

Ankica Čakardić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
acakardic@ffri.hr

Komunikativna praksa svakodnevlja

Jezične pretpostavke društva i politike

Sažetak

Prema Foucaultovom razumijevanju posve specifični, ali svakodnevni, kontekst čini da jezik, život i rad određuju bit modernoga čovjeka, a u konsekvencijama uvjeta tako shvaćene ontologije i »znanost o čovjeku«. Habermas će pak, posve se koncentrirajući na komunikativni potencijal jezika, shvatiti antropologiju svakodnevlja posve različito Foucaultovoj poststrukturalističkoj kritici metafizike i tradicionalnom poimanju uzročnosti, identiteta, subjekta i istine. Ovdje bismo otvorili debatu Foucault/Habermas da bismo ispitali u kojem je odnosu praksa svakodnevlja s jezikom. Tvrdimo da je veza jezika, epistemologije i društveno-političkoga svakodnevlja temeljna kad je u pitanju teza da čovjek u političkom smislu postoji kao jezično biće. To ćemo pokušati utvrditi na nekim Habermasovim točkama racionalizacije društva i komunikativnosti za koja ćemo ponuditi i tri kritička mjesta: (a) poststrukturalističko i postmoderno, (b) feminističko, i (c) mediološko.

Ključne riječi

Jürgen Habermas, Michel Foucault, komunikativno djelovanje, svakodnevlje, društvo, racionalnost, univerzalizam, kritika

»Životinje [se] dijele na: a) one koje pripadaju Caru, b) balzamirane, c) pripitomljene, d) odojke, e) sirene, f) fantastične, g) pse na slobodi, h) one koje su uključene u ovu klasifikaciju, i) koje se bacakaju kao lude, j) bezbrojne, k) nacrtane s iznimno finim kistom od devine dlake, l) et cætera, m) koje su upravo razbile vrč, n) koje izdaleka izgledaju kao muhe.«

Jorge Luis Borges¹

1. Foucault i Habermas

Borges je napisao tekst koji iz »određene kineske enciklopedije« citira u motu prikazanu taksonomiju, a Foucault je referirajući se na taj, u najmanju ruku neobičan, primjer – kritizirajući Aristotelove kategorije i apstrahiranje pojmova – otvorio pitanje o tomu što je jezik. Da bi stvar ukazala na svoju višestruku složenost, njegov odgovor glasi da na to pitanje nije moguće odgovori-

¹

Cit. prema Michel Foucault, *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb 2002., str. 9.

ti, posebice ako želimo pojmiti kako se jezik očituje u samome sebi, u svojoj potpunosti. U govornomu činu – konkretnije činu imenovanja – prikazujemo kako se

»... velika beskonačna i postojana površina opisuje pojedinačnim znacima. Dakle, riječima.«²

Nekoliko je neizostavnih stvari posrijedi kad analiziramo Foucaultovu jezičku teoriju. *Riječi i stvari* se u bitnom smislu njegovom »poststrukturalističkom metamorfozom« – iako se sam nije svrstavao u taj kontekst – ali i navlastitom antropološkom konkrekcijom tiču odnosa subjekta i objekta, preciznije, kritike postojećih koncepcija i »arheologija« u kojima se nalaze polazišta za utemeljenje jedinstvenosti subjekta i znanosti o čovjeku uopće.³ Suprotno de Saussureu, on dekonstruira tumačenje jedinstvene svijesti ljudskoga subjekta i pretpostavlja da čovjek živi jezično, da je viševrsno strukturiran jezikom.⁴ Ono što u konsekvencijama spomenute knjige bitno učitavamo, a što se u sadržajnom smislu transferira na kasnija Foucaultova djela, jest relacija jezika s epistemologijom i društveno-političkim životom. Dakle, jezik se ogleda u znanju i svakodnevlju i *vice versa*. Budući da je diskurs »nijema općost« koja normira, disciplinira, uređuje i izlučuje neprihvatljivo, on se u svim trima paradigmatama ponaša na podjednak način. Moć diskursa se konkretizira u formi znanja i »jezičkoga imenovanja« koje zahvaćaju svaku poru, »mikrofizičku kapilaru« društvenoga života temeljenoga na odnosima. U tom smislu možemo tvrditi da je svako spoznavanje nužno određeno društvenim kontekstom, baš kao što je to slučajem u sustavu vjerovanja svakoga spoznajnog subjekta ili njegovim načinima spoznavanja. To ne znači ništa drugo nego da čovjek kao društveno biće može razvijati svoje spoznajne vrijednosti isključivo u koegzistenciji s drugim umnim bićima. Ontološke pretpostavke (primjerice, roda, klase, rase i sl.) nužno uvjetuju spoznaju, a njihova se međusobna veza navlastito očituje u socijalno-političkom horizontu. Na stanoviti je način teško pobjeći asocijaciji na Foucaulta kad je naglasak na spomenutoj vezi. Čini se da je upravo on na toj relaciji inzistirao kada je pojašnjavao vezu čovjeka i sustava kaznenih mehanizama u kontekstu njihove primjene u karcelarnoj instituciji. Naime, pored zatvorskoga nadzora stoji i izrazito bitna funkcija preobrazbe – a tu se posebno treba čuti ovaj obrazovni potencijal pre-obrazbe – pojedinca:

