

PROMĚNY A KONSTANTY SOCIOLOGICKÉ TEORIE JÜRGENA HABERMASE

„[...] už je tomu nějaký čas, co jakási neznámá, která sama sebe nazvala rozum, násilím vtrhla do univerzitních poslucháren staroslavné Sorbonny a za pomoci obskurních žertěů, říkajících si gassendisté, cartesiani či malebranchisté, existenci veskrze temných, hodlá přezkušovati a posléze vyháněti Aristotela“, stěžoval si Nicolas Boileau-Despréaux v roce 1671.

Sedmačtyřicet let poté psal Gian Vincenzo Gravina o tom, že zákonem přírody je rozum. Gravinovi to však nestačilo: „Odhlédneme-li od obecného zákona, pod nějž spadá stejně duše jako tělo pokud jsou spojeny, má člověk ještě zákon jen sobě vlastní a výše uvedenému (obecnému) často odporující. První pojmenují zákonem společným, druhý zákonem duše. Společný zákon ovládá všechny živé bytosti, tedy i člověka. Zákon duše však, zákon rozumový, spočívá v myšlení a je vlastní toliko člověku.“ Gravina z toho vyvozuje, že člověk je podřízen úřadům a institucím, které svým rozumem vytvořil k posuzování svých činů a k bdění nad svými smysly, aby byla zajištěna ctnost. Z tohoto rozumu vyrůstá přirozené právo jakožto právo lidu, tj. všech lidí – na rozdíl od práva feudálního (historického).¹

Obě citace jsem zvolil náhodně, lze je nahradit množstvím podobných od autorů všeobecněji známých. Polozapomenutá jména mají však tu výhodu, že nevyvolávají systémové představy, jež by odváděly pozornost od svědeckého obsahu dobových dokladů. Doloženo má být krátké spojení přírody a přirozeného práva s racionalitou.

Michel Foucault, napsal v pětatřiceti obsáhlou knihu, aby pojem racionality objasnil alespoň nepřímo. V *Histoire de la Folie*² se obrací ke konkrétnímu pramennému

1 HAZARD, Paul. *Die Krise des europäischen Geistes*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1939, s. 148 a 327.

2 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique: Folie et déraison*. Paris: Plon, 1961.

materiálu, protože dávno zmizela samozřejmost, s níž se dalo spekulovat o tom, co rozum je a co není. Šílenství (la folie) jako protiva rozumu bylo obvykle definováno jasněji než rozum sám. Antirozum měl totiž výrazněji sociální ráz – a podle toho se také otevřeně stával předmětem sankcí, které zajišťovaly jeho oddělení od společnosti, popř. vymezovaly stupeň jeho zařaditelnosti. Proces zobčanstění tuto situaci precizoval, eliminoval krajnosti, ba cílil k jakémusi zrovnoprávnění, ovšem s vyloučením možných destruktivních následků. Právě proto se šílenství z oblasti mlčení a umlčení proměnilo v artikulaci utajených pravd o člověku.³

V naší souvislosti je důležité, že se Foucaultova diagnóza zaměřuje na období od renesance po buržoazní revoluci. Autor přislíbil pokračování, avšak podal je v tematickém posunu,⁴ který zvýrazňuje jádro problému. Sahá k vytěsňnému, aby ozřejmil vytěsňující. Psychologické vysvětlení nepřipadá v úvahu. Jde o činné i uvědomovací děje společenské, ale ani to nesmí fungovat jako omluva: zakotvení racionality v občansko-společenské utopii stalo se v občansko-politické praxi problémem.

Také Habermasova teorie komunikativního jednání⁵ je úzce spjata s problémem racionality. Příznačně má tu být otázka původně filozofická řešena sociologickou teorií. Neznamená to únik do sociologizující empirizace obecnin. Jde tu totiž o osud obojího – teorie sociologické i filozofické. O možnost teorie podnikané v praktickém úmyslu, jak Habermas s narážkou na jeden z výroků Kantových několikrát upozorňuje.

