

JÜRGEN HABERMAS A „REKONŠTRUKCIA“ HISTORICKÉHO MATERIALIZMU

LADISLAV KICZKO, Katedra marxisticko-leninskej filozofie, FF UK, Bratislava

KICZKO, L.: Jürgen Habermas and „Reconstruction“ of Historical Materialism.

Filozofia 41, 1986, No. 6, p. 664—676

In the contribution the author concentrates on Habermas's attempt at overcoming the horizon of the classical „critical theory“ of the Frankfurt school in Habermas's theory of social communication, in close relation with his project of „reconstruction“ of historical materialism. The problem of „reconstruction“ of historical materialism is brought in two aspects — as a social-philosophical conception, whose subject-matter is the investigation of the „social revolution“ and as a general-sociological conception of contemporary „late capitalism“ (modernity). The author of the paper points out what theoretical and political consequences are implicated in Habermas's conception and why they are not acceptable for Marxist-Leninist theory of society.

Jürgena Habermasa a jeho teoretickú aktivitu v oblasti filozofie a sociológie v NSR netreba nijako osobitne predstavovať. Patril svojho času k tzv. strednej generácii predstaviteľov Frankfurtskej školy, bol jedným z iniciátorov „neomarxistického“ prúdu v západonemeckom filozofickom a sociologickom myslení. Po rozpade Frankfurtskej školy začiatkom sedemdesiatych rokov pôsobil viac ako desať rokov vo funkcii riaditeľa Inštitútu Maxa Plancka pre výskum životných podmienok vedecko-technického sveta v Starnbergu spolu so známym fyzikom a filozofom C. F. von Weizsäckerom. V súčasnosti je profesorom na Univerzite J. W. Goetheho vo Frankfurte nad Mohanom a nepochybne patrí k vplyvným, a pokiaľ ide o teoretickú tvorbu, k veľmi produktívnym predstaviteľom súčasnej západonemeckej filozofie a sociológie.

Habermasova orientácia v sedemdesiatych a na začiatku osemdesiatych rokov predstavuje určitú zásadnú transformáciu v teoretickom obsahu sociálnej filozofie, ktorú v šesťdesiatych rokoch reprezentovala Frankfurtská škola. Táto transformácia, ktorá sa vyznačuje Habermasovým príklonom k scientizmu a pre pôvodnú tradíciu dosť neobvyklou asimiláciou analytickej a lingvistickej filozofie, štruktúrneho funkcionalizmu a interakcionistických koncepcií, nie je len výsledkom nejakého imanentne teoretického „poučenia“ z metodologických diskusií šesťdesiatych a začiatku sedemdesiatych rokov (diskusia o M. Weberovi, „spor o pozitivizme“, diskusia o hermeneutike), ale odrážajú sa v nej aj širšie súvislosti, charakterizujúce súčasnú situáciu v západonemeckej filozofii a sociológii, ako aj v politickom živote NSR. Bez prílišného zjednodušenia možno povedať, že doba veľkých metodologických diskusií, vedených

z určitých vyhranených pozícií (napr. Adorno a Popper, Habermas a Albert, Habermas a Gadamer), patrí dnes už minulosti, aj keď výrazne ovplyvnila celé nasledujúce desaťročie. Do popredia dnes nevystupuje rozdielnosť a protikladnosť „neomarxizmu“ Frankfurtskej školy a „kritického racionalizmu“, ale skôr konvergenzie medzi nimi, teda to, čo ich spája. Tieto konvergenzie sa dnes týkajú aj iných pôvodne cudzorodých koncepcií (funkcionalistickej a chápacej sociológie, pozitivizmu a fenomenológie) či metodologických postupov (kauzálne vysvetľovanie a hermeneutické chápanie). Nástup „neokonzervativizmu“ ako určujúceho trendu vo vývine súčasného buržoázneho myslenia, ale aj súčasnej politiky najvyspelejších kapitalistických krajín, vrátane NSR, výrazne posunul do popredia nielen „reideologizáciu“ všetkých foriem buržoázneho vedomia, ale spolu s ňou aj tendenciu k „politizácii“ a „sociologizácii“ aj akademických a zdanlivo objektivistických foriem filozofického uvažovania. Filozofia akoby upúšťala od uvažovania o principiálnych filozofických problémoch a reaguje skôr na požiadavky sociálneho a politického systému riešením „praktických“ otázok ovládnutia a regulovania sociálnych procesov, poznania a využívania mechanizmov sociálnej regulácie, eliminácie krízových fenoménov v oblasti ekonomiky, politiky, vedy a jej využívania, spôsobu života, hodnotovej orientácie. Výsledkom je určitá inflácia teórií (teória sociálnej evolúcia, teória panstva, teória komunikácie, teória demokracie a pod.), ktoré sú budované na na teoretickom a metodologickom pluralizme. Integrujúcim článkom filozofických či filozofujúcich teórií sa stáva riešený problém, okolo ktorého dochádza ku konvergencii aj pôvodných cudzorodých koncepcií. Takémuto postupu síce nemožno vyčítať formálnu precíznosť, avšak väčšinou mu chýba teoretická a metodologická určitosť rozplývajúca sa v eklektickej kombinatorike iniciatív dnes už „klasikov“ poklasickej filozofie a sociológie. Táto situácia, ktorú sme sa pokúsili veľmi stručne načrtnúť, v mnohom podmieňuje Habermasovu súčasnú orientáciu a jeho vzťah k marxizmu a Marxovi: „Považujem Webera, Meada, Durkheima a Parsonsa za klasikov, t. j. za teoretikov spoločnosti, ktorí nám ešte majú čo povedať“, podľa Habermasa predovšetkým v tom, ako urobiť filozofické intencie od Kanta až po Marxa vedecky plodnými aj pre súčasnosť (3, s. 8–9).

