć, ovostranost svoga mišljenja. Spor o zbiljnosti ili nezbiljnosti mišljenja — koje je izolovano od prakse — jest čisto sholastičko pitanje.«⁴ U takvim formulacijama Marks predujmljuje pozicije, koje tek kasnije treba da budu razvijene od strane pragmatističke filozofije.

Ovde je interesantno da Marks u Tezama o Foerbahu kada bliže opisuje kategoriju »čulne delatnosti«, ili »prakse«, ne govori o »radu« kao u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*; on, štaviše, govori o »praktičko-kritičkoj delatnosti«, ili o »revolucionarnoj praksi«. Tačnija lektira *Manuskripata* bi, međutim, razjasnila da ovde u tome manje dolazi do izražaja stvarna diferencija, već je to pre različito akcentiranje. Jer, pojam rada, koji Marks razvija u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* ne pokrpa se ni sa materijalnim ni sa ekonomskim pojmom rada kapitalne analize; on, štaviše, obuhvata još i sve objektivacije i »ospoljavanja« ljudskih »bitnih snaga« u različitim oblicima spoznajne i čulne aktivnosti — filozofija rada je filozofija prakse u jednom obuhvatnom smislu; »praksa« je ovde shvaćena u smislu jednog istovremeno svetskookonstituišućeg i samogenerativnog radnog života čovečanstva.

Nije, međutim, nikakav slučaj što Marks ovu filozofiju prakse u *ekonomsko-filozofskim rukopisima* razvija kao filozofiju rada. To, naime, sasvim odgovara unutarnjoj logici njegove materijalističke reinterpretacije Hegela, kada on pojam rada, u smislu »materijalne proizvodnje«, upotrebljava kao *temeljnu paradigmu* prakse kao praktičkog »izvanjštinstva bitnih ljudskih snaga«. Moram se odreći pokušaja da dokazujem ovde pretpostavljene interne odnose između Marksove kritike Hegela, s jedne strane, i centralne uloge »proizvodnog rada« u njegovoj filozofiji prakse, s druge⁵; hteo bih da se ograničim na to da razjasnim ovde položenu, implicitno redukcionističku tendenciju u Marksovom pojmu prakse, u njenim spoznajno-teorijskim i političkim konsekvencama. Ova redukcionistička tendencija stoji, kako mislim, u protivrečju prema njegovom vlastitom programu »naturalizma«, koji bi bio »istina koja ujedinjuje« materijalizam i idealizam.

U svojoj teoriji istorijskog materijalizma, kao i u svojim konkretnim istorijskim i političkim analizama, Marks analitički razlikuje, između dvaju različitih, mada dijalektički međusobno povezanih dimenzija društvenog procesa reprodukcije: tehnološke dimenzije (»proizvodne snage«), s jedne strane, i institucionalne dimenzije (»proizvodne snage«), s druge; drugonavedeno označava ravan simbolički posredovanih oblika društvene interakcije, posebno oblika društvene integracije (vlast) i oblika društvenih konflikata (klasna borba). Na ravni antropološke analize bi ovo Marksovo razlikovanje, zapravo, zahtevalo odgovarajuće razlikovanje između odredbi čoveka kao životinje koja »proizvodi« (proizvodi oruda) i čoveka kao »simboličke« životinje, a da se pri tom obe odredbe ne bi dale reducirati jedna na drugu. Marks, naprotiv, po-

kušava da u svojim antropološkim i metateorijskim razmišljanjima »simbolizirajuću« funkciju integrira u »proizvodnu«, da bi zaštitio antropološki primat kategorije materijalne »proizvodnje«: stoga je čovek za njega, pre svega, (proizvodna) životinja koja pravi oruda. Ovo, pak, na jednoj strani znači da Marksov pojam rada od samog početka sadrži dimenziju društvene interakcije, ali to istodobno, na drugoj strani, znači da instrumentalna »interakcija« čoveka sa njegovom prirodnom okolinom postaje paradigma interakcije, »čulne delatnosti« uopšte. U ovoj konsekvenci stoga »proizvodni rad« određuje i na vlastiti nadražaj »čulne delatnosti« kao jedne spoznajno-teorijske kategorije. Ako je, pak, objašnjenje spoznajno-teorijskog značenja ljudske prakse fundirano u modelu instrumentalnog delanja, onda druga teza o Foerbahu dobiva čisto instrumentalistički smisao; prirodoslavne znanosti daju paradigmu za teorijsko znanje uopšte, a odnos između znanosti i industrije služi kao normativni uzor za odnos između teorije i prakse, kao i za njihovo moguće jedinstvo.⁶

Očito da Marksova vlastita teorija kapitalističkog načina proizvodnje, taj njegovu kritiku političke ekonomije, ne odgovara ovom spoznajno-teorijskom standardu. Ova teorija je bitno »kritika«; kao analiza mehanizma krize kapitalističkih društava ona istovremeno ima oblik kritike ideologije; kao teorija koja istražuje uslove i nastanak iskorišćavanja jedne klase od strane druge, ona je istovremeno kritička svest revolucionarnog procesa, koji treba da vodi prevladavanju iskorišćavanja i otuđenja. Marksov program naturalizma, ili humanizma, koji treba da se razlikuje od materijalizma i idealizma, te da istodobno bude njihova »istina koja ih ujedinjuje«, ozbiljan je u kritici političke ekonomije — u jednoj teoriji koja nije ni »znanstvenih teorija, kritika političke ekonomije se bavi istraživanjem i objašnjenjem empirijskih fenomena, a u pogledu svog dokazivanja je upućena na iskustvo i praksu; poput filozofskih teorija, ona se bavi kritikom lažne svesti, naime, instutucionalizovanim samoobmanama društva i ideološkom zloupotrebom jezika. Stoga ona može postati praktička jedino u navođenju nekog procesa samorefleksije — dakle, kroz obrazovanje klasne svesti. Stoga praksa, na koju ova teorija cilja i u kojoj, konačno, treba da se osvedoči, nije tehnička primena nomološkog znanja, nego oslobodilačka praksa jedne revolucionarne klase.

Na ovom mestu se pokazuje da Marksova teorija sadrži unutar-nju nerazrešenu napetost između dijalektičkog karaktera teorije istorijskog materijalizma i kritike političke ekonomije, s jedne strane, te kvaziredukcionističkog karaktera antropoloških i spoznajno-teorijskih pretpostavki, s druge. Otkrivanje ove unutarnje napetosti između različitih ravnih Marksove teorije nam, kako verujem, otvara put razumevanju nekih njenih dvosmislenosti? Istovremeno nam se otvara put, kako boljem razumevanju — mada ne i za istorijsko objašnjenje — deformacija oficijelnog marksizma od vremena II internacionale, tako i za rekonstrukciju temeljnih intencija različitih struja neomarksizma, kako se razvijao od ranih dvadesetih godina na ovamo u protivteži »oficijelnom« marksizmu.

U ovome što sledi hteo bih da pokažem kako na nekoliko kritičkim tačkama povesti marksističke teorije postaju belodani problemi koji su sadržani u Marksovom pojmu rada; nakon toga bih hteo da pokažem da Habermasova komunikativno-teorijska reformulacija temeljnih pretpostavki istorijskog materijalizma nudi postavak za razrešenje ovih problema.

2

Hteo bih da započnem s jednim razmišljanjem uz Engelsovo shvatanje »dijalektičkog materijalizma«. Tek sa Engelsovom teorijom postaje manifestna tendencija da se istorijski materijalizam i kritika političke ekonomije tumače prema metodološkom uzoru prirodoslovnih znanosti; za Engelsa, kako izgleda, utemeljujuća paradigma revolucije nije bila francuska revolucija — kao još za Marksa — nego industrijska revolucija.⁷ Stoga on doslovno shvata prelaz socijalizma od utopije do znanosti: on jasno izriče da je znanstveni socijalizam proizveo manje onih opštih zakonitosti koje leže u osnovi svim istorijskim i društvenim procesima; dakle, znanje, koje će omogućiti znanstvenu kontrolu društvenih procesa, kao što znanje koje je stečeno u prirodoslovnim znanostima omogućava kontrolu i manipulaciju prirodnih procesa.

Ova »naturalizacija« povesti je, kako je ponovno pokazala kritika Engelsa, prava poenta njegovog »dijalektizovanja«, tj. »istorizovanja« prirode. U protivstavu prema »Marksovom istorijskom materijalizmu«, Engelson dijalektički materijalizam je »preokretanje« Hegelove dijalektike u doslovnom smislu. Poput Hegela, i za Engelsa je dijalektika pokretački princip, i to princip kretanja jedne »supstance«, koja garantuje jedinstvo sveta, a posebno jedinstvo prirode i povesti. Za Engelsa, međutim, ova »supstanca« — kao princip jedinstva — jeste »materija«, a ne »duh«.⁸ Konsekventno, dijalektički materijalizam kod Engelsa postaje »znanost«, koja za predmet⁹ ima opšte zakone kretanja i razvitka prirode, povesti i mišljenja. Takvo ontološko tumačenje dijalektike pod *materijalističkim* pretpostavkama ipak može voditi samo neutralizovanju povesti, a ne istorizovanju prirode: dijalektički materijalizam postaje naturalistička metafora. Povrh toga, ova materijalistička »dijalektika« pretpostavlja jednu naivnorealističku, dakle, predijalektičku spoznajnu teoriju — tako kako bi je kasnije trebao izraditi Lenjin, kao »teoriju odraza« u svom radu o *Materijalizmu i emirikriticizmu*.