K tomu má Jürgen Habermas hned několikery důvod. Proti neokonservativismu 70. let hledí udržet „*pojem a důstojnost moderny, tj. přivést opět k plnému uvědomění dimenzi neredukované racionality*“.⁶ Znamená to zachránit a realizovat kontinuitu s odkazem osvícenství,⁷ v němž spadala cesta lidstva k rozumu vjedno s cestou k občanské svobodě jako stavu bez panství a poddanství, založeném na všeobecně možném a žádoucím používání schopnosti rozumně uvažovat. Toto kantovské vymezení uplatnil Habermas již dříve jako horizont, od něhož se zřetelně odrážel

3 FOUCAULT, Michel. *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, s. 545, 547. Pro posun hledisek je příznačné, že Habermas pokládá Foucaultovu myšlenku o lidsky pravdivém poselství šílenství (proti společenskému ustálení toho, co je za pravdu pokládáno „rozumně“) za neodůvodněný optimismus. Viz HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 279 n.

4 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975; FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1976.

5 HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1–2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (dále jen TKH); HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

6 HABERMAS, Jürgen. *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*. Bd. 1–2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, Bd. 1, s. 22 n.

7 Do tohoto rámce zapadá i HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., ač probírá látku ponejvíce vřazovanou do reakcí protiosvícenských.

rozklad původních očekávání.⁸ Nyní postoupil dále: upozorňuje na to, že osvícenství otevřelo racionální potenciál jednání orientovaného na dorozumění, že však kapitalisticky redukovaná racionalizace znemožnila jeho rozvinutí. Neprojevila se ničivě pouze k tradičním životním útvarům, nýbrž k životnímu světu vůbec.⁹ Obraz kolonializace vnější, který již Hegel načrtl jako zachvacování a zpracovávání naší planety účelovou racionalitou, doplnil Habermas obrazem kolonializace vnitřní, kolonializace životního světa. Po spotřebování životních forem minulosti, ideově zdůvodněném osvícenskými polemikami proti přežitkům a předsudkům, napadá redukovaná racionalita i další podoby životního světa – včetně těch, v nichž se měl a mohl rozvinout rozumný potenciál dorozumivací, lidsky obsažný a obohacující kvalitu života v duchu osvícenských (později marxovských) nadějí. V nejpokročilejších kapitalistických společnostech jsou již ohroženy samy základy komunikativních životních forem.

Od kritiky kapitalismu zprava liší se tento výklad výrazně kladným oceněním osvícenské sociální utopie. V NSR je to političtější indikátor než jinde. Za Adenauery éry se ve znamení kontinuity s osvícenstvím formovala levicová opozice, zejména opozice kulturní a intelektuální. Zabránila nerušenému navázání na tu část protidemokraticky zaměřené německé tradice, která nebyla přímo a nápadně zkompromitována za nacistického režimu. Tzv. nová levice pouze zjednodušila a zradikalizovala antiautoritářské ideje svých opozičních učitelů. Je dobře známo, jak podněcující měla na ni vliv návštěva Herberta Marcuseho v Západním Berlíně (1967). Méně známo je, že nejbystřejší z novolevicových teoretiků bylo možno potkávat v Adornově semináři. Pokusy o převedení teorie do praxe nejen rozdělily žáky a učitele (Jürgen Habermas odešel v roce 1971 na jedenáct let z univerzity, aby se namísto dramatickým, leč neproduktivním kontroverzím se studenty věnoval vědecké práci, jejímž výsledkem se stala hlavně *Teorie komunikativního jednání*), ale ukázaly i nezakotvenost základních teorémů, těkajících mezi antikapitalismem a antikomunismem.

Pro neokonzervativní nápor, nastoupivší rokem 1972, bylo charakteristické převzetí významné části pokrokářského slovníku a vysoké ocenění modernizace, omezené ovšem na kapitalistický ekonomický rozvoj a na technický pokrok. Vše ostatní má plynout racionalizací nedotčeno, spontánně a tradičně. Habermas připomíná, že kombinace technicko-hospodářského pokroku s vágním tradicionalismem a emocionalitou, vydanou v plen iracionalitě, fungovala v Německu již za fašismu s následky všeobecně známými.¹⁰ Varování má však hlubší cenu: kult spontaneity

8 HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962, s. 196.

9 HABERMAS, Jürgen. *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, op. cit., s. 23 n. Myšlenka, že občanská revoluce propásla okamžik možného uskutečnění a uvrhla občany do pout hospodářského a politického panství kapitalismu, vyskytovala se dosti běžně ve frankfurtské škole sociálněvědné.