Pre Habermasovu orientáciu v sociálnej teórii a jeho vzťah k Marxovi a marxizmu sú príznačné niektoré črty, ktoré sa čiastočne sformovali už vo frankfurtskom období jeho činnosti a neskôr sa plne rozvinuli.

Po prvé je to už sám predmet, ktorý zaujíma Habermasa od samého začiatku. V centre jeho pozornosti sa nachádzajú javy, ktoré v marxistickom chápaní patria do oblasti nadstavby v procese skúmania štruktúry a vývinu spoločansko-ekonomických formácií: právo, morálka, politika, štát, ich normatívne základy a mechanizmy sociálnej integrácie, ich vplyv na ekonomickú štruktúru spoločnosti.

Po druhé predmetom Habermasovho záujmu nie je ani tak snaha

o „doplnenie“ či „novú interpretáciu“ marxizmu, čo je príznačné pre „neomarxistických“ teoretikov, ale skôr „metakritika“ Marxovej teórie ako celku.

Toto zameranie je charakteristické aj pre problém, ktorému chceme venovať pozornosť, totiž pre Habermasov komunikatívno-teoretický model „rekonštrukcie“ historického materializmu ako teórie a metódy skúmania konkrétne historického typu spoločnosti a historického procesu ako celku. Východiskové idey „rekonštrukcie“ historického materializmu možno nájsť už v Habermasových prácach „frankfurtského“ obdobia, ako sú *Teória a prax, Technika a veda ako ideológia, Poznanie a záujem*. Celkový projekt „rekonštrukcie“ Marxovej materialistickej koncepcie dejín formuluje v sedemdesiatych rokoch v úsilí o rozpracovanie normatívnych základov „teórie sociálnej evolúcie“.

Čo rozumie Habermas pod „rekonštrukciou“ historického materializmu „Rekonštrukcia v našom chápaní neznamená, že sa určitá teória rozloží a znovu zloží v novej forme, aby lepšie dosiahla cieľ, ktorý si stanovila: je to normálny (podľa môjho názoru aj pre marxistov normálny) postup s teóriou, ktorá si v niektorých aspektoch vyžaduje revíziu, ale ktorej potenciál iniciatív nie je ešte (úplne) vyčerpaný“ (1, s. 9). Habermasov projekt sa týka v podstate troch aspektov historického materializmu: 1. ako sociálno-filozofickej koncepcie, ktorej predmetom je skúmanie „sociálnej evolúcie“ a ktorá na základe svojho „reflexívneho statusu“ sa môže stať „informatívnou“ pre politické konanie a za určitých podmienok môže vyústiť do revolučnej teórie a stratégie; 2. ako všeobecno-sociologickej koncepcie, pre ktorú je inštruktívna Marxova analýza liberálneho kapitalizmu a mechanizmu jeho fungovania, obsiahnutá v teórii hodnoty, ktorá však podľa Habermasa nie je bez „rekonštrukčných“ zásahov aplikovateľná na analýzu „neskorého kapitalizmu“; 3. ako metodológie skúmania spoločenských javov a historického procesu ako celku.

Tieto aspekty sú podľa Habermasa obsiahnuté v Horkheimerovom projekte „kritickej teórie“ spoločnosti, založenej na interdisciplinárnom výskume sociálnej reality, ktorý okrem iných podnetov vychádzal do určitej miery z Marxu, pravda, sprostredkovaného najmä raným G. Lukácsom a „západným marxizmom“. Lenže tento pôvodný projekt z tridsiatych rokov „kritická teória“ sa neuskutočnila práve v dôsledku toho, že sa postupne vzdŕaľovala a upúšťala od empirickej sociologickej analýzy a výskumu spoločnosti v prospech synkretickej filozofie dejín a kultúry, pesimistickej kritiky tzv. moderny (vedecko-technickej civilizácie, priemyslu kultúry, masového vedomia).

Habermas sa nerozchádza totálne s projektom „kritickej teórie“ spoločnosti, ale voči jej završeniu u „klasikov“ Horkheimera a Adorna stavia tri zásadné argumenty, ktoré podľa jeho názoru poukazujú na jej teoretickú slabosť. V tejto súvislosti jeho úsilie smeruje skôr k návratu k tomuto štádiu, ktoré „kritická teória“ opustila už začiatkom štyridsia-

tych rokov v americkom a neskôr západonemeckom období jej vývinu: 1. „kritická teória“ seriózne nezohľadnila podnety sociálnych vied a analytickej filozofie a nedokázala na ne systematicky nadviazať; 2. „kritická teória“ ostala na abstraktnej rovine kritiky inštrumentálneho rozumu, a preto nemohla znamenať skutočný prínos do empirickej sociologickej obsahovej analýzy „komplexnej sociálnej reality“; 3. „kritická teória“ sa nedokázala jednoznačne vysporiadať so svojimi normatívnymi základmi a svojím vlastným statusom (por. 2, s. 483–484).