Nekritička, ontološka Engelsonova koncepcija dijalektike više ne dopušta nikakav kritički pojam ideologije: »ideologija« postaje kategorija koja naznačava sadržaje svesti uopšte. Hebermasovim rečima: »Zavisnost svesti od društvenog bitka postaje specijalni slučaj opšteg ontološkog zakona, prema kome više zavisi od nižeg, a konačno sve zavisi od »materijalnog supstrata«.¹¹ Konsekventno, pojam ideologije gubi strateški smisao koji je imao u Marksovoj teoriji, kao kategorija koja treba da naznači lažnu svest, koja upravo u svojoj lažnosti korektno izražava »lažnu« društvenu realnost; dakle, jedna kategorija koja ne treba da zahvati opšti odnos između materije i duha, nego posebni odnos između kritike i revolucije.¹²

Engelsov dijalektički materijalizam, premda proizlazi iz jednog »posuvraćivanja« (»Umstülpung«) Hegelovog idealizma, očito ne može da se uzme kao primer kritičkog prisvajanja Hegelove dijalektike; njegov pojam materijalističke teorije, štaviše, predstavlja korak natrag, na prekantovski oblik ontologije. Za Marksa je, naprotiv, dijalektika bitno istorijski pojam: »dijalektički materijalizam« znači koliko i »istorijski materijalizam«. Stoga za Marksa pojam dijalektike ne bi bio primenljiv na prirodu — po — sebi, nego jedino na odnos (»razmenu materije«) između čoveka i prirode, tj. na povest. Stoga, dok je Marksov istorijski materijalizam jedna demistifikacija dijalektike, Engelsov dijalektički materijalizam predstavlja remistikaciju materijalizma: materijalizam kod njega opet postaje metafizika.

Engelsova materijalistička metafizika je fundirana u hipostaziranju prirodoslovno-znanstvenih metoda; u obliku materijalističke ontologije njegova teorija izriče konsekvence, koje se izdižu iz držanja za reč antropološko-spoznajno-teorijskog primata pojma rada u Marksovoj vlastitoj teoriji. Drugim rečima, postoji latentan odnos između spoznajno-teorijskog redukcionizma, koji je sadržan u Marksovom pojmu rada, i Engelsove materijalističke ontologije. Najočitiiji korelati jedne takve materijalističke ontologije su, pak, »objektivističke« i »determinističke« interpretacije istorijskog materijalizma i kritike političke ekonomije — interpretacije koje se probijaju među socijalistima za vreme II internacionala.

Tamo gde takva objektivistička pogrešna tumačenja Marksove teorije postaju dominantna, ona su, po pravilu, povezana sa degeneracijom socijalističke prakse. Ona ukazuju, naime, na rastakanje veze teorije—praksa i time na ideologizaciju marksističke teorije: teorija onda preuzima funkciju legitimiranja neke loše politike, koju provodi partija, odn. njeno vodstvo. Objektivistička pogrešna tumačenja Marksove teorije na ironičan način mogu legitimatorski štiti dva suprotstavljena, a ipak u istoj meri pogrešna, oblika »socijalističke« politike. U sebi je dvoznačno tumačenje, koje ovu teoriju i poistovećuje sa »znanstvenom« teorijom »čvrstog zakona« povesnog razvitka i, posebno, kapitalizma, pošto se iz njega može izvesti kako suvišnost revolucionarne politike — jer je slom kapitalizma neizbežan, tako i mogućnost tehnokratskog managementa revolucije, kojeg pronosi »avangarda« — jer će se carstvo slobode automatski provesti kada je jednom prevladan kapitalistički oblik vlasništva, a proizvodne snage su dovoljno razvijene. Scijentistička, pogrešna tumačenja Marksove teorije mogu, dakle, istovremeno da legitimiraju politički oportunistam i obazrivost, kao i tehnokratski staljinizam i aktivizam. Naravno da se objektivistički nesporazumi ne mogu učiniti odgovornim za greške socijalističke politike; ipak, kritika takvih pogrešnih interpretacija postaje jedan od najznačajnijih sastavnih delova političke kritike socijalističke prakse, utoliko, naime, što njene greške bivaju ideološki podupirane uz pomoć objektivistički pogrešno shvaćene Marksove teorije.

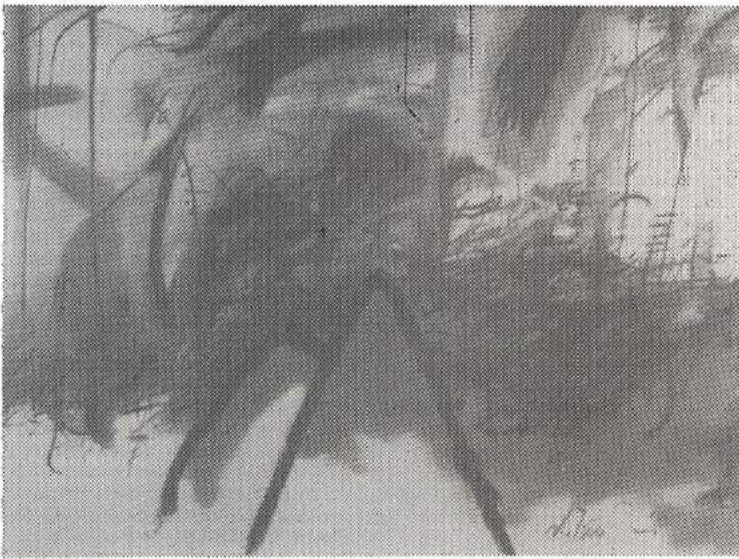
Već bi i iz ovog razloga bilo značajno objašnjenje spoznajnoteorijskih osnova istorijskog materijalizma; u sledećim ću se odsecima ipak pozabaviti s nekoliko daljnjim, sistematski važnijim razlozima, koji čine da se kao smisaona pojavi izrada spoznajne teorije istorijskog materijalizma.

Marks nije samo pretpostavljao da bi razvitak kapitalizma mogao proizvesti objektivne pretpostavke jednog besklasnog društva — sa stanovišta razvitka proizvodnih snaga i nečuvenog porasta produktivnosti rada, koji bi omogućio uklanjanje nedostatka, Marks je kapitalizam nazvao »progresivnim« — nego i da bi kapitalizam prema svojoj unutarnjoj logici mogao proizvesti bitne »subjektivne« pretpostavke samooslobađanja proletarijata. Marks je očekivao da bi, s jedne strane, slobodni i, istovremeno, pauperizovani nadnički radnik na temelju unutarnje logike procesa mehanizovanja i racionalizovanja rada, a s druge, na temelju nužnosti svoga samoorganizovanja protiv kapitalističkog iskorišćavanja, mogao postati samosvesni subjekt jedne proleterске revolucije. Danas je, pak, samoorganizovanje proletarijata u zapadnim zemljama pre dovelo do stabilizovanja kapitalističkog privrednog sistema, dok su se uspešne revolucije odigrale jedino u manje ili više »nerazvijenim« zemljama, gde je osiromašeno seljaštvo, u većoj meri nego visokorazvijeni industrijski proletarijat, obrazovalo masovnu osnovu revolucionarne partije. Pošto kapitalistički proces industrijalizovanja do sada nije vodio socijalizmu, socijalizam se jedino probio kao alternativni put industrijalizacije; pošto su se etablirani oblici kapitalističke demokratije uspešno oduprli provođenju socijalističke demokratije, to su etablirani oblici birokratskog socijalizma isto tako uspešno mogli sprečiti proboj demokratskog socijalizma.

Ne verujem da ova svetskoistorijska konstelacija snaga opovrgava Marksovu analizu kapitala; takođe ne verujem da ona znači konačno pokopavanje demokratskog socijalizma. Ipak, verujem da ova svet-skopolička konstelacija u jednom značajnom pogledu čini vidljivom unutarnju granicu Marksove teorije: istorijski materijalizam, u obliku koji je razvio Marks, ne pruža nikakve dovoljno oštro razdvojive kategorije, uz čiju pomoć bismo mogli shvatiti osobitu rigidnost, s kojom se visokorazvijena društva opiru razviku istorijske alternative, u smislu koherentnog demokratizovanja. U pogledu na kategorijalno shvatanje različitih oblika racionalizovanja, koji bi, prema Marksu, trebalo da karakterišu kapitalistički odn. socijalistički način proizvodnje, njegova teorija sadrži sistematski ambigvitet; meni se čini da pokušaj razrešenja ovog ambigviteta mora voditi ili reviziji kategorijalnog okvira istorijskog materijalizma — reviziji koja bi opet učinila pojmovnovažnim razlikovanje tehničkog i praktičkog uma — ili bi se morala približiti sledećoj interpretaciji, koja sigurno nije autentična, uzevši u obzir širi teorijski kontekst Marksovog dela: u skladu sa ovom »neautentičnom« interpretacijom bi revolucionarno uspostavljanje besklasnog društva trebalo misliti kao produžetak onog procesa racionalizovanja koji se već prethodno odvijao pod kapitalističkim uslovima proizvodnje. Ovaj proces racionalizacije bi, pod uslovima privatnog vlasništva nad sredstvima proizvodnje, morao udariti na unutarnju granicu; »eksproprijacija eksproprijatora« i diktatura proletarijata bi time bile pretpostavka produ-

žetka ovog procesa racionalizovanja — centralizacija planiranja, povećanje produktivnosti rada i upravljanje stvarima umesto vladavine nad ljudima. Drugim rečima, prema ovoj latentnoj verziji Marksove teorije, prelaz od kapitalizma ka socijalizmu bi bio identičan sa širenjem procesa racionalizovanja i birokratizovanja na sva društvena potpodručja — odgovarajuće Engelsovoj verziji znanstvene kontrole svih društvenih procesa života.