»Zatvor funkcionira kao aparat znanja.«⁵

Budući da će Foucault ovaj tip nadzora proširiti, ali i apstrahirati, idejom o disciplinskom društvu panoptičkoga uvjetovanja, možemo bespredmetno taj slučaj shvatiti i na sljedeći način. Ne samo da stanovita institucija – bila ona totalna ili ne – determinira spoznavanje, sustav vjerovanja ili načine stjecanja znanja karakteristične za čovjeka, već se to nužno odvija i u društvu naprosto. Slučaj u *Nadzoru i kazni* se na taj način primarno koncentrirao na odnose spoznavanja u institucionalnom nadzornom kontekstu, a u *Volji za znanjem* Foucault će prikazati kako se isti slučaj odvija u paradigmi disciplinirajućih diskursnih znanja u društvu uopće. Ako je uspio prikazati da se takva »epistemologijska dresura« odvija i u najintimnijim društvenim relacijama i svakodnevlju – dakle, seksu, tj. seksualnosti – onda je uspio dokazati da je svaka društvena relacija obilježena stanovitim znanjem i imenovanjem koje funkcionira isključivo kao reprodukcija moći. Na tom tragu i tvrdim da je svako znanje i spo-znavanje nužno uvjetovano socijalnim odnosima.

Ova snažna veza jezika/znanja i društveno-političkoga života se na bitno drugačiji način pojavljuje i u teoriji Jürgena Habermasa. Temeljna sličnost filo-

zofije Foucaulta i Habermasa jest njihov interes i predanost projektu slobode koji se – na ovaj ili onaj način – temelji u relaciji jezične komunikativnosti (u slučaju Habermasa) i diskursa (u slučaju Foucaulta) s društvenim životom. Međutim, arhitekture njihovih projekata ih čine različitim; dok se Foucault koncentrirao na višestrukost i kontingenciju izvedbe projekta, Habermas pokušava opravdati svoj projekt slobode imajući u vidu da sloboda nije moguća bez univerzalnih – nužnih – vrijednosti, za što argumentaciju razvija iz teorije racionalnosti i komunikativnosti. Upravo radi navedene sličnosti teorija, ali i ključnih razlika i polazišta dvojice autora, držimo da je ne samo zanimljivo već i krajnje teorijski opravdano ispitati slučaj odnosa jezika i društva kod ovih autora.

Najkraće moguće određenje odnosa jezika i prakse u Habermasovoj *Teoriji komunikativnoga djelovanja*⁶ svakako bi označavalo model intersubjektivnoga djelovanja i interakciju s drugima koja se odvija putem jezičkoga medija. U tom smislu, Habermas se primarno fokusira na racionalnost inherentnu društvenoj praksi i političkim institucijama, koja je – prema njegovom shvaćanju – ukorijenjena u strukturama komunikativnosti. Nalazeći temeljene razlike između vrsta djelovanja i njihovih usmjerenja, on razvija tipologiju kojoj pripadaju dva modela djelovanja: komunikativno i instrumentalno. S jedne strane, instrumentalno je usmjereno na uspjeh ili djelovanje sa svrhom i ono ne može biti nositeljem društvene prakse i odnosa uopće; štoviše, ono se, na neki način, da bi bilo djelatno, koristi komunikativnim djelovanjem. Uz to, svoju djelatnost – prividno – uspijeva izvesti zahvaljujući postojećim matricama, trajnim formama, koje omogućavaju novac i moć, tzv. usmjerujući mediji. Dakle, drugačije govoreći, instrumentalno djelovanje nije »djelatno«, ono tek oponaša stvaralačko i novo kao kvalifikative zbiljske djelatnosti, tj. »nalikuje« im.⁷

2

Isto, str. 335.

3

Prosvjetiteljske pretpostavke čovjeka i njihovu kritiku Foucault već započinje u *Ludilu i društvu*. Usp. Michel Foucault, *Madness and Civilisation*, Routledge, London – New York 2006. Ova knjiga pokazuje njegov filozofijski interes za fenomen ludila kao komplementarnu stranu uma. Nakon raskola luđaka i umski oblikovana totalnog subjekta, obje strane »ljudskoga« trpe deformaciju. Disciplinski *dril* i prinudna normalnost nije ništa manje deformirana od devijacija. »Ludilo i zlo niječu normalnost tako što joj postaju opasni na dvostrukom način – kao ono što ometa normalnost čiji poredak dovodi u pitanje, ali i kao ono što normalnosti, ustežući joj se, predočava vlastiti nedostatak. Ovu snagu aktivnog nijekanja luđaci i zločinci mogu, dakako, razviti samo kao obrnuti um, dakle, zahvaljujući momentima koji su se otcijepili od komunikativnog uma.« Usp. Jürgen Habermas, »Kritičko-umsko rasrinkavanje humanističkih znanosti: Foucault«, u: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988., str. 228.

4

Upravo tako pretpostavljen pluralizam nasuprot univerzalno i totalno shvaćenom ljud-

skom subjektu bit će i temeljno polazište kasnijim postmodernim kritikama modernističkoga projekta. Jedna od kritika koje otuda polaze – mada i bitno kritički usmjerena na Foucaulta – jest i teorija performativnosti Judith Butler; usp. Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York 1997., te Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, Routledge, New York 1993.

5

Michel Foucault, *Nadzor i kazna*, Informator, Zagreb 1994., str. 129.