Sledovanie evolúcie názorov J. Habermasa a jeho úsilia a „prekonanie“ slabých stránok „klasickej kritickej teórie“ by si vyžadovalo oveľa viac priestoru pre hlbšiu a všestrannejšiu analýzu. Preto sa sústreďíme skôr na niekoľko poznámok k Habermasovej recepcii či „metakritike“ Marxovej teórie predovšetkým v dvoch principiálnych otázkach: v Habermasovom pochopení východiska a základného mechanizmu „sociálnej evolúcie“ v protiklade k materialistickej koncepcii dejín a v Habermasovej tzv. teórii moderny („neskorého kapitalizmu“) v protiklade k Marxovej analýze kapitalizmu a jej revolučnému vyústeniu.

Úvodom treba povedať, že Habermasovým programovým úsilím je vzdať sa „fundamentalistických nárokov“ na osnovanie teórie spoločnosti, ktorá by bola filozofickým základom (v zmysle svetonázorovom a metodologickom) hierarchie sociálnych vied a empirického sociologického výskumu. Jediným zmysluplným kritériom vo vzťahu medzi teóriami je podľa neho princíp koherencie, t. j. či filozofické, či sociologické teórie spoločnosti musia byť navzájom „zosynchronizované“ bez nárokov, aby sa navzájom spochybňovali alebo vybíjali svoje úsilie vo vzájomnom vyvracaní, alebo zdôvodňovaní na spôsob starej filozofie dejín (por. 4, s. 588). „Od kognitívnych štruktúr poznania, konania a dorozumievania, ktoré sa dajú ‚zistiť‘ z intuitívneho vedenia kompetentných členov moderných spoločností, nevedie cesta späť k teórii dejín, ktorá dôsledne nerozlišuje medzi problémami logiky a dynamiky vývinu. Týmto zásahom som sa sám pokúsil zbaviť historický materializmus balastu filozofie dejín“ (5, s. 526).

Prvú a rozhodujúcu námietku formuluje Habermas proti Marxovmu a marxistickému „konceptu spoločenskej práce“, výrobnej činnosti, „produkcii samotného materiálneho života“. Pri všetkej úcte a vážnosti k filozofickej tradícii, na ktorú sa odvoláva tzv. humanistický marxizmus v mene filozofie praxe, z ktorej podľa Habermasa vyšlo mnoho cenných a inšpiratívnych podnetov v úsilí o zachovanie „emancipačného obsahu marxizmu“, „rehabilitáciu antropologického rozmeru kategórie praxe“ (por. 5, s. 482), sú vraj uvedené Marxove kategórie „holistickými pojmami“, ktoré možno ďalej „analyticky rozčleniť na základné pojmy“ (1, s. 31). Toto rozčlenenie filozofickej kategórie praxe uskutočňuje Habermas prostredníctvom sociologických pojmov, označujúcich základné druhy ľudského konania. Kritériom tohto rozčlenenia však pre Habermasa nie je rozlíšenie materiálnej a duchovnej produkcie spoločenského ži-

vota, ale skôr ich nerozlíšenosť v modeli subjekt — prostriedok — cieľ. V náväznosti na svoj pôvodný koncept „práce“ a „interakcie“ usiluje sa Habermas dospieť k diferenciacii takých druhov konania, ktoré majú význam sociálnych interakcií a sú konštitutívne z hľadiska základu „sociálnej evolúcie“. V štruktúre praxe, ktorá je podľa Marxa konštitutívnym základom vzťahov človeka a sveta a vzťahov medzi ľuďmi, rozlišuje Habermas inštrumentálne konanie a triedu sociálnych interakcií. Inštrumentálne konanie charakterizuje ako zásah človeka do fyzického sveta ako objektu sledovaním technických a technologických pravidiel, ktoré garantujú na danom stupni vývinu úspešnosť zmocnenia sa a premeny prírodného objektu. Lenže tento druh konania nie je ešte podľa Habermasa špecificky sociálny, keďže vyjadruje iba podmienku zachovania ľudského druhu a sociálny rozmer nadobúda iba vo väzbe s triedou sociálnych interakcií. Túto triedu charakterizuje Habermas druhmi strategického a komunikatívneho konania. Strategické (alebo účelovo-racionálne) konanie je charakteristické orientáciou na úspešnosť prostredníctvom sledovania pravidiel racionálnej voľby a možnosti ovplyvňovať rozhodnutia racionálnych spoluaktérov. O komunikatívne konanie ide vtedy, ak sociálne interakcie nie sú koordinované egocentrickými kalkuláciami na úspech jednotlivca, ale kooperatívnymi aktami dorozumievania účastníkov prostredníctvom symbolických štruktúr. Účastníci komunikácie sa v prvom rade neorientujú na vlastný úspech, ale na vytvorenie súhlasu, dohody, konsensu, ktorý je podmienkou pre úspešné strategické aj inštrumentálne konanie v určitých spoločenských vzťahoch (por. 5, s. 541).

K. Marx podľa Habermasa položil základy takejto analytickej diferenciacie ľudskej činnosti zavedením kategórií produktívnych síl (výrobných síl) a foriem styku (výrobných vzťahov). Lenže Marx sa vraj nevyhol tlaku hegelovského myslenia v tom, že triedu sociálnych interakcií uviedol do závislosti od rozhodujúcej úlohy práce (u Habermasa inštrumentálneho konania) a v jeho koncepcii je produktívna činnosť hegelovského ducha prevedená na svoj svetský základ — ľudský subjekt a jeho materiálnu produktívnu činnosť. Marx vraj nedostatočne zohľadnil podnety raných Hegelových prác z jenského obdobia, kde sa hovorí o úlohe jazyka a symbolických štruktúr vo vývine ducha. Celú rozmanitosť foriem styku, na ktorú Marx a Engels narážajú v *Nemeckej ideológii*, vraj neskôr Marxova zrelá teória (lakonicky stručne vyjadrená v *Predslove ku Kritike politickej ekonómie*) previedla na výrobné vzťahy ako materiálny základ všetkých ostatných spoločenských vzťahov. Marxova teória takto vraj vyjadruje iba logiku dejín, za ktorou sa akoby strácala vnútorná dynamika „sociálnej evolúcie“.