Prethodno sam utvrdio da ovo nije nikakva autentična interpretacija Marksove teorije. Ipak, izgleda da nam kategorijalni okvir koji leži u osnovi istorijskog materijalizma ne dopušta da utemeljimo ona razlikovanja koja su nužna ako se »emancipatorska« koncepcija prelaza od kapitalizma ka socijalizmu želi nedvoznačno odvojiti od »tehnokratske« koncepcije;¹³ dakle, recimo, razlikovanja između »refleksivnog« i »proizvodnog« znanja, ili između tehnološkog racionalizovanja i »racionalizovanja« u smislu demokratizovanja i emancipacije. Teorija u kojoj »proizvodni rad« igra ulogu centralne antropološke i spoznajno-teorijske temeljne kategorije izgleda da je posvuda nedovoljna za shvatanje onih problema, koji su tek stvoreni u našem stoleću, kroz varljive pobeđe socijalizma i razarajuće uspehe kapitalizma; takva teorija posebno više ne sadrži mogućnost analize one ideološke funkcije koju su danas preuzeli sama znanost i tehnika u reproduktivnom procesu industrijskih društava.



nebojša janković

Maks Veber je, kako je poznato, pretekao da bi socijalistička revolucija jedino mogla voditi trijumfu birokratije i time daljnjem ovršćivanju »ljustrer ropstva«, u kome je, prema Veberovoj tezi, moderno čovečanstvo osuđeno da živi. Veberovo predskazanje nije vredno pomena, ne stoga što, recimo, primereno formuliše neodoljivu prirodu istorijske nužnosti, nego zato što formuliše antitezu Marksovom povesno-teorijskom tumačenju socijalizma, a za koje je unapred teško kazati da li ono mora da se, zbiljski nedvosmisleno, shvati kao antiteza. U svojoj analizi modernog procesa racionalizovanja i birokratizovanja, njegove unutarnje logike napretka i njegovog dijalektičkog preplitanja s procesima demokratizacije, Veber tematizuje problem, koji za samog Marksa još nije bio spoznatljiv; jedan problem, pak, koji je u jednom ili drugom obliku od ranih dvadesetih godina postao centralna odnosna tačka neomarksističkog obrazovanja teorije. Ono što je najpre izgledalo kao puki zahvat unazad na »instinskog«, »hegelijanskog« Marksa, dovelo je, konačno, do promenjenih shvatanja odnosa kritike idealizma i materijalizma; u odgovarajućim promenjenim koncepcijama materijalističke teorije povesti i društva, kritika instrumentalnog uma je trebalo da igra središnju ulogu.

4

Za Marksa je emancipacija od filozofije bila pretpostavka za izradu kritičke teorije društva. U protivstvu prema filozofiji, on je u prirodoslovnoj znanosti video paradigmu teorijskog znanja, koje dokazuje u praksi svoju »istinu, tj. zbiljnost i moć, ovostranost«. Mnogi predstavnici neomarksizma, razvijenog od dvadesetih godina naovamo, u izvesnom smislu polaze od suprotnog premise: s okretom Hegelovoj, ili kasnije Huserlovoj, ili Hajdegerovoj filozofiji, oni povezuju nameru kritike scijentizma. Emancipacija od scijentizma, koji je postao ideologija, za njih postaje pretpostavka rekonstrukcije Marksove teorije kao kritike; Karl Korš je to, recimo, izričito formulisao. Istovremeno se težište kritike pomera od idealizma na pozitivistički materijalizam; ova tematska promena čini jasnim da je razvitkom kapitalizma i napretkom socijalističkog pokreta u centar teorijske pozornosti bio gurnut jedan aspekt »otudćenja«, koji za samog Marksa, praktično, nije imao nikakvo značenje. Lukačeva analiza »procesa postvarenja« u kapitalističkom društvu nije tako značajna zbog toga što se ovde radi o ponovnom ingenioznom otkriivanju mladog Marksa *Rukopisa* u ekonomskim spisima poznog Marksa, nego, pre svega, zbog toga što je ovde najpre bio preuzet pokušaj kritičke integracije Veberove teze racionalizovanja u korpus Marksove teorije. Lukač Veberovu teoriju interpretira u kategorijama kritike političke ekonomije; ali ova reinterpretacija menja obe teorije, podjednako Veberovu kao i Marksovu. S Lukačem, naime, na izvestan način počinje

kritika pokušaja da se »tehnika i znanost kao ideologijom« (Habermes) nadomesti kritika ideologije ekvivalentne razmene, koja je postepeno izgubila svoju funkciju legitimacije ideologije kapitalizma; kritika političke ekonomije biva na odgovarajući način iznova interpretirana u smislu kritike instrumentalnog uma.

Najpre koja reč o Lukačevom pokušaju da se Veberov pojam »racionalizovanja« reinterpreta u kategorijalnom okviru kritike političke ekonomije. »Racionalizovanje« oдавde dalje postaje istoznačno s »postvarenjem« (Verdinglichung), pri čemu se ideološki aspekt postvarenja pojavljuje kao izraz i konsekvencija one mistifikacije koju je Marks analizirao u prvom tomu *Kapitala*, pod naslovom »Robni fetišizam«. Unutarnja dinamika odnosa između nadničnog rada (Lohnarbeit) i kapitala, koja svoj izvor ima u robnom karakteru rada i koja vremenom sve društvene odnose čini robnim odnosima, time postaje navlastiti nosilac procesa racionalizovanja. Kada je neko društvo došlo do teleta da organizuje svoje »ukupno zadovoljavanje potreba... u obliku robnog prometa«, onda mora, kaže Lukač, »princip racionalnog mehanizovanja i izračunljivosti (Kalkulierbarkeit) obuhvatiti ukupne pojavne oblike života«¹⁴; postvarenje svesti onda mora postati konstitutivni moment kapitalističkog procesa reprodukcije. Lukač, kao prvo, ne analizira univerzalno provođenje »formalne« racionalnosti samo kao tendenciju, koja odgovara iracionalnosti sistema kao celine, nego, pre svega, kao izraz ideologije, koja istovremeno skriva i legitimira odnos moći, koji leži u osnovi odnosa nadnice i kapitala.

Lukačev briljantni pokušaj integracije Veberove analize modernih procesa racionalizovanja i birokratizovanja u kritiku političke ekonomije ostaje, dakako, ambivalentan. S jedne strane, on kritikuje, isto tako kao i kasnije Marksa, specifične restrikcije u Veberovom pojmu racionalnosti, kroz koje »vrednosni problemi« a limine ostaju isključeni iz mogućih procesa racionalizovanja, tj. iz područja racionalnog diskursa. Iz ove perspektive se Veberov pojam racionalizovanja može još samo ironično odnositi na pojam postvarenja: Veberov pojam izražava ideologiju, koja odgovara procesu postvarenja. S druge strane, Lukač polazi od toga što korišćenje »partikularne« racionalnosti, koja u procesu racionalizovanja sukcesivno zahvata sve »pojavnne oblike života«, na osnovu imantentne logike ovog procesa u neku ruku mora udariti na imantentnu granicu, koja će postati vidljiva i iskustvena u oblicima društvene dezintegracije i kroz propalu integraciju racionalizovanih supstancija u ukupnu društvenu sistemsku vezu. To, pak, znači — Lukač još pretpostavlja — da ekonomske krize u masi čine iskustveni iracionalnost kapitalističkog sistema, odmeravanog njegovim vlastitim standardom racionalnosti, i time istovremeno moraju da stvore objektivne uslove iz kojih će proizaći prevladavanje postvarene svesti, skupa sa kapitalističkim oblikom vlasti. Poput Marksa, Lukač ostaje nejasan u odgovoru na pitanje kako bi se, onda, strukturno razlikovalo »supstancijalno« racionalizovanje društvenih procesa života od društvenog širenja formalne racionalnosti? Puka ugradnja Veberove teze u kritiku političke ekonomije još ne nudi Lukaču na dlanu odlučne (prinudne, zwingend — M. P.) protivargumente, da bi teorijski mogao obesažiti pesimistični zaključak, koji je Veber izvukao iz istraživanja dijalektičkog odnosa između (Wechsel) između »demokratizovanja« i »birokratizovanja«; da bi, naime, socijalistička demokratija mogla biti samo poslednji trijumf birokratije.

Lukačev pokušaj da iza Veberovog apstraktnog pojma »racionalizovanja« učini vidljivim specifične političko-ekonomske sadržaje kapitalističkog procesa industrijalizovanja bio je deo šire postavljene poduhvata, kroz koji se on nadao da će ponovo dovesti do važenja filozofsku dimenziju Marksove teorije. Da je ovaj pokušaj konačno propao, po mom mišljenju, na ironičan način je skrivljeno okolnošću što je Lukačeva filozofska rekonstrukcija marksizma na nekoliko centralnih punktova bila povratak objektivnom idealizmu. Upravo, naime, u meri u kojoj je istorijski materijalizam jedan »na noge postavljeni« objektivni idealizam, utoliko se problemi — koji su bili odlučeni u latentnom redukcionizmu njegovih antropoloških i spoznajno-teorijskih temeljnih pretpostavki — ne daju rešiti kroz ponovno uspostavljanje »hegelijanske« dimenzije Marksove teorije; štaviše, izgleda da na ovom punktu sâm istorijski materijalizam još jednom reflektuje teorijske deficite objektivnog idealizma. To bi takođe značilo da se izvesni objektivistički momenti marksističke teorijske tradicije indirektno vraćaju na idealističko nasleđe, koje marksizam nije mogao potpuno odbaciti.