10 HABERMAS, Jürgen. *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, op. cit., s. 23.

a individuality vede v konečných důsledcích nikoli k prohloubení kvality života, nýbrž k destrukci občanského a poté i soukromého obsahu existence. Zbyrokratizovaná racionalita je schopna tento proces zrovna tak vyjadřovat jako organizovat; racionalita účelová hospodářsky či technicky je schopna dodávat nové a nové hračky, na nichž si lze vykompenzovat ztracenou suverenitu, a to od potěchy z ovládací moci relativně nevinné až po disponování prostředky hromadného ničení. Mohla-li se pokroková slova stát konzervativními, proč by se konzervativní nemohla stát pokrokovými? Ideologická střetnutí současnosti nabyla podoby boje o sémantická pole klíčových jmen. Odehrává se všude, kde lidé jazykově komunikují.¹¹ Projasňující analýza dorozumivací komunikace řečové i mimořečové a obhajoba neredukované racionality jakožto emancipativní naděje odpovídají tedy praktickému úmyslu, s nímž je podnikána teorie.

V úvodu své *Teorie komunikativního jednání* vymezuje Habermas sociologii jako krizovou vědu par excellence: zabývá se především anomickými aspekty zániku tradičních a vytváření moderních společenských systémů.¹² Sociologie jako by byla patologií ve velkém, její předmět jako by vznikl poruchou, nezamýšleným vybočením z jasně cesty pokroku, jak ji tak či onak načrtla ekonomická nebo politická teorie. Vlastním problémem se stalo to, co vzniklo. Dějiny sociologie se pak jeví jako řada pokusů o zprostředkování, směřujících buď k reformě, která by společnost navrátila k řádu v ní obsaženému, ale zatím fungujícím příliš poruchově, nebo ke kritickému rozboru odchýlení od předpokládaného řádu, obvykle počítajícímu s odkrytím jiného způsobu transcendence.

Nápadné je, že teoretická integrace společnosti systémem ekonomickým nebo politickým (původně filozofickým) byla pociťována jako zjednodušení, nevystihující podstatné významové souvislosti. Odtud snaha najít další integrativní systémy, bližší lidskému prožívání. Mezitím došlo však k tomu, že pod pojmem krize, z něhož starší sociologické teorie chtě nechtě vyházely, nerozumí se už jen krize totálně integrujícího systému, nýbrž vzájemná i vnitřní dezintegrace systémů dílčích. Již dříve Habermas tvrdil, že pojem krize nelze omezovat na význam ekonomický (skutečná ekonomická krize tehdy se zdála sotva možná nebo v nedohlednu), že se krizové těžiště přeneslo do oblasti politické a proniká i do oblastí dalších (morální, právní atd.).¹³ Kritická sociologie nemůže o krizi pouze pojednávat, ale musí se sama na půdu krize postavit, konstituovat se jako reflektované vědomí krize.¹⁴

11 STŘÍTECKÝ, Jaroslav. Znovuobjevování řeči. In HANDKE, Peter. *Nežádané neštěstí*. Praha: Odeon, 1980, s. 306–308.

12 HABERMAS, Jürgen. TKH, op. cit., Bd. 1, s. 19.

13 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1963, s. 180nn.

14 HABERMAS, Jürgen. TKH, op. cit., s. 202nn.

Tím naléhavěji vyvstává otázka, co Habermas rozumí *anomií*. 1. Je nomos řádem tradiční společnosti, kterou proces modernizace rozkládá? 2. Nebo je řádem občansko-společenské utopie, který se uskutečňuje poruchově?