Ak chceme odhaliť špecifickosť „sociálnej evolúcie“ a jej vnútornú dynamiku, potom nemôžeme v teórii podľa Habermasa postulovať materiálnu výrobnú činnosť ako základ, východisko, pretože táto činnosť vždy prebieha v určitých normatívne regulovaných sociálnych vzťahoch.

Materiálna výroba je síce podmienkou existencie a zachovania ľudského druhu, ale ešte nepostihuje špecifickosť reprodukcie spoločnosti (triedy sociálnych interakcií). Základom „sociálnej evolúcie“ je podľa Habermasa komunikatívne konanie, ktoré je normatívne regulované v archaických spoločnostiach predovšetkým príbuzenskými vzťahmi, v tradičných spoločnostiach systémami práva a morálky a až v moderných spoločnostiach (v marxistickej terminológii kapitalizmus a štátnomonalistický kapitalizmus) úlohu regulátora vraj preberajú normatívne neutrálne, anonymné tovarovo-peňažné vzťahy a inštitucionalizované politické panstvo. Špecifickosť „sociálnosti“ teda podľa Habermasa spočíva v komunikatívnom konaní, ktoré vytvára priestor, pozadie pre účelovo-racionálne konanie aj pre inštrumentálne zásahy do vonkajšej prírody. V komunikatívnom konaní vzniká „evolučná výzva“, ktorá podmieňuje vývin materiálnych produktívnych síl, určitý dosiahnutý stupeň sociálnej komunikácie umožňuje potom existenciu „niekoľkých funkcionálne ekvivalentných spôsobov výroby“ [1, s. 169]. Teória „sociálnej evolúcie“, vychádzajúca z komunikatívneho konania, sa tak podľa Habermasa nevyčerpáva v postihnutí logiky spoločenského vývinu na spôsob filozofie dejín ako vzostupného procesu striedania spôsobov výroby, spoločensko-ekonomických formácií. Jej cieľom je odhaliť za logikou vývinu jeho vnútornú dynamiku. Túto dynamiku chce Habermas postihnúť svojím chápaním spoločnosti ako „entity, ktorá sa v priebehu evolúcie vydiferecovala jednak ako systém a jednak ako životný svet“ [4, s. 228]. Evolúcia spoločnosti ako systému je merateľná narastaním *regulatívnych kapacít*, kým evolúcia spoločnosti ako životného sveta je zase merateľná dosiahnutým vývinovým stupňom *racionality* symbolických štruktúr, ktorá sa odráža predovšetkým vo sfére kultúrnych hodnôt, noriem, práva a morálky (teda v marxistickej terminológii v stupni „racionality“ druhov spoločenského vedomia). Z tohto hľadiska Habermas rozlišuje systémovú a sociálnu integráciu spoločnosti. Ak ostaneme pri chápaní čisto sociálnej integrácie spoločnosti, potom táto pojmová stratégia vychádza z komunikatívneho konania a konštruje spoločnosť výlučne ako životný svet. Reprodukcia spoločnosti potom vystupuje ako reprodukcia symbolických štruktúr životného sveta a do úzadia sa dostávajú procesy materiálnej reprodukcie systému a jeho podmienok, čoho typickým príkladom je hermeneutický idealizmus chápacej sociológie. Ak na druhej strane chápeme spoločnosť len ako reprodukciu systému, potom táto predstava vedie k pojmovej stratégii, postihujúcej spoločnosť ako seba reproduktujúci sa systém z perspektívy vonkajšieho pozorovateľa a do úzadia sa dostávajú problémy reprodukcie symbolických štruktúr životného sveta ako niečoho „odvodeného“, „sprievodného“ (por. 4, s. 226–227). Pritom symbolické štruktúry podľa Habermasa nie sú len „sprievodným momentom“ vývinu spôsobov výroby, ale majú svoju vlastnú, immanentnú logiku, „vnútornú históriu ducha“, prejavujúcu sa v narastaní racionality životného sveta (por. 1, s. 31).

V tejto súvislosti nielen marxistickí autori, ale aj niektorí nemarxistickí teoretici upozorňujú, že „Habermasove rekonštrukčné pokusy sú príliš radikálne, pretože odmietajú fundamentálnu ideu východiskovej teórie. Preto jeho chápanie historického materializmu nemožno uznať za rekonštrukciu Marxovej teórie“ (6, s. 244).