Još bih kratko hteo da ukazem na daljnji razlog za kasniji slom Lukačevih analiza. Prema Lukaču, rastuće postvarenje svesti reflektuje univerzalizovanje robnog oblika kapitalističkog društva; ovo univerzalizovanje robnog oblika ipak treba da proizade iz interne logike kretanja kapitala. Sada, pak, izgleda, da je upravo u vreme u kome je Lukač pisao *Povest i klasnu svest* već teorijski postala neadekvatna koncepcija ekonomske »baze«, koja se autonomno razvija. Rastuće preplitanje politike i ekonomije, kao i porast međuzavisnosti istraživanja i tehnologije, već su, naime, do izvesnog stepena promenili specifičnu konstelaciju ekonomije i politike, koja je bila specifična za liberalni kapitalizam; pod tako promenjenim uslovima, odnos između ekonomskog i političkog sistema ne može se više bez razjašnjenja određivati kao odnos baze i nadgradnje. Već se Veberova analiza odnosi na situaciju u kojoj je ovo uzajamno prožimanje ekonomskog, političkog i »znanstvenog« supstancijalno bilo jasno spoznatljivo. S obzirom na ove nove konstelacije »baze« i »nadgradnje«, pretpostavke kritike političke ekonomije su izgubile svoje važenje u striktnom smislu: obnovljeno prožimanje »formalne« racionalnosti, koje se izdiže iz promenjene konstelacije, i pretnja koja je odatle izrasla, socijalističkim pokretima, stoga uopšte ne mogu da se primeneno istražuju samo na osnovu ovih pretpostavki. Tako, pokušaj da se proces postvarenja direktno odnosi na univerzalizovanje robnog oblika, sprečava Lukača upravo u tome da potpuno pojmi specifičnu novinu tehnološke ideologije koju je analizirao i njenu potrebnu funkciju u postliberalnoj fazi kapitalizma. Kako je Habermas pokazao, ova ideologija se razlikuje od starijih oblika legitimacije, uključujući građansku ide-

ologiju pravedne razmene, time što ona »kriterije opravdanja odvađa od organizacije zajedničkog života, dakle, od normativnog uređivanja interakcije uopšte, i u ovom smislu »depolitizuje.«¹⁵ Tehnokratska svest se, naime, više ne odnosi, poput tradicionalnih oblika legitimacije, na »dilempciju čudorednog konteksta« kategorije ovog čudorednog konteksta; ona izražava, štaviše, »istiskivanje »čudoreda« kao kategorije za životne odnose uopšte.«¹⁶

Prema Habermasu, ideološka srž ove tehnokratske svesti je eliminisanje razlike između »tehnike« i »prakse«; ona se, takode, više ne može shvatiti samo u smislu oblika legitimacije klasne vladavine (Herrschaft); ova svest, štaviše, stavlja u pitanje dimenziju praktičke racionalnosti same, u kojoj su se još kretali svi raniji oblici legitimacije. Odgovarajući tome, kritika tehnokratske ideologije ne može više jednostavno ciljati na uklanjanje njenog klasnog sadržaja; ona, štaviše, pre svega, mora da ponovo uspostavi autentičnu dimenziju »praktičkog«, koju sve ranije ideologije još pretpostavljaju. »Nova ideologija krši time interes, koji prijanja na jedan od dva fundamentalna uslova naše kulturne egzistencije: na jezik, tačnije, na oblik podraživanja i individualiziranja koji se određuje kroz lokalno-govornu (umgangsprachlich) komunikaciju. Ovaj interes se prostire na očuvanje intersubjektivnosti sporazumevanja (Verständigung), isto kao i na uspostavljanje (Herstellung) komunikacije koja je slobodna od vlasti. Tehnokratska svest ovaj praktički interes pušta da iščezne iza interesa za proširenjem naše tehničke sile (Gewalt) raspolaganja. Refleksija koja izaziva novu ideologiju stoga mora da se vrati iza istorijski određenog klasnog interesa i da iskopa kontekst interesa jednog roda, koji sâm sebe konstituira.«¹⁷

5

Teza da se nova tehnokratska ideologija od svih prošlih oblika ideologije razlikuje u tome što ne potiskuje samo emancipatorski interes neke određene klase, nego ugrožava emancipatorski interes ljudskog roda kao takvog — ova teza je u različitim shvatanjima bila razvijena već pre T. V. Adorna, M. Horkajmera i H. Markusa. Drugačije nego Lukač, ovi su filozofi bili samosvesni; u transformaciji kritike političke ekonomije u kritiku instrumentalnog uma reflektuje se istorijska transformacija liberalnog kapitalizma u organizirani kapitalizam; oni su zajedno pretpostavljali da bi obrazovanjem organizovanog kapitalizma bio stvoren zatvoreni univerzum »instrumentalnog uma«, ili »jednodimenzionalne racionalnosti«, koji ugrožava emancipatorske impulse potisnutih masa kao takve. Da bi diferencija spram Lukača bila malo jasnija: ako univerzalno »postvarenje svesti« (rastuće instrumentalizovanje uma) nije jedino izraz ekonomskog mehanizma krize, koji u toku kretanja kapitalizma ka njegovom vlastitom slomu potčinjava sve dimenzije društvenih životnih veza robnom obliku; ako je ono, štaviše, istovremeno i izraz političkog reorganizovanja kapitalističkog sistema, reorganizovanja koje se uspešno suprotstavlja samodestruktivnim tendencijama ovog sistema, onda je ugrožavanje emancipatorskih protivopredaja i revolucionarne »klasne svesti« kroz proces postvarenja mnogo dalekosežnije nego što je Lukač bio spreman da pretpostavi. Tada, naime, politička emancipacija masa ne bi bila »logička« konsekvencija protivrećja kapitalizma koja se od sebe razvija; ona bi, štaviše, mogla biti provedena još samo protiv unutarnje logike kapitalističkog razvitka.

Ne verujem da je ispravna ova alternativna, koja izlazi na konfrontaciju ranog Lukača s teoretičarima Frankfurtske škole. U njoj, prirodno, delimično dolaze do izraza razlike konkretne povodne situacije, u kojoj Lukač, s jedne strane, a Adorno, Horkajmer i Markus, s druge, reflektuju o postvarenju svesti. Istovremeno izgleda da ovaj protivstav ima da uputi na jedan nerazrešeni problem, koji teorije Frankfurtske škole dele s teorijama Lukača i Marksa. Ovu slutnju bih, samo upućujući, ovde hteo da utemeljim: sigurno je sasvim smeteno Marksove izvedbe »instrumentalnog uma« (to znači, izvedbe od prirodoslovnoj znanosti) porediti s odgovarajućim razmišljanjima frankfurtskih filozofa. Dok je za Marksa »instrumentalni um« paradigma zbiljskog, nepervertiranog uma, za Frankfurtsku školu instrumentalni um postaje paradigma pervertiranog uma; dok za Marksa unutarnja logika procesa industrijalizacije upućuje na društvenu emancipaciju, ona za teoretičare Frankfurtske škole upućuje na novi oblik kmetstva: tehnokratsko barbarstvo. Izgleda mi da ova osobita diskrepancija između Marksa i njegovih teorijskih sledbenika ne odslikava samo istorijsku preobrazbu od liberalnog kapitalizma ka organizovanom kapitalizmu, nego da se u njoj izražava i činjenica da se latentni redukcionizam Marksove filozofije povesti ponavlja u filozofiji Frankfurtske škole, samo sa obrnutim predznacima. Verujem da ovo postaje jasno u Adornoj i Horkajmerovoj »dijalektici prosvetćenosti«;¹⁸ ovde »instrumentalni um« postaje ona kategorija kroz koju bi trebalo da budu shvaćene u istoj meri obe dimenzije svetsko-povodnog procesa civilizacije: preoblikovanje vanjske prirode (tehnologija, industrija, ovladavanje prirodom), isto kao i preoblikovanje unutarnje prirode (individuacije, represija, društveni oblici vlasti). Izgleda da teoretičari Frankfurtske škole pod pretpostavkom ovog antropološkog i spoznajno-teorijskog »monizma« misle konsekventnije i radikalnije; jer, samo ako preoblikovanje (Umformung) vanjske prirode tek stvara objektivnu mogućnost jednog oslobođenog društva, onda, ipak, istovremeno preoblikovanje unutarnje prirode mora razarati subjektivne mogućnosti emancipatorske prakse; »postvarenje svesti«, koje je cena za potčinjavanje vanjske prirode, na kraju preti da razori subjektivnost subjekta, koji je u pokoravanju prirode prognao vlastitu emancipaciju.¹⁹ Latentni redukcionizam Marksove filozofije povesti na ironičan način ovde biva razvijen u njegovim krajnjim (najizvanjskijim) konsekvencama; emancipacija se sada može misliti jedino kao provala zatvorenog univerzuma instrumentalnog uma. Kao radikalna negacija instrumentalnog uma, emancipacija bi istovremeno bila »resurekcija« vanjske i unutarnje prirode, kao i početak nove povesti čovečanstva. Dok u Marksovoj teoriji postoji tendencija da se prevaziđe istorijski diskontinuitet između oslobođenog društva i univerzuma instrumentalnog uma, filozofija Frankfurtske škole zapada u opasnost da iz vida izgubi istorijski

kontinuitet, koji, ipak, jedino socijalizam može učiniti istorijskim projektom: sloboda postaje eshatološka kategorija.

6

Izgleda mi da Habermasova rekonstrukcija temeljnih pretpostavki istorijskog materijalizma otvara izlaz iz dosad okarakterisanih ambigviteta i antinomija marksističkog mišljenja.