6

Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action 1–2*, Polity Press, Cambridge 2004.–2006.

7

Ovaj paradoks možemo i više kontekstualizirati ako uzmemo u obzir tripartitnu podjelu ljudskih djelatnosti u djelu *Vita activa* Hanne Arendt (August Cesarec, Zagreb 1991.), usp. str. 28 i dalje. Hijerarhijom triju djelatnosti – rad, proizvođenje i djelovanje – ona postavlja centralno mjerilo onoga što je preduvjet političke slobode i odgovornosti u moderno vrijeme. Isključiva djelatnost »rada« *animal*



Za razliku od instrumentalnoga, komunikativno se djelovanje ostvaruje u kontaktu sa sugovorničkom stranom i usmjerenošću na njegovo razumijevanje, prije svega, tvrdnji valjanosti. Racionalnost takvoga djelovanja, u prvom redu argumentacija, na stanoviti se način ponaša i kao normativni autoritet. To se, primjerice, ogleda u slučaju djelovanja koje je određeno nekom društvenom normom za koju držimo da je racionalno potaknuta. Pretpostavka norme jest njezino prihvaćanje, svako posredno odbijanje ili pozicija indiferentnosti na određeni način znače otklon, devijaciju. U oba slučaja, ako djelatni subjekt prihvati normu ili je odbije, za to mora imati valjani razlog. Habermas se ne slaže s općim stavom sociološke teorije da se održavanje normativnoga autoriteta odvija tek kada djelatni sudionici internaliziraju sankcije ili predodžbe o njima, povezane s kršenjem očekivanih oblika društvenoga ponašanja. On tvrdi da usmjerenost osobe na određenu normu i ponašanje uslijedilo iz stanoovitoga normativa osobi ne daje dovoljno dobar razlog da se i nastavi ponašati u skladu zadanoga obrasca. Na jednom od temeljnih mjesta *Nadzora i kazne*, kad je riječ o razlici četiriju tipova kaznenih mehanizama tretiranja tijela – mučenje, kazna, disciplina, zatvor – Foucault će drugačije izvesti zaključke svojih teza.⁸ U njegovom slučaju upravo kazna, konkretnije »predodžba« o kazni, umanjuje želju za devijacijom i uvećava korist zbog koje raste strah od kazne. Treba postupati tako da

»... predodžba o kazni i njezinim neugodnostima izgleda življom od predodžbe o zločinu i njegovim pogodnostima.«⁹

S jedne strane, imamo kazneni mehanizam koji funkcionira kao »egzemplarno mučenje tijela«, s druge, pak, mehanizam koji je uslijedio iz pravne reforme 18. stoljeća, kada se prijestupničkom tijelu pristupa na »humaniji« način. Naime, pored mučenja kao jasnoga izraza – znaka, pojavljuje se u obliku norme – zakona »predodžba« o sankciji koja bi imala uslijediti ako se djeluje u vidu otklona norme. Osim što je taj postupak, koji pobuđuje strah, humaniji od mučenja, on je i ekonomičniji jer djeluje preventivno. Zatvor ili njegova disciplina, kojom se izvršava korektivna funkcija kaznenoga mehanizma, na-prosto je logički slijed tretiranja tijela koji je uslijedio iz ove predodžbene, sofisticiranije, ne više javne izvedbe kažnjavanja tijela. Pounutrenje normi, sankcija i predodžbi je siguran put za reprodukciju normativnoga autoriteta gdje nema potrebe za argumentom ili tvrdnjom o valjanosti nekoga djelovanja. To je jedna od točaka u kojoj se Habermas i Foucault ne slažu.

U Habermasovoj teoriji komunikativnoga djelovanja i definiranja pretpostavki intersubjektivne, racionalno-argumentacijski utemeljene jezične komunikacije, koja intendira konsenzualno sporazumijevanje u javnom socio-kulturnom prostoru modernih društava, jezik predstavlja ključno mjesto. Govoreći subjekti služeći se jezikom kreću se unutar jednoga već »potajno« uređenog sistema za koji se pobrinuo jezik sâm kao medij stvaralačke prakse. Komunikativna svakodnevna praksa se ustanovljuje komunikativnim djelovanjem u koje se ugrađuje raslojavanje diskursa i djelovanja.¹⁰ Ulaskom u neku argumentaciju sudionici ne mogu a da uzajamno ne pretpostavljaju dodatno ispunjavanje nekih motiva i prinuda djelovanja. Tako, na neki način, naš govor nije nikada samo naš i »čist« od uvjetovanja.¹¹

Gledajući s ontogenetskoga stajališta, kako navodi Habermas, kao što se razum djeteta mora prilagoditi sistemu kontrole – na isti način kao što se i njegove djelatnosti moraju prilagoditi društvenim normama i njihovim vrijednostima – naš se »svijet« dijeli na »vanjski« i »unutarnji«, gdje je prvi slučaj smješten u području institucionalne zbilje, a drugi se temelji na »spontanim

iskustvima« koja »ne izrastaju iz normirano-konformirajućih djelatnosti, već jedino iz komunikacijske samo-prezentacije«. ¹²