Habermas totiž upúšťa od základnej myšlienky historického materializmu o určujúcej úlohe spôsobu výroby vo vývine spoločnosti. V snahe „oslobodiť“ historický materializmus od údajného „balastu“ filozofie dejín, eliminuje zo svojej koncepcie problematiku vzťahu materiálneho a ideálneho v historickom procese a prekladá historický materializmus do optiky pojmov svojráznej „sociológie dejín“. Inými slovami, Habermasova „rekonštrukcia“ historického materializmu znamená odklon od materialistickej koncepcie dejín v prospech univerzalistickej teórie kultúry. Jeho základný koncept systému a životného sveta vlastne v modifikovanej podobe reprodukuje koncept civilizácie a kultúry známy z buržoázných kulturologických koncepcií 20. stor. a postuluje dichotómiu technologickej a účelovej racionality na jednej strane a „komunikatívnej“ racionality (v oblasti morálno-praktického vedenia) na druhej strane. Vývin spoločnosti u Habermasa prestáva byť prírodno-historickým procesom striedania spoločensko-ekonomických formácií v Marxovom a marxistickom zmysle a mení sa na evolúciu stupňov sociálnej komunikácie a evolúciu systémovej diferenciácie, pričom obidve formy evolúcie nemožno u Habermasa previesť na jeden monistický základ. Spoločenské formácie u Habermasa (archaické typy spoločností, tradičné typy spoločností, posttradičné typy spoločností, moderna) nie sú určované v konečnom dôsledku spôsobom výroby, ale „skôr komplexmi inštitúcií, ktoré ukladajú evolučne novovzniknutý mechanizmus systémovej diferenciácie v životnom svete“ (4, s. 249). Habermasova „teória sociálnej evolúcie“ tak zachováva len čisto verbálny kontakt s marxizmom, asimilácia niektorých marxistických ideí je podriadená konceptuálnej schéme, ktorá má svoj pôvod v podnetoch a iniciatívach mimo marxizmu. Svojimi filozofickými východiskami nie je ani napriek Habermasovým aspiráciám udržateľná ako materialistická koncepcia dejín. „Rekonštrukcia“ Marxovej teórie vedie Habermasa nevyhnutne aj k „rekonštrukcii“ metódy. Materialistická dialektika ako metodologický základ historického materializmu sa u Habermasa rozpadá v štruktúrno-funkčionej (v prípade systémovej integrácie) a v hermeneutickej (v prípade sociálnej integrácie) metóde analýzy sociálnych javov.

Druhý aspekt Habermasovej „rekonštrukcie“ historického materializmu sa týka problematiky tzv. moderny (alebo „neskorého kapitalizmu“), t. j. teoretickej reflexie sociálnych pohybov a procesov v súčasnom štátnomonopolistickom kapitalizme. Svoje tvrdenie, že Marxova teória nemôže bez „rekonštrukcie“ „poskytnúť uspokojivé vysvetlenie neskorého kapitalizmu“ (4, s. 504), sa Habermas usiluje podprieť nielen empirickými argumentmi o zmene sociálnej reality, ale aj teoretickými

argumentmi o „slabých stránkach“ Marxovej teórie hodnoty a dôsledkoch, ktoré z nej vyplývajú. Prirodzene, že táto argumentácia nevedie iba k teoretickým dôsledkom, ale aj k politickým konzekvenciám, ktoré nie sú z hľadiska marxistickej teórie akceptovateľné bez toho, aby nepopierali jej podstatu. „Čo nás dnes oddeľuje od Marxa, to sú historicky evidentné fakty, napríklad skutočnosť, že v rozvinutých kapitalistických spoločnostiach nejestvuje nijaká identifikovateľná trieda, nijaká jasne opísateľná sociálna skupina, ktorá by sa dala bezvýhradne označiť za reprezentanta porušovaného všeobecného záujmu“ [5, s. 479]. Habermasova empirická argumentácia zdôvodňujúca „pacifikáciu“ klasických triednych konfliktov v súčasnom kapitalizme, a tým aj stratu „adresáta“ revolučnej marxistickej teórie spoločnosti, sa zakladá na postulovaní takých javov, ako je „štátny intervencionizmus“, „masová demokracia“ a „štát všeobecného blahobytu“. Pod „štátnym intervencionizmom“ rozumie Habermas aktívne zasahovanie štátu do ekonomického života spoločnosti, štátnu reguláciu technicky a technologicky vyspelej ekonomiky, v dôsledku čoho základňu moderných kapitalistických spoločností charakterizuje ako komplementaritu subsystémov ekonómie a politiky. Štát sa stáva priamo komponentom základne. „Masová demokracia“ u Habermasa znamená, že v dôsledku úspechov buržoázneho parlamentarizmu, najmä po druhej svetovej vojne, štát začína vystupovať ako reprezentant všeobecného záujmu, stráca sa jeho evidentný triedny charakter a prostredníctvom rozvetvených regulatívnych mechanizmov a sociálnych programov ovplyvňuje systémovú integráciu sociálnych tried a skupín. „Štát všeobecného blahobytu“ zabezpečuje relatívne vysokú životnú úroveň, uspokojovanie potrieb, ale prenikaním regulatívnych mechanizmov do životného sveta a manipuláciou vedomia prostredníctvom masovej kultúry aj vytváranie potrieb, spôsobov ich uspokojovania, orientáciu na vysokú úroveň spotreby a služieb, čím sa z empirického každodenného vedomia vytráca nespravodlivosť v rozdeľovaní spoločenského produktu, priemyselná produkcia masovej kultúry napomáha rozklad resp. fragmentarizáciu triedneho vedomia. To však podľa Habermasa neznamená, že rozvinuté kapitalistické spoločnosti predstavujú monolitný celok, totálne spravovaný a regulovaný bez systémových kríz a „sociálnych patológií“ v životnom svete. Tieto konflikty však podľa jeho názoru nie sú klasickými triednymi konfliktmi a potenciál protestu sa presúva do iných oblastí.