Habermas eksplicitno uvodi kategorijalno razlikovanje u teoriju istorijskog materijalizma, koje je Marks implicitno svagda već pretpostavljao u njegovim materijalnim analizama. Marks pravi razliku između dve različite dimenzije, u kojima se odvija samoproizvođenje (Selbsterzeugung) ljudskog roda: on razlikuje dimenziju kumulativnog procesa tehnološkog razvika oblika vlasti (Herrschaft), klasnih borbi i procesa emancipacije (proizvodni odnosi). Habermas sada pokazuje da se ovo kategorijalno razlikovanje samo onda može konzistentno razviti i svim njegovim spoznajno-teorijskim implikacijama ako se ono na jednoj višoj ravni apstrakcije reformulira kao razlika između »instrumentalnog«, ili »svrhovitoracionalnog«, delanja, s jedne strane, i »komunikativnog« delanja, s druge. Uvođenje ovog kategorijalnog razlikovanja istovremeno znači analitičko podvajanje Marksovog pojma »čulne aktivnosti« na dve komponente, koje se jedna na drugu ne mogu svesti: čoveka kao životinje koja pravi oruđa i (und) čoveka kao životinje koja govori. Ovu razliku, kako izgleda, moramo susresti da bismo mogli da rekonstruišemo međusobno zavisne istorijske procese tehnološkog i institucionalnog razvika, da ne bi bila izbrisana diferencija između tehničkog razvika i političke emancipacije, ili između znanosti i kritike. Samo onda možemo primereno shvatiti specifičnu »dijalektiku prosvetćenosti« (Adorno/Horkajmer), kroz koju znanstvena racionalnost — koja je u svom istorijskom poretku istovremeno značila kritiku i emancipaciju od dogmatski zamrznutih struktura vlasti — konačno, uopšte postaje ugrožavanje praktičkog uma. Drugim rečima: Marksovo razlikovanje proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa mora biti tako rekonstruirano da se neprikrađeno dovede do važenja spoznajno-teorijskog značenja pojma »čulne delatnosti«, a to znači da se latentni redukcionizam Marksovog pojma proizvodni rad mora ukloniti, uz pomoć navedenog analitičkog razlikovanja. Samo onda bi bilo moguće da se tačnije odredi ideološki sadržaj Veberovog pojma »racionalizovanje«; u smislu razlikovanja »instrumentalnog« i »komunikativnog« delanja mi bismo, naime, morali razdvojiti dva različita procesa mogućeg racionalizovanja, koji istorijski ipak nisu međusobno nezavisni, a kategorijalno su različiti. U dimenziji instrumentalnog delanja »racionalizovanje« će značiti širenje prostora tehničkog raspolaganja i porast upravljivosti i izračunljivosti društvenih procesa, u dimenziji komunikativnog delanja »racionalizovanje« će označavati procese emancipacije i individuiranja i time, istovremeno, širenje komunikacije koja je slobodna od vlasti: »Dok *instrumentalno delanje* odgovara prinudi vanjske prirode, a stanje proizvodnih snaga određuje meru tehničkog raspolaganja silama prirode, *komunikativno delanje* odgovara potiskivanju (Unterdrückung, obuzdavanju — M. P.) vlastite prirode: institucionalni okvir određuje meru represije kroz spontano izraslu silu društvene zavisnosti i političke vlasti. Emancipaciju od sile vanjske prirode društvo zahvaljuje procesima rada, naime, proizvodnju tehnički upotrebljivog znanja (uključujući »transformaciju prirodoslovnih znanosti u mašineriju«); emancipacija od prinude unutarne prirode uspeva u meri zamene nasilničkih institucija organizacijom društvenog prometa, koja je jedino povezana s komunikacijom koja je slobodna od vlasti. To se ne zbiva neposredno kroz proizvodnu delatnost, nego kroz revolucionarnu delatnost klasa koje se bore (uključujući kritičku delatnost refleksivnih znanosti). Zajedno uzete, obe kategorije društvene prakse omogućuju ono što Marks, interpretirajući Hegela, naziva aktom samoproizvodnog rada.«²⁰

7

Do sada sam prikazao Habermasovo razlikovanje »instrumentalnog« i »komunikativnog delanja, kao deo pokušaja da se razjasne teorijski zahtev i spoznajno-teorijske osnove istorijskog materijalizma. Ovaj pokušaj je postao nužan kao odgovor na novu povesnu konstelaciju, u kojoj ne samo da je znanost neposredno prodrila u proizvodnju i time, istovremeno, postala proizvodna snaga proizvodnih snaga, nego i u kojoj su znanost i tehnika same zadobile neprozirni karakter ideologije koja sve prožima. Kategorijalno razlikovanje »instrumentalnog« i »komunikativnog« delanja, u okviru istorijskog materijalizma, treba da ponovo dovede do važenja razlikovanje »tehničkog« i »praktičkog« uma, »proizvodnog« i »refleksivnog« znanja i, konačno, »racionalizovanja« i »emancipacije«. Dosadašnja razmišljanja već upućuju na to da odgovarajuća rekonstrukcija istorijskog materijalizma pretpostavlja razvitak primerene teorije jezika.²¹

Hteo bih ukratko da razjasnim kako se jedan takav pokušaj rekonstrukcije odnosi prema Marksovom programu kritike idealizma i materijalizma. Do sada sam jedino utvrdio da »jezičko-analitičko« reformuliranje istorijskog materijalizma implicira kritiku *pozitivističkog* materijalizma, tj. kritiku scijentizma. Utoliko bi još trebalo pokazati u kom smislu jedna takva reformulacija istorijskog materijalizma uključuje i kritiku *idealizma*.

Pravo uzeto, ova kritika idealizma se odvija u dva koraka: prvi korak je već učinjen, ako je problematika filozofije svesti prevedena u filozofiju jezika. Ovo prevođenje, ipak, nije nikakva tekovina istorijskog materijalizma, nego filozofije ovog stoleća — možda njen najznačajniji teorijski učinak. Drugi korak mora uspeti u domenu same filozofije jezika; naime, kao kritika različitih oblika lingvističkog i hermeneutičkog idealizma. Ovim uputom ne bih hteo samo da naznačim okvir narednih razmišljanja, nego i da, istovremeno, uputim na drugu teorijsku tradiciju, na koju se kritički odnosi Habermasov pokušaj rekonstrukcije: tradiciju posthegelovske kritike istorijskog uma. Ova tradicija, koja posebno seže do Dildaja i jugozapadnih novokantovaca, bila je obnovljena u na-

šem stoleću od strane hermeneutičkih, fenomenoloških i jezičko-analitičkih filozofa. Ovi filozofi su jedinstveni u temeljnoj pretpostavci da prirodoslovne i »kulturne« znanosti imaju različite metodološke i spoznajno-teorijske osnove. Habermasova dualistička interpretacija Marksovog pojma »čulne delatnosti« preuzima ovaj metodološki dualizam; ova ga interpretacija, kako ću pokazati, ipak istovremeno transcendiraju, u jednom značajnom pogledu.

8

Prema Habermasu, razlika između instrumentalnog i komunikativnog delanja upućuje na dva kvazi transcendentala okvira, u kojima se zbija (Wirklichkeit) društveno »konstituirana« i znanje stiče.²² Instrumentalno delanje — kao spoznajno-teorijska kategorija — predstavlja kognitivni interes za nomološkim znanjem; u okviru sistema (Bezugssystem) instrumentalnog delanja zbija biva objektivirana — »konstituirana« — kao priroda u Kantovom smislu, dakle, kao opstanak (Dasein) stvari pod opštim zakonima. Nasuprot tome, komunikativno delanje predstavlja kognitivni interes za uzajamnim sporazumevanjem (Verständigung) i praktički interes za očuvanjem intersubjektivnosti, koja je stalno ugrožena; u okviru komunikativnog delanja zbija se konstituiraju kao intersubjektivna veza subjekata koji delaju i govore. Dok instrumentalno delanje odgovara polarnosti subjekta i objekta, komunikativno delanje odgovara recipročnosti »ega« i »alter-ega«. Stoga spoznajno-teorijske kategorije »instrumentalnog« i »komunikativnog« delanja predstavljaju razliku između nomološkog i instrumentalnog znanja, s jedne strane, i hermeneutičkog i refleksivnog znanja, s druge; ove kategorije odgovarajući odlikavaju metodološku razliku između »prirodoslovnih« i »duhovnih« znanosti. Hteo bih da pokažem kako je ova metodološka razlika, koja je, pre svega, u filozofiji i društvenim znanostima do danas ostala predmet ogorčenih kontroverzi, kod Habermasa bila preuzeta, modifikovana i kritikovana.²³

Dildaj i jugozapadni novokantovci su na različite načine pokušavali da učine ono za istorijske znanosti što je Kant učinio za prirodoslovne znanosti: oni su u okviru »kritike istorijskog uma«, pokušavali da navedu uslove mogućnosti jedne znanosti o povesi (Geschichte). Ovi pokušaji su najpre vodili značajnom učinku: oni su razjasnili da kritika istorijskog uma ne može uspeti u okviru filozofije svesti. U skladu s tim, Dildaj je, kao najznačajniji od ovih filozofa, u svojim poznijim spisima predao sa »psihološke« ka »hermeneutičkoj« teoriji duhovnih znanosti. Neokantovci su, a pre svih H. Rikert, različito od Dildaja, pokušavali da ostanu kod stanovišta transcendentale filozofije i da rašire Kantovu kritiku spoznaje na područje istorijske spoznaje. Ovaj pokušaj je, pak, jasno pokazao da prenošenje Kantovog postupka na područje istorijske spoznaje nije moguće, ako se samo polazi od pretpostavke da je Kant na primeren način razrešio »problem konstitucije prirodoslovnih znanosti«. Naime, predmet istorijskih znanosti ne može da se misli na isti način kao da je konstituiran od strane nekog transcendentalnog subjekta, kao što je Kant to pretpostavljao za predmet prirodoslovnih znanosti; jer, u povesi je, kako je već Hegel znao, »transcendentalni« subjekt konfrontiran u svojoj vlastitoj genezi. Dimenzija istorijskih činjenica i predmeta čiju konstituciju treba objasniti upravo i jeste ona dimenzija u kojoj sam transcendentali subjekt ove konstitucije empirijski biva »konstituiran«. Da ovo iz perspektive transcendentale kritike spoznaje mora izgledati kao paradoksalna tvrdnja, sigurno nije nikakav odlučujući protivargument: u ovoj paradoksu se, štaviše, pokazuju *granične* transcendentale filozofije. Rikertov pokušaj da se ide preko Kanta i istovremeno sačuva stanovište transcendentale kritike spoznaje, bio je iz sličnih razloga osuđen na neuspeh kao i Huserlov pozni pokušaj da se konstitucija alter-ega i ljudskog »sveta života« transcendentale-fenomenološki rekonstruiše. Oba pokušaja, konačno, pretpostavljaju kao samorazumljivo ono što je već Hegel u svojoj kritici Kanta nabacio kao nedopustivo i nekritički pretpostavku teorije spoznaje: da bi, naime, solipsistička, transcendentala svest i njeni učinci mogli dati fundament kritici spoznaje. Kritika istorijskog uma se ne može utemeljiti u okviru Kantovog razlikovanja »transcendentalnog« i »empirijskog«, jer u dimenziji istorijskih činjenica samo »empirijsko« preuzima jedno transcendentale, a »transcendentale« empirijsko značenje: »transcendentalni« subjekt je jedan *moment*, a ne poslednji *temelj* empirijske intersubjektivnosti.