Jürgen Habermas vždy vycházel z možnosti druhé. V *Teorii komunikativního jednání* se však hlásí ke slovu i možnost první. Samozřejmě nikoli jako konzervativní alternativa, nýbrž v podobě otázky, zda bychom se nemohli a neměli poučit ze zkušeností zapomenuté, modernizací vytěsněné tradice.¹⁵ Znamená výzvu ke komunikaci s jinými kulturami.

Habermas se v tomto směru mohl opřít o bádání fenomenologické sociologie, etnometodologie, o úvahy sociolingvistické. Je mu ke cti, že se těmto inspiracím neuzavřel, ač se zdály být tak vzdálené východiskům Frankfurtské školy sociálněvědné. Nutno připomenout, že fenomenologizující vlna nabyla ve Spojených státech rázu protiobjektivistické opozice a že byla nesena patosem sociálně kritickým, zaměřeným zejména proti kulturnímu šovinismu. Pro Habermase to muselo mít značný význam. Jeho starý odpor proti afirmativnímu zbožštění sociální reality¹⁶ umožnil mu propojit tyto inspirace s živou reakcí na ideu otevřené společnosti a na postulát bezpodmínečné kritizovatelnosti jejích teoremů i praktik. V *Teorii komunikativního jednání* je tato reakce mnohem otevřenější než ve starších Habermasových spisech a soustředí se víc na jádro věci než na polemiku s popperovskou ideologií. Exponuje popperovské pojmy jako například zásadní kritizovatelnost všech nároků na platnost, zacílenost kooperativních výkladových postupů na intersubjektivně uznané situační definice, otevřenost moderního chápání světa oproti uzavřenosti intersubjektivně uznané situační definice, otevřenost moderního chápání světa oproti uzavřenosti chápání mýtického a náboženského, neodvoditelnost této otevřenosti z vědeckého poznání; ideologicky zajišťují odstup od staršího pozitivizmu, metodologicky směřují k započítání lidského zájmu do teoretickotvorné činnosti.¹⁷ Rovněž myšlenka, že základem nové racionality je demokratická diskuse, má společný základ s Popperovou teorií otevřené společnosti: Kantův ideál společnosti svobodných a navzájem rovných občanů. Popperovská teorematu podrobuje Habermas kritice ve zcela vyhraněném směru: uplatňuje jejich demystifikačně kritický nárok na ně samé, a tak v nich odhaluje rezidua ontologických myšlenkových schémat, která zužují výklad významových souvislostí sociálního jednání na vzorce jednání kognitivního.¹⁸ Otevírá si tím cestu k vlastnímu pojmu sociálního jednání.

15 Ibidem, Bd. I, s. 101; Bd. II, s. 588. Habermas požaduje, abychom projasnění mýtického myšlení doplnili vyjasněním toho, čemu jsme se v tomto procesu osvícení odnaučili.

16 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 219nn.

17 HABERMAS, Jürgen. TKH, op. cit., Bd. 1, s. 82n., 98, 107 aj.

18 Ibidem, s. 114–151.

Zřetelný primát druhé výkladové alternativy spojuje Habermasovo teoretické úsilí s odkazem osvícenství. V osvícenských koncepcích, pokládajících dějiny za sebevýchovnou cestu lidstva ke svobodě (občanské společnosti), muselo hledisko časové posloupnosti ustoupit hledisku významově-logizujícímu, pro něž měly minulé, současné i budoucí události smysl jen ve vztahu k jednotlivým stupňům či rozměrům oné výchovné dráhy. Spíše než o filozofii vlastních dějin šlo tu o systém člověka, o strukturu potřeb, o antropologickou konstantu a její realizační rozvinutí. Na této ose, a nikoli v představách evolucionistických, byl též zakotven pojem pokrok.

Pokrok ve smyslu morálního nároku znamenal již u Kanta určité rozštěpení nároku vět na platnost: věty vyjadřující, že něco být má nebo nemá, liší se od vět vyjadřujících regulativní principy tím, že nepočítají s plnou shodou mezi empirickou skutečností a vyjádřenou ideou.¹⁹ Pouze formální charakter racionality sklenuje empirické totality a je nejabstraktnějším výrazem původní představy antropologické konstanty.