Tie javy v súčasnom štátnomonopolistickom kapitalizme, ktoré marxisticko-leninská teória vysvetľuje ako dôsledky špecifického prejavu základného protirečenia kapitalistického spôsobu výroby v súčasných podmienkach, sa v Habermasovej koncepcii premieňajú na príčiny, z pozície ktorých sa pokúša o „rekonštrukciu“ Marxovej teórie, ktorej údajný „ekonomický redukcionizmus“ neumožňuje vytvoriť adekvátny teoretický obraz moderny. Tým sa dostávame k jadrú Habermasovej teoretickej ar-

gumentácie, zameranej proti tzv. slabým stránkam Marxovej teórie hodnoty.

Skôr než prejdeme k Habermasovej polemike s Marxom, uvedieme aspoň v hrubých rysoch náčrt Habermasovej koncepcie moderny cez optiku jeho základných pojmov systému a životného sveta. Teoretický základ svojej koncepcie odvodzuje Habermas z Marxovej analýzy kapitalizmu. Proces sociálnej evolúcie, ako sme už povedali, znamená u Habermasa proces diferenciacie v dvojakom zmysle: systém a životný svet sa vnútorne diferencujú v smere narastania komplexnosti jedného a racionality druhého, ale diferencujú sa aj od seba navonok, pretrhávaním vnútornej jednoty, súvislosti medzi nimi. Ich súvislosť sa sprostredkovaná tým spôsobom, že systémové mechanizmy si čoraz viac podriaďujú životný svet a diktujú mu svoje imperatívy. Podsystemy ekonomiky (prostredníctvom tovarovo-peňažných vzťahov, t. j. monetarizáciou) a politiky (prostredníctvom administratívno-mocenského štátneho aparátu, t. j. byrokratizáciou) si v moderne podriaďujú symbolické štruktúry životného sveta (verejnej a súkromnej sféry spoločenského života). Životný svet začína byť ovládaný účelovou racionalitou systémových mechanizmov, čím sa akoby strácala možnosť beznátlakovej sociálnej komunikácie. Dochádza tak k procesu, ktorý Habermas nazýva „kolonizácia životného sveta“, sociálna integrácia je subsumovaná pod systémovú integráciu spoločnosti. Základné tendencie týchto procesov podľa Habermasa odhalil vo svojej teórii práve Marx. Marx právom postavil do centra pozornosti ekonómiu ako hlavný evolučný faktor vo vývine kapitalistickej spoločnosti ako systému. Marxova teória hodnoty prostredníctvom „reálnych abstrakcií“ všade prenikajúcich tovarovo-peňažných vzťahov, tovarového fetišizmu odhaľuje „kanál“, cez ktorý systémové imperatívy prenikajú do životného sveta, sprevádzané takými javmi, ako je zvecnenie a odcudzenie v oblasti sociálnej komunikácie. Marxova teória v Habermasovej interpretácii obsahuje pravidlá, pomocou ktorých možno „preložiť“ výroky o systéme (o anonymných tovarovo-peňažných vzťahoch) na historické výroky (o vzťahoch medzi sociálnymi triedami). Takým spôsobom sa u Marxa dajú problémy systémovej integrácie, teda krízový priebeh akumulácie kapitálu zobraziť na rovine sociálnej integrácie a spojiť s dynamikou triednych konfliktov (por. 4, s. 494—495). Marx odhaľuje v procese rozšírenej reprodukcie ekonomického subsystému dynamiku vykorisťovania, eróziu životného sveta proletariátu, príčinu triednych konfliktov. Revolučná prax proletariátu ako sociálneho subjektu vrcholiaca v socialistickej revolúcii má u Marxa emancipovať životný svet od diktátu systému. Marx to podľa Habermasa vyjadril metaforicky v pojmoch „ríše nevyhnutnosti“ a „ríše slobody“, socialistická revolúcia predstavuje začiatok skoku z „ríše nevyhnutnosti“ do „ríše slobody“, začiatok skutočnej histórie ľudstva, získania moci človeka nad svojím vlastným „zospoločenštením“.

Marxovu teóriu a jej revolučné vyústenie považuje Habermas za

adekvátne pre liberálny kapitalizmus 19. stor., avšak k jej metodologickému významu pre analýzu tzv. moderny sa stavia skepticky, usilujúc sa zdôvodniť jej „teoretické slabé stránky“. Pritom je charakteristické, že Habermas sa programovo nezaobrá vo svojich úvahách Leninovou analýzou imperializmu.

Za prvú „slabú stránku“ Marxovej teórie pokladá Habermas to, že Marx vraj chápe jednotu systému a životného sveta ako totalitu v hegelovskom zmysle, t. j. predpokladá, že medzi vývinom systému a štruktúrnou premenou životného sveta existuje priama logická súvislosť. Totalita kapitalizmu vystupuje u Marxa ako „nepravdivý celok“, ktorý je určený na zánik a systém a životný svet ako jeho abstraktné momenty. Hegelovské totalitné myslenie podľa Habermasa neumožňuje dostatočne analyticky odlišiť úroveň systémovej diferenciácie a triedne špecifickú formu jej inštitucionalizácie v životnom svete. Marx sa vraj mýlil v tom, keď nezohľadnil, že každá moderná spoločnosť bez ohľadu na to, ako je utvorená jej triedna štruktúra, musí sa vyznačovať vysokým stupňom štruktúrnej diferencovanosti (4, s. 500—501). Ak dešifrujeme túto Habermasovu výčitku, skrýva sa za ňou myšlienka o historicky prechodnom charaktere základného triedneho protirečenia kapitalizmu, ktoré prekonáva sám systém vo svojej ďalšej evolúcii bez svojej kvalitatívnej premeny. Z metodologického hľadiska ide o výčitku na adresu triednosti Marxovej a marxistickej teórie, inak povedané, ide o výčitku na adresu jednoty vedeckej objektívnosti a triednosti. Ak by sme prijali tento Habermasov argument, dospeli by sme k historickému materializmu ako „čistej“, „objektívnej“ vedeckej teórii, ktorá skúma a vysvetľuje vývin spoločnosti ako systému z pozície spoločnosti ako celku, bez ohľadu na jej triedne špecifickú štruktúru. Habermasova koncepcia sa teda zbavuje princípu triednosti a vývin systému skúma z nadtriedneho hľadiska (z pozície „verejnosti“ ako triedne nešpecifickej sféry životného sveta) alebo podtriedneho hľadiska (z pozície individua a jeho socializácie prostredníctvom osvojovania symbolických štruktúr životného sveta).