Očigledno, naš se život – budući na dvije razine – ne odvija samo na razini materijalnoga, tj. fizičkog, već i u simboličkoj okolini. Značenja koja pridajemo sadržajima svih osjeta iz fizičke okoline uvjetuju naša ponašanja u interakciji s drugim ljudima, a dakako i komunikaciju kojom se reprezentiramo. Takva konstrukcija društvene stvarnosti i »svijeta života« počiva na istovremenom negiranju tuđih »označenosti« i nametanju vlastitih interpretacija značenja. Socio-kulturni oblici života stoje pod postojećim strukturnim ograničavanjima jednoga »istodobno demantiranog i iziskivanog« komunikativnog uma. ¹³ Operirajući um u komunikativnom djelovanju ipak ne stoji samo pod vanjskim ograničenjima i usmjeravanjima; njegovi ga vlastiti uvjeti egzistiranja prisiljavaju na grananje u »dimenzijama socijalnoga prostora i tjelesno centriranih iskustava«. ¹⁴ Umski potencijal komunikacije uopće uvijek je temeljen na »resursima« posebnoga svijeta života:

»Partikularni životni oblici koji se pojavljuju samo u pluralu nisu, sigurno, povezani jedni s drugima samo tkivom obiteljske sličnosti; oni pokazuju zajedničke strukture svjetova života uopće.« ¹⁵

Upravo se utjelovljenjem kroz partikularnosti uvijek iznova reproducira jedna opća forma komunikativnoga djelovanja, čime se može pojasniti zašto se važnost općih strukturnih obilježja utiskuje u partikularne životne oblike i to putem sporazumijevanja. Praksa se tako, formulirano riječima Hanne Arendt, uvijek odnosi na neki totalitet izvršavanja života u koji je istovremeno uklopljena.

Uzimajući u obzir da je komunikacijski proces usmjeren na konsenzualnost, usuglašavanje – i to u smislu racionalnoga društvenog dogovora – koje počiva

laboransa, kao djelatnosti koja zadire u nužnost, uništava političko djelovanje gotovo ga podređujući »životinjskoj nužnosti«. Takav se vid ljudske egzistencije – uslijedio iz prirodne, tj. biološke nužnosti rada – bitno razlikuje od »proizvođenja« koje je prije svega neprirodni način ljudskoga egzistiranja. *Homo faber* »uređuje« prirodu tako da u prvom redu odgovara potrebama čovjeka, što u tom slučaju ne može biti »životinjska aktivnost«. Taj isključivo »ljudski prostor« pruža i privid slobode, koja nije moguća u slučaju pukoga rada kao nužnog. Upravo ta razlika označava – u određenoj mjeri – gubitak izvornoga »političkog djelovanja« kao »inicijative« ili »početka« neke »oslobađajuće« i »autonomne« aktivnosti lišene automatizma, predvidljivosti ponašanja, uvjetovanosti pravom, normama, principima i sl. Dodajmo još i to – i s time se složimo – da kod Arendt takvo djelovanje nema smisla ukoliko se ne događa među drugim ljudima i ukoliko »javno« ne komunicira s drugima, što mu daje smisao kao što je to slučajem i kad je »govor« posrijedi.

8

Usp. M. Foucault, *Nadzor i kazna*, poglavlje »Blagost kazne«, str. 105 i dalje.

9

Usp. isto, str. 107.

10

Usp. Jürgen Habermas, »Jedan drugi izlaz iz filozofije subjekta – komunikativni versus subjektno centrirani um«, u: J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 303.

11

Ovu tezu bismo mogli dovesti u vezu s Foucaultovim razumijevanjem diskursa kao »nijeme općosti unutar koje se rađaju značenja« i mogli bismo sa sigurnošću reći da su na tom mjestu mišljenja obojice autora – iako proizašla iz bitno različitih horizonata mišljenja i analiza – posve slična.

12

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action 2*, str. 42.

13

Usp. J. Habermas, »Jedan drugi izlaz iz filozofije subjekta – komunikativni versus subjektno centrirani um«, str. 305.

14

Usp. isto.

15

Isto, str. 306.

na intersubjektivnom prepoznavanju tvrdnji valjanosti koje je moguće podvrći kritici, Habermas stvara temelj za razumijevanje racionalnosti kao svakodnevnoga interaktivnog i društvenog procesa, za razliku od konceptijskoga i apstraktnog poimanja racionalnosti.¹⁶ Obilježje svakodnevija u iskonskoj i gotovo samorazumljivoj blizini jezične aktivnosti smjera na razabiranje smisla egzistencijalno-povijesnoga fakta koji pretpostavlja da ljudska djelatnost postoji u jeziku, tj. da ljudi postoje jezično. Jezik je imanentan svakom ljudskom činu i mišljenju u cjelini povijesti i raznolikosti kultura jer su-konstituira narav ljudskoga opstanka uopće.¹⁷ A upravo jednostavna »prirodnost« jezika, ta njegova danost u svakom ljudskom biću, zapravo proizvodi privid njegove svakodnevnog raspoloživosti.