Iz perspektive transcendentale kritike spoznaje ovde smo imali posla s nerešivom dilemom. Osobiti odnos subjektivnosti i intersubjektivnosti, »transcendentalnog« i »empirijskog«, naprotiv, postaje shvatljiv kada kao okvir spoznajno-kritičke analize više ne odabiramo učinke transcendentale svesti, nego jedinstvenu strukturu lokalno-govorne komunikacije. Razvitak Dildajevu filozofije — od psihološke do hermeneutičke teorije »duhovnih znanosti« — pokazuje isto tako kao i razvoj neokantovstva (Kasirer) ili fenomenologije (Hajdeger) ovu osobitu nužnost prelaza od filozofije svesti ka filozofiji jezika, pred kojom se vidi da je postavljena posthegelovska filozofija, kada se problem povesi pomeru u centar interesa, bilo kao problem istorijske spoznaje, ili kao problem povesnosti (Geschichtlichkeit) spoznaje. S druge strane, isto tako treba primetiti da bi, unutar tradicije, analitičke filozofije »kritike istorijskog uma« tek mogla biti razvijena (kako pokazuje primer P. Vinča²⁴) nakon što je bio ispunjen korak od empirističke, odn. konstruktivne teorije jezika ka filozofskoj analizi običnog jezika (Umgangssprache), posebno kroz Vitgenštajna.

Prelaz od filozofije svesti ka filozofiji jezika trajno menja problematiku konstitucije. Da bi se to razjasnilo, najpre bih hteo da osvetlim tezu da kategorije »instrumentalnog« i »komunikativnog« delanja označavaju dva kvazi transcendentala okvira, u kojima »zbija« biva konstituirana, a znanje prisvojeno. U pogledu na kategoriju »instrumentalnog delanja«, »transcendentale« interpretacija izgleda da ima pravo, jasno značenje. Sam Marks upućuje na takvu interpretaciju u nekoliko ranih opaski, posebno u *Tezama o Fojerbahu*; ona biva sistematski razvijena

kod Carlsa S. Persa, u okviru njegove pragmatičke rekonstrukcije transcendentne kritike spoznaje. Ako se funkcionalnom krugu instrumentalnog delanja u ovom smislu pripiše konstitutivna uloga za prirodoslovnu spoznaju, istovremeno postaje jasno da odnos između »instrumentalnog« i »komunikativnog« delanja — shvaćen kao spoznajno-teorijska kategorija — mora biti asimetričan; jer, dok kategorija »instrumentalnog delanja« ima transcendentno značenje, u Kantovom smislu, isto ne može podjednako da važi i za kategoriju »komunikativnog delanja«. Premda je »konstitucija« sveta u funkcionalnom krugu instrumentalnog delanja bitno posredovana procesom materijalne proizvodnje, (transcendentna) konstitucija »prirode« nije istovremena s proizvodnjom prirode. Nasuprot tome, komunikativno delanje, dakle, simbolički posredovana interakcija, ne označava samo transcendentni okvir, u kome se istorijska realnost (Realität) konstituira kao predmet spoznaje; ono, štaviše, istovremeno označava empirijski proces kroz koji se sriče (buchstäblich hervorbringen) istorijska realnost, tj. biva »konstituirana« u rečitom (wörtlich) smislu. »Instrumentalno delanje« i »komunikativno delanje« označavaju dve različite dimenzije u procesu samoprodukcije ljudskog roda. Konstitucija društva i prirode kao predmeta spoznaje je istovremeno proizvodjenje jednog sveta — sveta istorijske realnosti. To, pak, znači, nasuprot Kantu, da ona — spoznajno-teorijski shvaćena — konstitucija sveta iskustva jeste sâm momenat istorijskog procesa; a to znači, nasuprot empiristima, da ova konstitucija sveta iskustva nema samo empirijski aspekt, nego je i bitan strukturni element svih ljudskih društava — strukturi društva kao vezi simbolički posredovanih interakcija pripada predstava o svetu, o sebi i o vlastitoj praksi.

Trebalo bi da je postalo jasno da kvazi transcendentno tumačenje oba međusobno povezana odnosa sistema »instrumentalnog« i »komunikativnog« delanja izričito mora da se razlikuje od transcendentnog totalizma neokantovske ili fenomenološke filozofije svesti. Do sada, ipak, nisam pokazao ukoliko kroz delatno-teorijski i komunikativno-teorijski okret problema konstitucije treba da bude stečeno spoznajno-teorijsko utemeljenje istorijskog materijalizma. Nakon što sam već pokazao da »kritika istorijskog uma« čini potrebnim prelaz od filozofije svesti ka filozofiji jezika, ostaje da se još učini drugi korak ka kritici idealizma, i to u obliku kritike hermeneutičkog, odnosno jezičko-analičkog idealizma.

Ovaj oblik idealizma se može okarakterisati tezom da nije moguća nikakva teorija uz čiju pomoć bi kritički mogla biti preispitana socijalno-znanstvena analiza samorazumevanja delatnih grupa, ili individua, u smislu kauzalnog ili funkcionalnog objašnjenja »lažne svesti«. Hermeneutički prigovor protiv teorijski provedene kritike ideologije može se precizno razjasniti sledeći način: pošto je društvena i istorijska zbilja bitno »jezički posredovana«, to znači, pošto jest jezički organizirana zbilja, to su predmeti i data sociološke i istorijske analize sami od sebe ispunjeni značenjem; i samo *utoliko* što sami od sebe imaju neki smisao, oni mogu postati predmeti i data socijalno-znanstvenih analiza. Ovaj preddati »navlastiti smisao« (»Eigensinn«) socijalno-znanstvenih predmeta i data biva, ipak, određen kroz simboličku vezu oblika života, čiji momenti oni jesu; on je, dakle, određen svojim internim odnosom prema totalitetu neke »jezičke igre«. Stoga je jedina adekvatna metoda istraživanja — metoda »hermeneutičkog razumevanja«, odn. lingvističke analize. Jedini mogući odnosi okvir odgovarajućih istraživanja jeste sama »jezička igra«, koju treba istražiti; za neku empirijsku analizu društvene zbilje koja cilja na (njeno) razumevanje, stoga ne postoji nikakva instanca objašnjenja s onu stranu internih, za delatne individue principijelno pristupačnih, smisaonih relacija, kojima su elementi neke jezičke igre međusobno povezani.

Time je, istovremeno, osporena mogućnost da se teorijski rekonstruiše neki »objektivni« smisao koji se provodi u povesnim procesima iza leda delatnim individuama, te da se na ovom putu ideološko-kritički preispitaju samotumačenja onih koji delaju.

»Idealizam« ovde pojednostavljeno prikazane »hermeneutičke« pozicije, za koju su, recimo, primer radovi P. Vinča, se, prema Habermasu, sastoji u nedopustivom »idealizovanju« u pogledu jezičke organizacije društvenih odnosa. Ovo idealizovanje se odnosi na tri različita, mada međusobno povezana, aspekta jezički posredovanih interakcija. Radi se o: (1) idealizovanju u pogledu konzistencije i razumljivosti obične komunikacije, (2) o idealizovanju u pogledu »prostora za igru« obične komunikacije i, konačno, (3) o idealizovanju u pogledu karaktera normativnog »sporazuma«, koji nosi interakciju. Hteo bih ukratko da razjasnim ove tri idealizacije:

(1): Pod »konzistencijom« obične komunikacije podrazumevam konzistentnu vezu između jezičkih ispoljenja, neverbalnih ekspresija i radnji. Da strukturi jezika kao mediju društvene interakcije pripada, da se jezička ispoljenja, telesno povezane ekspresije i radnje jedna posredstvom druge uzajamno interpretiraju, jeste uvid koji je sadržan već u poznim Dildajevim spisima. Nedopuštenu idealizaciju sada predstavljaju pretpostavka da je interpretativna i supstituciona veza između ovih triju elemenata komunikativnog delanja konzistentna u sebi na svim ravniama društvene interakcije. Moramo, naime, računati s mogućnošću da faktičke inkonzistencije i protivrečja u sistemu obične komunikacije istovremeno pokazuju pukotine u kontinuumu jedne, *inače*, u sebi smislene i razumljive, interaktivne veze. Gde takve inkonzistencije i protivrečja postanu uobičajeni (habituelni), delovi njihovog društvenog konteksta su postali nerazumljivi i za same one koji delaju i govore. Tada oni ne spoznaju ni sebe same, niti se spoznaju međusobno u njihovim simboličkim objektivacijama, koje im se pojavljuju nasuprot, tako reći, poput nekog stranog teksta.