Druhou „slabou stránkou“ Marxovej teórie je podľa Habermasa to, že Marxovi chýba kritérium, na základe ktorého by mohol hlbšie špecifikovať, aké procesy sa skrývajú pod „kolonizáciou“ životného sveta, teda pod fenoménmi zvecnenia a odcudzenia. Marxove pojmy zvecnenia a odcudzenia zahrnujú podľa Habermasa nielen rozpad tradičných foriem životného sveta v dôsledku proletarizácie (koncepcia odcudzenia v *Ekonomicko-filozofických rukopisoch*), systémom indukovanú inštrumentalizáciu a zvecnenie posttradičného životného sveta (koncepcia odcudzenia v zreloch Marxových prácach z päťdesiatych rokov a *Kapitálu*), ale aj fenomény, ktoré nie sú zvecnením ani odcudzením v pravom zmysle a predstavujú výsledok evolúcie životného sveta, narastanie jeho racionality (napr. čisto formálne právo, privatizácia morálky, individuácia v tvorbe a osvojovaní estetických hodnôt a pod.) Marxovi tak chýba pojem „racionalizácie“, ktorej v evolúcii podlieha životný svet, Marxova

teória neumožňuje identifikovať syndrómy zvecnenia a odcudzenia, ktoré sú v moderne indukované systémom, a dosiahnutý stupeň racionalizácie životného sveta [4, s. 502]. Habermasova argumentácia vychádza z už spomenutého tvrdenia o vlastnej, imanentnej logike evolúcie symbolických štruktúr životného sveta, ktorej kritériom sa stáva weberovský pojem racionalizácie. Z takto nastolenej otázky vyplynie pre historický materializmus metodologická požiadavka „uvoľniť“ pochopenie spoločenského vedomia a duchovnej kultúry vôbec z jej dialektickej determinácie spoločenským bytím, čo Habermas zobrazuje len ako špecifický prípad systémom indukovanej determinácie, kým vlastnú, imanentnú evolúciu symbolických štruktúr môže postihnúť univerzálna teória kultúry založená na univerzálnej pragmatike, keďže symbolické štruktúry životného sveta sú vždy sprostredkované a prezentujú sa v jazyku.

Za tretiu „slabú stránku“ Marxovej teórie pokladá Habermas to, že Marx absolutizuje „špeciálny prípad podriadenia životného sveta pod imperatívy systému“ [4, s. 503]. Marx vysvetľuje tento proces cez jeden „kanál“ — ekonómiu. Zvecnenie vo svete práce zapríčiňuje u Marxa všetky ostatné „druhotné“ typy zvecnených vzťahov. Genézu zvecnenia Marx nachádza v tovarovom fetišizme, v „monetarizácii“ ako základnom médiu, cez ktoré systém „kolonizuje“ životný svet. Marx podľa Habermasa neráta s druhým rovnocenným médiom, charakteristickým pre modernu, médiom moci, „byrokratizáciou“ spoločenských vzťahov. V protiklade k monizmu Marxovej teórie postuluje Habermas dve „regulatívne médiá“ (peniaze a moc) a „štyri kanály“, cez ktoré si dva navzájom sa doplňujúce subsystémy (ekonomický a politický) podriaďujú životný svet. A tak pre Habermasa deformácia sociálnej komunikácie rovnako vyplýva z „monetarizácie“ a „byrokratizácie“ a to tak „verejných, ako aj súkromných sfér“ života človeka a sociálnych skupín. Emancipačný zmysel teórie spoločnosti vidí Habermas v „rekonštrukcii dorozumievania“, v oslobodení sociálnej komunikácie od nátlaku systémových mechanizmov. Z tohto hľadiska sa „rekonštrukcia“ historického materializmu završuje v „teórii komunikatívneho konania“. Práve okolo problémov sociálnej komunikácie sa podľa Habermasa odvíjajú konflikty v moderných kapitalistických spoločnostiach, ktoré vystriedali „klasické“ triedne konflikty v marxistickom zmysle. Potenciál protestu sa v tzv. moderne podľa Habermasa nekoncentruje okolo otázok vlastníctva a rozdeľovania spoločenského produktu, ale okolo otázok „gramatiky životných foriem“ [4, s. 576]. Jeho konkrétnym sociálnym nositeľom podľa jeho názoru nie je určitá sociálna trieda, ale skôr spontánne zoskupenie „verejnosti“, aktuálne nastolujúce pálčivé globálne problémy súčasného ľudstva (mierové hnutie, feministické hnutie, ekologické hnutie, hnutie proti využívaniu a zneužívaniu jadrovej energie), alebo v negatívnej podobe rôzne „subkultúry“ (napr. náboženské či mládežnícke sekty, komúny), vyjadrujúce protest formou vedomej izolácie.