2. Kritika

Praksa svakodnevija nedvojbeno je jedan od intrigantnijih fenomena društveno-političkoga života. Pored niza njezinih obilježja, osnovnim možemo pretpostaviti reprodukcijско djelovanje. Obnavljajući svoje svakodnevne aktivnosti, ljudi u kapitalističkom društvu istovremeno proizvode dva procesa:

»... reproduciraju oblik svojih aktivnosti i uklanjaju uvjete na koje je taj oblik nekad predstavljao odgovor. No, nisu svjesni tog dvostrukog procesa, njihova vlastita aktivnost nije im očigledna. Žive u iluziji da je njihova svakodnevna aktivnost odgovor na prirodne uvjete izvan njihove kontrole, ne uviđajući da oni sami stvaraju te uvjete.«¹⁸

Dovodeći u vezu praksu svakodnevija s potrošnjom (znakova) komunikacijskih industrija može se ustvrditi da potrošački predmeti bitno utječu na strukturiranje društva i ponašanja:

»... jedno od mjesta u koje trebamo smjestiti biopolitičku proizvodnju poretka su nematerijalne jezgre jezika, komunikacije i simboličkoga što ih razvijaju komunikacijske industrije.«¹⁹

Predmeti tako dobivaju svoj smisao tek ako se troše i ako se time ucrtavaju u individualne potrošačke postupke, poprimajući određeno značenje. A s individualnih postupaka se prenose i na pojedinačne statusne grupe, dakako, uz popratnu ikonografiju i reklamne kodove koji se proizvode posredstvom simbola. Tako se stvaraju grupacije koje se, navodno, razlikuju jedne od drugih; one na pojedinačno specifične načine sebi predočuju i prezentiraju proizvode. Otuda se stvara beskonačna igra znakova i potrošnje koja strukturira društvo, kao i njezine odnose, upravo onako kao što svaki uspjeh u zadovoljenju pojedinačne potrebe za potrošnjom »točno toga i toga« stvara iluzorni smisao slobode ili barem oslobođenja. Potrošačke postupke i predmete zato valja razumjeti ne samo kao slijed određene potrebe nego kao isprepletenost brojnih potreba koje se moraju zadovoljiti. Tako je potrošnja osnova svakodnevija, a poticanje želja za potrošnjom je osnova reprodukcije tako strukturirane svakodnevice i društvenih odnosa u njoj.

Da bismo komunikativno djelovanje mogli promatrati kao medij preko kojega se svijet života u cjelini reproducira, potrebna je jedna »teorijski konstituirana« perspektiva, reći će Habermas.²⁰ No, i iz tog se gledišta stvaraju samo formalno pragmatični iskazi koji se odnose na strukture svijeta života uopće, a ne na određene svjetove života u njihovom konkretnom povijesnom liku:

»Svijet života se, naime, reproducira u onoj mjeri u kojoj se ove tri funkcije koje prekoračuju perspektive aktora ispunjavaju: nastavljanje kulturnih predaja, integracija grupa preko normi i vrijednosti i socijalizacija slijedećih generacija. Ono što se tako vidi svojstva su komunikativno strukturiranih svjetova života *općenito*.«²¹

Budući da se praksa svakodnevija odvija naočigled, prisutno, ona prividno funkcionira kao banalnost, baš kao što je to slučajem kad je posrijedi dojam da se jezik spontano nameće u jezično nesvjesnom automatizmu našega svakodnevnog jezičnog opstojanja. Dakako, i to je jedna od neizostavnih tema koju Habermas problematizira u svojoj teoriji. Pogledajmo, nakratko, u nastavku rada neke kritičke pozicije i neslaganja s polazištima i zaključcima njegove teorije. Započnimo s – već prethodno uvedenim – Foucaultom.

Dok Habermas, kako smo vidjeli, komunikativnom djelovanju pripisuje stanovitu mjeru autonomije, Foucault će, s druge strane, u predavanjima o *Sigurnosti, teritoriju i populaciji* iznijeti svoj kategorički imperativ kojim će naglasiti bitnu uvjetnost ispravnosti komunikacije u vidu raspravljanja:

»Predlažem (...) samo jedan imperativ, koji će biti kategorički i bezuvjetan: nikada se ne upuštati u polemiku.«²²

Iako je važno razgovarati, taj vid komunikativnoga djelovanja valja razlikovati od polemičkoga.²³ Ovu razliku, kaže Foucault, treba uvažiti u što većoj mjeri, ona je od esencijalne važnosti i njome iskazujemo brigu za istinoljubljem kao i svoj odnos prema Drugome. Rasprava inače poznata kao »debata Foucault/Habermas« zapravo je spor koji sukobljava Foucaultove ideje o analitici moći i genealogiji i Habermasove teze o komunikativnoj racionalnosti i etici diskursa. Osnovno pitanje debate jest čija, tj. koja teorija nudi bolju kritiku naravi moći u društvu, navlastito kad su posrijedi fenomeni moći, razboritosti, etike, modernosti, demokracije, civilnoga društva i društvenoga djelovanja.²⁴

16

Usp. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action 1*, str. 157–178.

17

Usp. Johannes Lohmann, *Filozofija i jezikoslovlje*, Naklada Ljevak, Zagreb 2001.

18

Usp. Fredy Perlman, *Reprodukcija svakodnevnog života, Što čitaš?*, Zagreb 2004., str. 7.

19

Usp. Michael Hardt, Antonio Negri, *Imperij*, Arkzin – Multimedijalni institut, Zagreb 2003., str. 40. Za nešto detaljniju analizu biopolitičke proizvodnje sistema vidi tekst: »Reprodukcija biomoci«, *Arhe* 10 (2/2008), str. 77–92.

20

Usp. J. Habermas: »Jedan drugi izlaz iz filozofije subjekta – komunikativni versus subjektno centrirani um«, str. 282 i dalje.