Proto se i Habermas v nejsilnějších bodech své teorie přiklonil k hledisku transcendentalistickému, byť v neortodoxní verzi. Směšování racionality s obsahovými aspekty vede k relativismu, jak jej známe z historismu a jak jej dnes radikálně proklamuje P. Winch, aby čelil evropocentrickému (severoamerickému) poměřování jiných kulturních soustav instrumentální racionalitou. Proti tomu trvá Habermas na formální povaze racionality. I jemu je nárok na universální souhlas s výpovědí pouze intuitivním předpokladem pravdivosti a píše raději o přiměřenosti než o pravdivosti poznání. Upozorňuje však, že lze kontrolovat míru racionality jednotlivých obrazů světa: ty, které v praktických situacích vykazují více neřešitelných nebo absurdních rozporů, obsahují více iracionality.²⁰ Bez transcendentalistického zakotvení by takové poměřování odpovídalo Winchovu mínění, že lze porovnávat pouze významotvornou potenci obrazů světa vzhledem k základním existenciálním otázkám. I tak ovšem se zdá kontrola míry racionality praxí značně nejistá.

Právě zde se otevírá prostor pro sociologickou teorii, zároveň však prostor plný léček. Osvícenství, řekli jsme, převedlo filozofii dějin v praktickou filozofii antropologické konstanty. Téma antropologické konstanty Habermas přeformulovává ze vzorce subjekt-objektového ve vzorec komunikační. Nehrozí nakonec uzavření kruhu zpětným pádem do filozofie dějin? Autor své čtenáře ujišťuje, že se takového nebezpečí nemusíme obávat, pokud se důsledně vzdáme fundamentalistických nároků a představ a racionalitu budeme chápat výlučně jako sociálně produkovanou a reprodukovanou, a to nikoli skrytými objektivními zákonitostmi, nýbrž

19 APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Bd. 1–2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, Bd. 1, s. 74n. Apel si touto argumentací otevírá cestu k teorii jazykové hry. Ze zcela jiného východiska dospívá k podobně zaměřenému rozboru jazykové hry LOTMAN, Juri M. *Kunst als Sprache*. Leipzig: Reclam, 1981, s. 67nn.

20 HABERMAS, Jürgen. TKH, op. cit., Bd. 1, s. 92–95; Bd. 2, s. 588.

dorozumivou komunikací konkrétních individuí, skupin, kultur.²¹ Je však možno se na tuto danost životního světa skutečně spolehnout? V základním obrysu jde o model známý už z programatického spisu Haymova a ze snah Diltheyových: klade úkol opakovat základní otázku Kantových Kritik z půdy konkrétní historické zkušenosti neboli zempirizovat kantovské apriori.²² Příznačně se tato myšlenka vynořila po ztroskotání revoluce 1848–49 (Haym) a po vítězství Bismarckovy reálnopolitiky nad liberalismem v pruském ústavním konfliktu a poté ve věci sjednocení Německa (Dilthey). Je myšlenkou činného středu, vyjadřuje ztrátu důvěry v abstraktní systemizace občansko-společenských nadějí (nenaplnily se; objektivní zákonitosti, které měly ovládat dějinný běh, selhaly), zároveň však úsilí najít jejich reálnější podobu; nebude snad zbytečné připomenout, že v obou případech byly otřeseny pouze politické, nikoli však hospodářské a kulturní aspirace německých liberálů. Určitá intence k „logice dějin“ tedy v onom modelu vězí, bez ní by se Habermasovi racionalita sociální komunikace rychle proměnila v nahodile vzniklou a pouze shodou okolností fungující konvenci. Právě tomu má čelit přenesení problematiky původně filozofické do sociologické teorie.