(2): Ova nerazumljivost delova jezički posredovane interakcione veze za same one koji delaju pokazuje da je komunikacija bila ometena; ona čini jasnim sistematska ograničenja kojima su podvrgnuti jezička artikulacija motiva, interesa i potreba, kao i obrada kritičkih tema. Na temelju ovih ograničenja postoje određena »značenja«, koja su — kako bi Habermas rekao — sistematski isključena iz jasne komunikacije;

značenja koja mogu da se pojave u komunikativnom razumevanju samo kao fragmenti nekog osakaćenog teksta. Inkonzistencija i nerazumljivost komuniciranih značenja su znaci za sistematsko ograničenje komunikacije.

(3): Ovo ograničenje komunikacije je, onda, opet samo indicija nekog samo prividnog konsenzusa u pogledu onih ubeđenja i normi koji u nekom društvu važe kao »istiniti« i »pravedni«. Da su određeni stavovi opštepriznati kao istiniti, a određene norme kao pravedne, to, izgleda, najpre upućuje na opšti »neprinudni« konsenzus. Ništa nas, pak, ne opravdava kod pretpostavke da opštevladajuće ubeđenja u nekom društvu moraju biti rezultat procesa učenja koja se neprinudno odvijaju i stoga su izraz nekog neiznudenog konsenzusa. Staviše, moramo pretpostaviti da pod uslovima sistematski »razarane« komunikacije fundamentalna ubeđenja i norme nekog društva, dakle, tako reći, »bazična pravila« njegove jezičke igre, u najmanju ruku imaju funkciju da podjednako *prikriju*, kao i da *legitimiraju* sužavanje komunikacije.



nebojša janković

Hermeneutička »idealizovanja« bi bila primerena samo onda kada bi socijalne veze neke norme koju istražuje neka razumevajuća socijalna znanost svagde već odgovarale od nasilja slobodnom, intersubjektivnom (spo)razumevanju. Ipak, ova norma, ma koliko da je malo izvanjska naročitoj strukturi obične komunikacije, u ozbilji istovremeno označava odnosni punkt, koji je položen *s onu stranu* jezičke igre, koja određuje konkretni totalitet, počev od koga bi kritički mogli biti preispitani smisaone relacije i samotumačenja onih koji delaju, a koji su otelovljeni u jeziku.

Upravo interni odnos koji ima svako društvo prema ovoj normi komunikacije, koja je slobodna od nasilja, dopušta društvenoj znanosti da preispita samotumačenja grupa i pojedinaca, kao i da otkrije njihove samoobmane, te »racionalnu« funkciju lažne svesti. Integracija neke pravo shvaćene hermeneutičke filozofije u istorijski materijalizam stoga nikako ne znači povratka idealizmu; ona, štaviše, znači razjašnjenje smisla i uslova mogućnosti jedne materijalističke teorije društva i povesi. Kroz »lingvistički okret« kritičke teorije ne bivaju politički i ekonomski odnosi moći, tj. potiskivanja i iskorišćavanja, recimo, rastvoreni u gramatičke odnose; ukoliko, štaviše, budu analizirani kao jezički *posredovani* odnosi, oni će biti shvaćeni kao odnosi koji o sebi samima izriču sud: oni su zaslužili da propadnu.

11.

Empirijski materijalizam i hermeneutički idealizam počivaju na prečutnim, međusobno suprotstavljenim, pretpostavkama o strukturi socijalne realnosti, koje su obe podjednako pogrešne. Dok empiristi pretpostavljaju da se ljudske povesi još kreće u zatvorenom funkcionalnom krugu životinjskog ponašanja, hermeneutički idealisti smatraju da povesi u celini već odgovara slici čovečanstva, što se pojavljuje u svakoj izgovorenoj reči. Obojica, empirijski materijalist i hermeneutički idealist, ne mogu da dođu do bilo kakvog primerenog pojma povesi, i to iz komplementarnih razloga: obojica računaju sa zauvek datim temeljnim strukturama društvenog realiteta, bilo da bi one smisaono mogle biti uzete za početak povesi — u slučaju empiriste — ili, pak, za čovečanstvo koje je prispelo kraju svoje pretposvesti i koje je oslobođeno — u slučaju hermeneutičara. Iz ovog razloga i empirističke i hermeneutičke koncepcije društvenih znanosti svagda sadrže jedan *deo* istine. Hermeneutički postupak smisaono razumevajuće analize je nužan, jer je svaka istorijska realnost u sebi puna značenja i stoga svagda ima svoj vlastiti odnos prema ideji intersubjektivnosti koja je slobodna od nasilja; objektivirajuće metode kauzalne i funkcionalne analize su nužne, jer se smisao povesi još kristalioše iza leda onih subjekata koji »s voljom i svešču« prave povesi. Pravo shvaćeni istorijski materijalizam je samo praktička izrada ove istine.

Na ovom mestu ne mogu da diskutujem o metodološkim konsekvencama koje se pojavljuju iz rekonstrukcije spoznajno-teorijskih osnova istorijskog materijalizma u ovde razjašnjenom smislu. Hteo bih, međutim, da uputim na jednu posebno značajnu konsekvencu, koja pogadna odnos teorija-praksa. Gore sam uputio na to da se znanstveno objek-

tiviranje društvenog (ili političkog) realiteta ne može potpuno osloboditi od interpretatorskih postupaka hermeneutičke analize. Pošto su elementarna data socijalno-znanstvenih analiza konstituirana kao fenomeni koji su u sebi ispunjeni značenjem, onda su oni, kao data, pristupačni samo unutar totaliteta svakidašnje jezičke igre, kroz koju je određen njen manifestni smisao: ako nam je ova jezička igra strana — što je uobičajeno, npr. slučaj u kulturnoj antropologiji — onda hermeneutička analiza predstavlja neki nužan korak u pogledu identifikacije i objašnjenja data. Ova svojevrsna zavisnost objektivirajućih metoda socijalne znanosti od hermeneutičkih postupaka, odn. od predrasudovanja socijalnog znanstvenika, ne određuje nipošto na jednoznačan način smisao teorijskog objektiviranja društvene realnosti. Neko takvo objektiviranje može s jedne strane — u smislu kauzalnog, funkcionalnog ili sistemsko-analičkog objašnjenja i teorija — da se shvati u analogiji prema objektivirajućim metodama prirodoslovnih znanosti: društvena znanost onda producira neko znanje, koje se »tehnoški« može iskoristiti za svrhe društvenog upravljanja (Steuerung). Ova moguća funkcija znanstvenog objektiviranja društvene realnosti odgovara Engelsovoj verziji društvene znanosti, uz čiju pomoć društveni procesi mogu da se kontrolišu i upravljaju nalik prirodnim procesima. S druge strane, znanstveno objektiviranje društvene realnosti i samo može pretpostavljati neki »hermeneutički« smisao; ono onda služi da se preispitaju samointerpretacije »objektiviranih« individua, da bi se na ovaj način odgonetno skriveni smisao, »dubinska gramatika« njihovih interakcija. Neka takva »dubinska gramatika« društvenih odnosa, kako su je nagovestili, recimo Marks u odnosu nadničnog rada i kapitala, ili Freud u nesvesnim željama neurotičara, može upražnjavati kvazi kauzalnu prinudu na životni proces društva ili pojedinaca; analiza ove dubinske gramatike čini transparentnim komunikativne smetnje, koje kao izraz institucionalizovanih ili ponutrenih odnosa prisile mogu biti skrivene od strane »površinske gramatike« jezika. Ovo odgonetanje kvazi kauzalnih mehanizama, koji iza leđa pojedinaca određuju njihovo ponašanje, ne služi ovde interesu za proširenje prostora društvene kontrole i upravljanja; ono, štaviše, služi interesu za razgradnju takvih mehanizama, tj. za jednu »denaturalizaciju« povesti — ako se »priroda« ovde shvati u Kantovom smislu, kao opstanak predmeta, ukoliko je određen opštim zakonom. Objektiviranje društvene realnosti u ovom slučaju služi — kako takode možemo reći — nekom emancipatorskom interesu. Znanstvene objektivacije ovog tipa stoga imaju kritičku funkciju. One zahvatajući prodiru kroz površinsku gramatiku neke »jezičke igre«, da bi u njenim dubinsko-gramatičkim odnosima i pravilima učinile vidljivim društveno nasilje koje ovi otelovljuju. One stoje pod interesom za proširenjem individualne autonomije i iskorenjivanjem društvenih odnosa nasilja; ona ciljaju na komunikaciju koja je slobodna od vlasti. Neka u toj meri kritička znanost, u genuinom smislu samo, pak, onda može da postane »praktička« ukoliko iskupi procese samorefleksije — samorefleksije, koja bi bila prvi korak u pravcu praktičke emancipacije. Ona ne proizvodi tehnički upotrebljivo, nego »praktičko« znanje. Zahtev za istinom neke takve kritičke društvene znanosti bi, stoga, tek u onoj meri bio zbiljski ispunjen u kojoj bi oslobodene individue u objektivirajućim objašnjenjima ove znanosti mogle ponovo da spoznaju probleme svog prošlog života.

12.