21

Isto.

22

Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, citat preuzet s: <http://foucauldian.blogspot.com/>; očitano sa stranice 10. 8. 2009.

23

»I like discussions, and when I am asked questions, I try to answer them. It's true that I don't like to get involved in polemics. If I open a book and see that the author is accusing an adversary of 'infantile leftism' I shut it again right away. That's not my way of doing things; I don't belong to the world of people who do things that way. I insist on this difference as something essential: a whole morality is at stake, the one that concerns the search for truth and the relation to the other.« Usp. <http://foucault.info/foucault/interview.html>; očitano sa stranice 18. 8. 2009.

24

Iako se dvojica iz spomenute debate nikada nisu susreli i diskutirali uživo – osnovna je zapreka bila akademske naravi, naime, u tomu što dvojica nisu mogli dogovoriti obostrano-odgovarajuću temu razgovora – ovaj spor je u SAD-u itekako bio i formalno prepoznat kao teorijski prilog, a danas predstavlja, u najširem smislu rečeno, bogati izvor sekundarne literature o različitim tezama ovih autora. Mada nikada nisu diskutirali ni u pisanoj formi, Habermas je ipak 1984. napisao esej »Taking Aim at the Heart of the Present«, koji tematski odgovara sadržaju tada aktualne debate, dakako, upućujući ga Foucaultu. Prije same objave ga je izmijenio budući da njegov sugovornik ne bi mogao na njega odgovoriti; radi se o smrti Foucaulta.

Habermasa i Foucaulta možemo označiti kao suvremene predstavnike dviju suprotstavljenih tradicija mišljenja u horizontu socijalne i političke filozofije, što se jasno ilustrira i u njihovim različitim koncepcijama i zaokupljenostima procesom subjektivacije.

Pojam subjektivacije može podrazumijevati proces u kojem novorođenčad postaju subjekti koji imaju mogućnost misliti, imati svijest o sebi i djelovati. Mada obojica problematiziraju ovaj proces – zapravo je to bitan temelj filozofije obojice autora – njihova su razumijevanja bitno drugačija. S jedne strane, Foucault zaključuje da u »modernoj epistemi« individue postaju subjekti tako da se podređuju silama disciplinske moći i normalizacije, a suprotno tomu Habermas »individuaciju putem socijalizacije« vidi u nešto pozitivnijem svjetlu; za njega je subjektivacija proces u kojem se autonomne individue socijaliziraju u »svijetu života« putem komunikativnoga i racionalnog djelovanja. Mogli bismo reći da obje strane zahvaćaju dio cjeline procesa subjektivacije koji u zajedništvu čini cjelinu priče. U tom smislu, Habermas svoje razmišljanje usredotočuje na proizvodnju subjekata putem socijalizacije, ali ne smatra da su oni njome determinirani. Dijete se najprije integrira u društveni sistem, a potom se razvojem individuacije razvija u okružju stanovite neovisnosti u odnosu na društvo. Taj se proces odvija u mediju komunikativne prakse, tj. komunikativnoga djelovanja. I, doista, čini se da bi se i Foucault s time složio, osobito kad je posrijedi put individuacije »izvana-unutra«. Međutim, ono s čime se Foucault u načelu ne slaže kad je posrijedi Habermasovo razumijevanje subjektivacije zapravo je način na koji se tzv. »izvanjski« dio puta izvršava; on smatra da se interiorizacija društva odvija u horizontu moći, i to ne putem komunikacije, nego u kontekstu strategijskih odnosa moći.

Trenutak u kojem Foucault ipak daje prednost odnosima moći kad je posrijedi pounutrenje društvenih normativa u kontekstu svakodnevlja – i što ga stavlja na suprotnu stranu od Habermasa – nije jedino teorijsko mjesto koje implicitno ili eksplicitno možemo čitati kao kritiku Habermasove teorije racionalnosti i komunikativne prakse. Kritički pristupi su različiti, a za nakane rada predlažem skicu uvjetno izvedene trovsne podjele koju ćemo ovdje sistematizirati, no bez detaljnije elaboracije; radi se o: (a) poststrukturalističkoj kritici – ovdje (uvjetno) prikazanoj u slučaju Foucaulta – i postmodernoj kritici, (b) feminističkoj kritici, i (c) mediološkoj kritici.

Kritika Habermasova razumijevanja racionalnosti uslijedila je iz različitih smjerova. Ako se složimo s tvrdnjom da se društvo reproducira iz utilitarno uvjetovanih razloga, da je posrijedi uglavnom neko načelo koje je usmjereno interesu – bilo da je posrijedi vlastiti uspjeh ili solidarnost – tada možemo reći da Habermasovo polazište nije toga usmjerenja; naime, u njegovu je slučaju riječ o temelju koji proizlazi iz komunikacije i argumentacije. Njegov model društva podrazumijeva interakcijski odnos djelatnih sudionika, a takav se tip koegzistencije usmjerava na razrješenje praktičkih problema sudionika. Posrijedi nije ništa drugo nego razumijevanje vlastitih položaja iz kojih slijedi djelatna situacija, kao i stanoviti planski okvir unutar kojega se djeluje ne bi li se u do-govoru s drugima koordiniralo svoje postupke. Upravo stoga Habermas ističe važnost komunikativne racionalnosti kao interaktivnoga postupka u okviru društvenih struktura kojima različite tvrdnje valjanosti možemo usuglasiti dogovorom jer ih tim procesom podvrgavamo preispitivanju, naime kritici.