Již dříve bylo nápadné, že Habermas lpěl na historickém materialismu, ač jej revidoval tak důkladně, až přestávalo být jasné, proč vlastně se ho dovolává.²³ V čem spočívá tato rekonstrukce? Především v rozložení systému, jehož uplatnění za nových podmínek vyžaduje revize, který však dosud zdaleka nevyčerpal své podnětné možnosti, na části, které pak jsou po kritickém prozkoumání znovu skládány do strategicky účinné teorie.²⁴

Od přelomu let padesátých a šedesátých zasahoval Habermas energicky a samostatně do diskusí o marxismu, při čemž bystře diagnostikoval jednostrannosti a deformace jednotlivých typů buržoazní recepce a zároveň poukazoval na nutnost revize marxismu z hlediska nových společenských jevů. Formuloval čtyři fakta, s nimiž se musí vyrovnat každý pokus o soudobé uplatnění marxismu: 1. oddělení státu od společnosti, typické pro liberální fázi kapitalismu, zmizelo ve prospěch vzájemného ovlivňování a prolínání obou sfér; 2. v nejvyvinutějších kapitalistických zemích stoupla životní úroveň nejširších vrstev natolik, že již nelze emancipační zájem bezprostředně formulovat v pojmech ekonomických; v souvislosti s tím se selhání kapitalismu projevuje skrytěji a zhoubněji v jiných složkách života; 3. ač se široké masy objektivně zproletarizovaly (z hlediska svého místa ve výrobním procesu a z hlediska vztahu k výrobním prostředkům), není tato situace zakoušena subjektivně, proletariátu chybí třídní vědomí, argumenty již nejdou převést

21 Ibidem, Bd. 1, s. 519; Bd. 2, s. 58 n., 588.

22 HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857.

23 HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976; HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 162–214; HABERMAS, Jürgen. TKH, Bd. 2, s. 583n.

24 HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, op. cit., s. 9.

v hesla; i kdyby revoluce měla hlavu, nebude mít srdce; 4. třídní boj se přesunul na mezinárodní úroveň, do konfrontace mezi socialistickým a kapitalistickým táborem, čímž ustrnula diskuse o základních otázkách. Marxovi se musíme snažit rozumět lépe, než si rozuměl sám, píše tehdy Habermas. A již tehdy navrhuje přejít od filozofického spekulování nad marxismem ke kritické *sociologické* diskusi.²⁵

Během šedesátých a sedmdesátých let se tato pozice zjemňuje, vnitřně diferencuje, v zásadě však setrvává na myšlence udržet inspirující jádro Marxova odkazu za cenu pronikavé revize. Rekonstrukci historického materialismu lze shrnout do dvou bodů: 1. Marxovo spojení dějin lidského rodu se společenskou prací stalo se problematickým; nutno rozeznat a uznat i jiné socializační a integrační systémy než ekonomické. 2. Historický materialismus nemá zapotřebí podsouvat dějinnému pohybu makrosubjekt.²⁶ Oba ukazují, k čemu Habermas historický materialismus potřebuje a proč jej reviduje: po odstranění historického subjektu a dialektiky výrobních sil a výrobních vztahů by z marxistického výkladu dějin měla zbyť evoluční teorie, prostá filozofickohistorických obecnin. Měla by se zachovat „logika dějin“, která by však nebyla logikou historického rozumu (objektivního ducha), nýbrž výsledkem jednání živých lidí, integrovaných do společenstev a společenských útvarů. Logika vzniklá dorozumíváním, sociálním učením technickým i morálně-praktickým, pod něž spadá i postupný vývoj výrobních sil a výrobních vztahů. Není „logikou vůbec“, nýbrž sedimentem a horizontem používání schopnosti uvažovat.

Nejslabším místem rekonstrukce historického materialismu zůstává právě to, co se mělo osvědčit jako přednost: empirizace evolučního výkladového modelu. Danost prožitého a proběhlého – obdoba Diltheyovy teze, že poznání nemůže proniknout za život – smiřuje systém a životní svět pouze zdánlivě. Kritickému myšlení musí zůstat alternativa rozevřena. Vezmeme-li ji za konec empirický, dostaneme relativismus, jak jsme jej doložili příkladem Winchovým. Čelíme-li tomu modelem evolučním, spějeme k filozofii dějin, ať už jí říkáme jakkoli.