Sa ciljevima kritičke socijalne znanosti, koji su ovde raspravljani, prirodno je da nipošto nije iscrpno opisan teorijski program istorijskog materijalizma. Ovaj program, naravno, bitno cilja na rekonstrukciju rodne povesti, dakle, na teoriju socijalne evolucije. Do sada sam uputio na to (vidi posebno odseke 6 — 9) da Habermasova reformulacija ovog programa predstavlja pokušaj da se neprikrasno dovede do važnija dimenzija spoznajne kritike unutar materijalističke koncepcije povesti. Sa ovog stanovišta jezičko-analičke reformulacije ideje kritičke socijalne znanosti izgleda kao pokušaj da se kritika ideologije shvati kao materijalistički pendant idealističkoj kritici spoznaje. Kritika spoznaje, u kantovskom ili hegelovskom smislu, cilja, naravno, na nešto više nego na puku destrukciju lažne svesti; u njoj se, takode i pre svega, radi o refleksivnoj rekonstrukciji ovih kognitivnih struktura, u kojima je odlučna mogućnost zbiljske spoznaje.²⁵ Marks je, kako izgleda, verovao da je on ovu »problematiku« idealističke kritike spoznaje konačno prevladao kroz njenu transformaciju u materijalističku kritiku ideologije; njegov utemeljenje istorijskog materijalizma seže, pak, na onoj tački prekratko, na kojoj on sa idealističkim pretpostavkama kritike spoznaje istovremeno napušta misli refleksivne rekonstrukcije spoznaje uopšte; ovo, pak, zavisi od — ukategorijalnim temeljnim pretpostavkama istorijskog materijalizma — implicitnog ispunjenja redukcije refleksivnog i praktičkog na prirodno znanje. Pod ovim okolnostima za Marksa može biti neke »interne« povesti duha jedino na ravni proizvodnih snaga, odnosno, odgovarajućeg tehničkog znanja. Ako su dosadašnja razmišljanja bila ispravna, onda to znači da bi unutar materijalističke rekonstrukcije povesti interna povest duha, dakle, povest procesa učenja koji se odvija prema nekoj unutarnjoj logici, morala biti skraćena za odlučujuću dimenziju. Radi se o dimenziji »praktičkoga« znanja, tj. o procesima učenja na ravni institucija, moralne i religiozne svesti. Ako, pak, ovi procesi učenja ne mogu da se svedu na procese učenja koji se odvijaju u odnosnom sistemu instrumentalnog delanja, onda se kroz proširenje njegovog kategorijalnog okvira na izvestan način menja i smisao istorijskog-materijalističke teorije evolucije: ova sada uzima crte jedne materijalistički okrenute »fenomenologije duha«. Ovo posebno znači da elementar »racionalne naknadne konstrukcije« kognitivnih struktura i njihove geneze u idealističkoj kritici spoznaje može da se nadoknadi u materijalističkoj teoriji povesti. Revizije spoznajno-teorijskih osnova istorijskog materijalizma time vodi i novom razumevanju značenja istorijskog materijalizma: ako, idealistička kritika spoznaje treba da bude ukinuta u materijalističkoj teoriji povesti, onda u okviru ove teorije ideološko-kri-

tičke destrukcija lažne svesti može biti povezana sa logičko-genetičkom rekonstrukcijom onih kognitivnih i gramatičkih struktura koje pružaju normativno-odnosno tačku ideološko-kritičkih analiza, kao i evoluciono-teorijskih tumačenja: sama teorija povesti postaje teorija spoznaje.

Na taj način povesno-materijalistički preokrenuta »fenomenologija duha« ne bi bila ni znanstvena teorija u empirijskom smislu, ni filozofska teorija u idealističkom smislu; ona se, povrh toga, ne bi poklapala ni sa nekom »kritičkom« teorijom u smislu Marksove kritike političke ekonomije — a ipak bi sadržala momente svih ovih različitih teorijskih tipova. Ona bi bila neka materijalistička teorija, zato što računa sa kontingencijama koje nisu teorijski razrešive, koje empirijski treba istražiti, a koje određuju polaznu situaciju, marginalne uslove i mehanizme društvene evolucije; ona bi bila fenomenologija duha jer računa sa faktumom reprodukcije roda, koji se posreduje kroz jezik, dakle kroz jedan interni odnos prema istini; to, naime, znači vezati sociokulturnu evoluciju za »napredak u svesti o slobodi«.

Neka odgovarajuća, istovremeno empirijska, rekonstruktivna i kritička teorija do danas postoji samo u začecima,²⁶ diskusija o novim metodološkim problemima koji su povezani sa ovim postavkama bi izlazila van okvira ovog članka. Prethodna razmišljanja su jedino trebala da oslobode neke motive koji su ušli u Habermasovu reformulaciju temeljnih pretpostavki i u teorijski program istorijskog materijalizma. U svetlu ovog reformulisanja, teorijski program istorijskog materijalizma se pojavljuje kao pokušaj da se povest — tj. proces društvene evolucije — rekonstruiše pod vodećim gledištem praktičkog projekta; praktičkog projekta koji je — ako su ispravne ovde razjašnjene pretpostavke — duboko usidren u objektivne uslove društvene evolucije: naime, kao interes za emancipacijom, koji je kao podjednako nevidljiva i eksplozivna sila ugrađen u proces reprodukcije ljudskih društava. Ovaj interes za emancipaciju se obrazuje sa pejezičavanjem (Versprachlichung) ljudskog nagonskog života i izgradnjom simbolički posredovanih društvenih odnosa; u ovom smislu, on je odlučan sa prvom izgovorenom rečju.

O interesu za emancipaciju smemo da govorimo stoga što kroz pejezičavanje životnih procesa problemi simbolički posredovanog ličnog i kolektivnog identiteta postaju (nad)životni problemi; o interesu za emancipaciju, pak, stoga što se materijalne potrebe i interesi nužno odnose na ideje istine i pravednosti. Za istorijski materijalizam ovaj interes za emancipacijom postaje spoznajno-vodeći interes; kao teorija, on je po svojoj logičkoj strukturi povezan sa praktičkim projektom — projektom oslobađanja od svih oblika društvene prinude i represije. S jednim Habermasovim pojmom, to bi se moglo ovako formulirati: istorijski materijalizam je teorijski izraz povesnog »zadatka« da se neprinudna komunikacija učini principom društvene organizacije.

1. Marx/Engels, *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, str. 574.
2. *Ibid.*, str. 577.
3. Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3, str. 533.
4. *Ibid.*, str. 45.
5. Up. J. Habermas, *Arbeit und Interaktion* — in: H. Braun/M. Riedel (Hrsg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1967, str. 132—155.
6. Habermas je ova kritička gledišta izradio u odeljcima 3 i 6 njegovog dela *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt/M. 1974).
7. Up. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, na nav. m., odeljak 3, i A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt/M., 1969, odeljak 2.
8. Up. H. Bollnow, *Engels' Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen »Grundsätzen des Kommunismus« (1847)* — in: *Marxismusstudien*, Bd. 1, Tübingen, 1954, str. 77 i dalje.
9. Up. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, Frankfurt/M., 1971, odeljak I, B.
10. F. Engels, *Anti-Dühring* — in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 20, str. 131 i dalje.
11. J. Habermas, *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus* — in: *Isti, Theorie und Praxis*, Frankfurt/M., 1971, str. 396.
12. *Ibid.*
13. Up. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, na nav. m., odeljak 3, i A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, na nav. m., odeljak 2.
14. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* — in: *Werke*, Bd. 2, Neuwied in Berlin, 1968, str. 268 (Berlin, 1923, str. 102 i dalje).
15. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt/M., 1968, str. 90.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, str. 91.
18. Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M., 1969.
19. Up. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, na nav. m., odeljak 3.
20. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, na nav. m., str. 71 i dalje.
21. Poslednjih godina Habermas je izradio osnovne crte jedne »komunikacione teorije« društva. Up. J. Habermas, *Toward a Communication Theory of Society*, Vorlesung im Rahmen der Christian Gauss Lectures an der University of Princeton, 1971, neobi. ms. (Treće predavanje iz ovog niza predavanja, pod naslovom »Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein«, objavljeno je na nemačkom, u: R. Wiggerschhaus (Hrsg.) *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt/M., 1975, str. 319 i dalje); up. i J. Habermas, *Toward a Theory of Communicative Competence* — in: H. P. Dreyzel (Hrsg.), *Recent Sociology*, Nr. 2, New York, 1970, str. 114 i dalje; J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* — in: J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt/M., 1971, str. 101 i dalje; J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* — in: K. O. Apel u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M., 1971, str. 120 i dalje; J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?* — in: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M., 1976, str. 174 i dalje; up. i odseke 7 — 11 ove rasprave.
22. Up. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, odeljak 3; upravo ova knjiga je u celini izrada osnovnih misli koje su ovde prikazane. up. J. Habermas, *Toward a Communication Theory of Society*, na nav. m.
23. Up. *Ibid.*; ponad toga još i J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, na nav. m.; i J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M., 1970.
24. P. Winesch, *Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt/M., 1966; takode Ch. Taylor, *Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen* — in: *Isti, Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt/M., 1975, str. 154 i dalje; među mnogobrojnim radovima koji su poslednjih godina bili napisani u miljeu analitičke filozofije o problemskoj vezi »objašnjenja« i »razumevanja« posebno značajnim mi izgleda G. H. von Wright, *Erklären und Verstehen* (Frankfurt/M., 1974).
25. Habermas podvlači ovo razlikovanje samorefleksije kao kritike i samorefleksije kao rekonstrukcije u svom Pogovoru novom izdanju *Erkenntnis und Interesse* (na nav. m., str. 367, ff).
26. (1976) Najnovije u J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M., 1976. Vidi takode R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt/M., 1973; K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt/M., 1976.

Albrecht Wellmer — *Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur »sprachanalytischen Wende« der kritischen Theorie* — in: U. Jaeggi/A. Honneth (Hrsg.) — *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Ffm, 1977, S. 465—500

S nemačko: Miroslav Prokopijević