(a) Foucault, shvaćen kao poststrukturalist, vidjeli smo već u izvodima teksta, inzistira na tvrdnji da racionalnost nije ništa drugo nego oblik moći. Postmoderna kritika pak tvrdi da racionalnost, koja je sama po sebi povijesna, nije

ništa drugo nego jezična igra koja izgrađuje vlastite domene primjene. Kad je posrijedi Habermasovo određenje javne sfere života – shvaćene kao domene nesputane konverzacije usmjerene na postizanje pragmatičkoga suglasja – Lyotard dovodi u pitanje zbiljski emancipatorski potencijal njegova modela postizanja konsenzusa racionalnom raspravom. U *Postmodernom stanju*²⁵ on vodi dijalog s Habermasom i osobito njegovom tezom u kojoj je postmodernizam izjednačen s anti-modernizmom. Lyotard radije razmatra postmodernizam i modernizam u dijalektičkoj vezi, gdje postmodernizam nadomješta modernizam kako bi i sam postao »modernim«. Njegov postmodernizam je forma kritičkoga odnosa prema racionalitetu Moderne kojom pokušava postaviti novu perspektivu socijalne egzistencije, određujući njezin sadržaj filozofijski i metahistorijski. Treba svakako dodati još jednu bitnu činjenicu koja naglašava da između nastojanja Habermasa i Lyotarda izranja i posve specifična paradigma razmatranja odnosa filozofije i postmodernizma. I sama ta teorija, prihvaćajući kritiku oslobođenu od univerzalističkoga teorijskog utemeljenja u vidu postmodernizma, naglašava da i u Lyotardovoj koncepciji Postmoderne i narativne filozofije povijesti naglasak stoji na »meta-«, a ne na »naraciji«.

S druge strane, Habermas se referira na novonastale teorije »postmodernizma« kao legitimacijske poteze uvijek suprotne programu Moderne; tako postmodernizam i anti-modernizam stoje na istoj ravni.²⁶ Osnovno je njegovo pitanje treba li se ipak držati »namjerâ«, a ne »realizacijâ« prosvjetiteljskoga projekta ili odbaciti modernistički program u cijelosti i proglasiti ga »izgubljenim slučajem«. Budući da je pitanje odnosa modernizam-postmodernizam istovremeno estetičko-kulturni i politički problem, Habermas tvrdi da je izvor estetičkoga otpora – primjerice, u liku avangarde – istovremeno i indikator autonomije od sistema ekonomskih i administrativnih normi. Habermasov argument bitno je različit od pozitivnih procjena »postmodernoga stanja«, a gradi se na njegovom diskursu zajedničkoga »svijeta života« u odnosu na koji možemo razmatrati emancipatorski potencijal društva koji je – Habermasovim riječima, kad diskutira s tvrdnjama Daniela Bella – »inficiran modernizmom«. Pored toga, autor razlikuje svoj pristup kritici modernizma koji se ogleda u »neokonzervativizmu« – i konzekvencijama koje kapitalistička modernizacija ima na liberalnu ekonomiju i društvo – i onaj pristup kojim se afirmacija postmodernizma osvrće na aporije »kulturnoga modernizma«, u prvomu redu su-kobi »kulturnih eksperata« i »masovne javnosti«.

(b) Kad je pak posrijedi feministička teorija, u prvomu redu imamo u vidu dekonstrukciju racionalnosti kao dominantnoga vida tzv. muške paradigme svijeta. U slučaju Habermasa, fokus se usmjerava na prosvjetiteljski ideal autonomnoga racionalnog subjekta kao univerzalnoga temelja demokracije. U tom smislu, njegov pojam javne sfere nije u cijelosti inkluzivan, a da bi bio, on mora biti formiran iz različitih i mnogih subjektivnosti (kako to pretpostavljaju poststrukturalizam i feministička kritika) te mora »iskusiti« zbilj-

25

Usp. Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis-grafika, Zagreb 2005., kao i kasniji tekst »What is Postmodernism?«, u: Charles Harrison, Paul Wood (ur.), *Art in Theory, 1900–2000. An Anthology of Changing Ideas*, Blackwell Publishing, Oxford 2006., preuzeto iz engleske edicije *Postmodernoga stanja*.

26

Usp. Jürgen Habermas, »Modernity – An Incomplete Project«, u: Ch. Harrison, P. Wood (ur.), *Art in Theory, 1900–2000. An Anthology of Changing Ideas*; nakon originalnog tiskanja, objavljeno u: Hal Foster (ur.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Washington 1983.

sku političku akciju; neobilježen, subverzivni, kolektivni iskorak različitih subjektivnosti koje se prepoznaju u zajedničkim nastojanjima.