Přirozeným krokem proto bylo důsledné a výslovné ustavení komunikativního výchozího vzorce na místě subjekt-objektového, jak to přinesla *Teorie komunikativního jednání*. Hledí dovršit očistu teorie společnosti od makrosubjektu. V tomto bodě může dokonce navázat i na likvidaci tzv. gnozeologického subjektu novokantovského v duchu koncepce Diltheyovy a Heideggerovy.²⁷ Samozřejmě se široce otevírá podnětům empirickým. Komunikativní paradigma si v Habermasově verzi podržuje zaměření na racionalitu – a to v podobě formální, vyjádřené transcendující otázkou po podmínkách a předpokladech možné komunikace, a v podobě emancipativní, kde schopnost rozumně usuzovat vyznačuje suverenitu ryze

25 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 163–166, 179, 335.

26 FOUCAULT, Michel. *Wahnsinn und Gesellschaft*, op. cit., s. 152, 154.

27 APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*, op. cit., Bd. 1, s. 223nn.

a nezastupitelně lidskou. Obě podoby jsou kantovského rodu a obsahují nárok na normativní platnost. Příznačně navazují na praktickou část Kantovy filozofie a spojují téma racionality s důsledky, které plynou z kantovského vymezení čisté vůle.

S makrosubjektem společenského pohybu je oddisputován kapitalismus, nikoli ovšem jako realita, ale jako nevyhnutelná vývojová fáze, daná objektivními zákonitostmi dějin. Apologetické i principiálně antikapitalistické vývojové teorie se pozoruhodně shodují v tvrzení, že kapitalistická společensko-ekonomická formace realizovala moment pravdy občansko-společenských utopií. Rozdílná hodnocení znaménka nás nemohou zmást: evoluční teorie legitimuje to, co vzniklo jako nutné vývojové stadium a uskutečnění původních nadějí přinejlepším odsouvá do budoucnosti, což afirmativní legitimaci současného stavu jen prohlubuje.²⁸ Jürgen Habermas – přes určité metodologické ústupky evolučnímu modelu – drží pozici benjaminovskou: kapitalismus legitimovat odmítá. V raných létech šedesátých věřil, že demokracie se osvědčila v zápase proti objektivně kapitalistickému trendu progresivního zbídačování proletariátu. Vyvozoval z toho, že za vysokého stupně rozvoje výrobních sil jsou vytvořeny šance pro emancipaci od práce nutné a od řízené spotřeby. Domníval se, že je na čase obrátit vztah mezi ekonomikou a politikou: primát politiky by mohl vést k vyšší fázi společensko-lidského osvobození.²⁹ Teze tohoto ražení, známější ve spojení se jménem Herberta Marcuseho, zakrátko rozpoutávaly veřejné bouře. Avšak ani po zkušenostech z konce let šedesátých nepřiklonil se Habermas k těm, kdo své zklamání léčili v náručí legitimismu. Držel kontinuitu své pozice a propracovával ji do teoretických poloh, z nichž nejzazší představuje pokus o teorii racionality jakožto teorii komunikativního jednání.

Komunikativní paradigma je včleněno do občanské společnosti coby médium sociální produkce racionality za podmínky svobodné diskuse, v níž partneři berou vzájemně vážně své argumenty. Pouze tak bylo by možno uniknout nástrahám relativismu i evolučního výkladového modelu. Reálná diskuse by musela probíhat za ideálních podmínek, tj. za svobody vnější, ale i za mravní vyspělosti diskutujících, kterým by šlo o pravdivá, účinná a pro všechny zúčastněné přijatelná řešení situací, a nikoli o taktické předstírání diskuse k obelstění partnerů. Nutno přiznat, že i posledně zmíněnou možnost lze v komunikativním modelu připustit jako realitu, avšak za cenu jeho zpětné hegelianizace. Pak ovšem neudržíme ani kantovskou suverenitu člověka-občana, ani racionalitu obecně kontrolovatelného vědění: svoboda se opět promísí s nutností, černé s bílým a pravda se spustí se lstí. Dnes by bylo zapotřebí naprosté naivity nebo cynické otrlosti, abychom uvěřili, že prostřednictvím nerozumnosti se uskutečňuje rozumné a že to jinak nejde.

28 BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, s. 693–704.

29 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 197n.