Ak sa v závere príspevku znova vrátíme k Habermasovým výhradám

na adresu „kritickej teórie“ Frankfurtskej školy, možno konštatovať, že jeho projekt „rekonštrukcie“ historického materializmu úzko súvisí s pokusom prekonať krízu „kritickej teórie“, teda aj krízu tej recepcie marxizmu, na ktorej „kritická teória“ budovala. Dokazuje to Habermasovo prekročenie horizontu „kritickej teórie“ v Horkheimerovej, Adornovej a Marcuseho verzii zo šesťdesiatych rokov:

1. V rozšírení jej teoreticko-metodologickej bázy o také koncepcie, ako je štruktúrny funkcionalizmus T. Parsonsa, symbolický interakcionizmus G. H. Meada, teória jazyka P. Wincha a L. Wittgensteina, teória komunikatívnej kompetencie N. Chomského, genetický štrukturalizmus J. Piageta, hermeneutika H. G. Gadamera.

2. V presunutí pozornosti z „negatívneho programu“ a kritiky ideológie“ na „pozitívny program“ rozpracovania problematiky sociálnej komunikácie.

3. V pokuse nanovo sformulovať problém „rationality“ a jej systematické určenie nielen v oblasti inštrumentálneho konania, ale aj v oblasti strategického a komunikatívneho konania.

Aj keď politickú a filozofickú atmosféru v NSR dnes ovplyvňujú predovšetkým sociálno-filozofické a ideologické koncepcie „neokonzeratívneho“ razenia, evolúcia „kritickej teórie“ u J. Habermasa ukazuje, že „neomarxizmus“ šesťdesiatych rokov ako forma asimilácie marxizmu v buržoáznom vedomí prešiel určitou „liberalizujúcou“ transformáciou a je aj dnes súčasťou buržoáznych ideologických koncepcií. Jeho analýza a kritika zostáva aktuálnou úlohou marxisticko-leninskej filozofie.

LITERATÚRA

1. HABERMAS, J.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976.
2. HABERMAS, J.: Kleine politische Schriften I—IV. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
3. HABERMAS, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
4. HABERMAS, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
5. HABERMAS, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
6. ROCMORE, T.: Bemerkungen zum Neo-Marxismus: Sartre und Habermas. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 1982, č. 2.
7. MAGALA, S.: Kolonizacja życia codziennego [Jürgen Habermas i konieczność historyczna]. In: Studia filozoficzne 1984, č. 7.

Ладислав Кицко

В статье автор обращает внимание на Габермасову попытку преодолеть горизонт классической теории „критической теории“ Франкфуртской школы в Габермасовой теории социальной коммуникации в тесной связи с его проектом „реконструкции“ исторического материализма. Проблема „реконструкции“ исторического материализма возникает в двух аспектах: как социально-философская концепция, предметом которой является изучение „социальной революции“ и как общесоциологическая концепция современного „позднего капитализма“ (модерна). Габермас исходит из аналитического расчленения Марксовой концепции практики на инструментальное поведение и класс социальных взаимодействий (стратегическое и коммуникативное поведение) и изучает социальную эволюцию как процесс внутренней и внешней дифференциации общества как „систему“ и общества как „жизненного мира“. При анализе Габермасовой концепции так называемого модерна автор обращает внимание на Габермасову полемику с так назыв. слабыми сторонами Марксовой теории стоимости при объяснении механизмов „колонизации жизненного мира“ субсистемами экономики и политики. Автор статьи указывает на то, к каким теоретическим и политическим последствиям ведет Габермасова „реконструкция“ исторического материализма и доказывает ее непригодность для марксистско-ленинской теории общества.

JÜRGEN HABERMAS UND DIE „REKONSTRUKTION“ DES HISTORISCHEN MATERIALISMUS

Ladislav Kiczko

Der Vf. richtet sein Augenmerk auf Habermas' Bestreben den Horizont der Frankfurter Schule durch die Theorie der sozialen Kommunikation im engen Zusammenhang mit dem Projekt der „Rekonstruktion“ des historischen Materialismus zu überwinden. Das Problem der „Rekonstruktion“ des historischen Materialismus wird unter zwei Aspekten dargestellt: als sozial-philosophische Konzeption, deren Gegenstand die Untersuchung der „sozialen Evolution“ ist und als allgemein-soziologische Konzeption des „gegenwärtigen Spätkapitalismus“ (der Moderne). Habermas geht von der analytischen Zergliederung des Marxschen Praxiskonzepts in instrumentelle Handlung und in die Klasse sozialer Interaktionen aus (strategische und kommunikative Handlung) und untersucht die soziale Evolution als einen Prozess innerer und äußerer Differentiation der Gesellschaft als einer „Lebenswelt“. Bei der Analyse der Habermasschen Konzeption der sog. Moderne, richtet der Vf. sein Hauptaugenmerk auf dessen Polemik gegen die sog. schwachen Seiten der Marxschen Werttheorie bei der Erklärung der Mechanismen der „Kolonisierung der Lebenswelt“ durch Subsysteme der Ökonomie und Politik. Der Vf. weist auf die theoretischen und politischen Konsequenzen der Habermasschen „Rekonstruktion“ des historischen Materialismus hin und führt den Beweis ihrer Unannehmbarkeit für die marxistisch-leninistische Gesellschaftstheorie.