Temeljni razlog koji navodi feminističku teoriju da odbaci tendenciju univerzalizma u slučaju univerzalnoga subjekta, tj. »čovjeka«, jest teza da on počiva na brkanju »muškoga« gledišta s »ljudskim«, čime se »žensko« ograničilo na strukturni položaj onoga što je Simone de Beauvoir u *Drugom spolu* nazvala »Drugim«. ²⁷ Ako pokušamo pronaći suprotni par esencijalizaciji ljudske prirode, tada dolazimo u područje kritike i dekonstrukcije identiteta/identifikacije i univerzalnosti. Naime, u samomu cilju teorije različitosti stoji kako stvoriti, legitimirati i reprezentirati mnogostrukost alternativnih oblika subjektivnosti, a da se pritom ne zapadne bilo u neki novi esencijalizam ili novi relativizam. Zapravo, nasuprot stanovitaj »istosti« koju utemeljujemo esencijaliziranjem, susrećemo se s teorijom različitosti koja ne može prihvatiti kategoriziranje gotovih i konačnih kvaliteta ljudske biti u dometima univerzalnosti.

Kako bilo, feminističku kritiku ne treba shvatiti tek kao dio postmoderne teorije. Postmodernizam se – najbanalnije i najpovršnije govoreći – postulara obilježjima pluralizma i relativizma postojećih vrijednosnosti, a napose kategorije univerzalizma. Definiirajući »politiku razlike« koja omogućava dekonstrukciju apstraktnih i konačnih određenja i vrijednosti čovjeka u korist pluralizama mišljenja i praksi, postmodernizam strogo kritizira modernistički projekt emancipacije čovjeka držeći do stava da se tu ne radi o ideji univerzalnoga čovjeka, a time još manje o »oslobođenom« čovjeku u pravom smislu onoga koji naprosto »može« ili ima pravo na mogućnosti. Ono što politiku razlike bitno određuje i udaljava od drugih političkih modela jest inzistiranje na prepoznavanju drugačijosti čak i onda kad smo uvjereni da postoji zajedništvo i univerzalnost. ²⁸ No, zbiljska činjenica jest da pored takve afirmacije »pluralizma« ostaje posve neprevladano to da pluralizam ne funkcionira kao djelatna; on se ne izvodi, ostaje u mišljenju, čime se ne ostvaruje njegova svrha dokidanja »ekskluzivnosti« i praktičkoga (ne samo teorijskog) konstruiranja politike koja bi imala inkorporirati drugosti. Na koncu, pitanje tomu bi se moglo usmjeriti i ponešto drugačije, ali opet vodeći u istom smjeru: možda se takvu politiku može uputno koristiti, ali i dalje ostaje otvorenim hoće li biti usvojiva, budući da se tvrdokornost povijesnih odnosa prečesto poziva na prirodni argument? ²⁹ Ili: može li uopće biti takve postmodernističke »politike razlike«? ³⁰ Može li se, u tom smislu, uopće govoriti o postmodernističkoj »političkoj korektnosti«? Može li politika uopće biti korektna, napose uzimajući u obzir njezinu zatranost privatnim interesima? Sve su to pitanja koja, ako se želi ići mimo puke formalizacije i prividnih preinaka u politici, ne mogu ići ukorak s njezinom zbiljskom pojavom. Po tomu, čini se, i ta navodna »korektnost« – ako se samo na njoj ostaje – razotkriva političku ne-djelatnost, pasivnost, ali također naglašava jednu realnu sliku posve površnoga mišljenja političkog koje negira zbiljske emancipatorske potencijale Drugih. U tom smislu feministička teorija kritizira ideju racionalizma, imajući u vidu bezrezervnu pretpostavku njegovih univerzalnih načela, što je u fokusu i kad je posrijedi Habermasovo razumijevanje univerzalnoga racionalnog subjekta demokracije.

Postmodernističko tendiranje »mnoštvu« i esencijalističko shvaćanje ljudske prirode dva su gotovo noseća tematska okvira unutar kojih se pozicionira stanovita zapadnjačka feministička teorija. Rasprave tih dviju struja nije lako zanijekati, posebice zato što je teorija 20. stoljeća bitno usmjerena na progresivno propitivanje dominantne forme racionalnih premisa mišljenja kao onih karakterističnih za prosvjetiteljstvo i njegov deklarativni emancipatorski

potencijal. Opet, bilo bi nesmotreno reći da kritika univerzalizma, humanizma i racionalizma posve limitirano slijedi iz postmodernističke perspektive ili poststrukturalizma jer se ona pojavljuje doista iz različitih teorijskih fokusa; Heidegger i post-hajdegerijanska filozofska hermeneutika Gadamera, Wittgenstein i filozofija jezika inspirirana njegovim radom, psihoanaliza i lakanovsko čitanje Freuda, američki pragmatizam – sve su to mišljenja koja dolaze iz različitih strana i iz različitih točki gledišta, a opet sva kritiziraju ideju univerzalne ljudske prirode, univerzalnoga kanona racionalnog mišljenja koji uvjetuje spoznaju ljudske prirode, kao i tradicionalne koncepte istine.³¹ Drugim riječima, valja se korektno i s oprezom odnositi prema brzim sudovima kritika racionalizma i univerzalizma, osobito kad se ti kritički obrati smještaju u tzv. postmoderni relativizam.

Kao zaključak

Uz navedene kritičke točke upućene Habermasovoj racionalnoj komunikaciji – (a) i (b) – pojavljuje se i problem (c) na koji, u širem smislu uzevši, feministička teorija sustavno i neprekidno upozorava. Posrijedi je razumijevanje »javnosti«, javnoga subjekta i granice koja bi imala podvojiti privatni svijet života od političkoga.³² Pored filozofijsko-rodne kritike upućene poimanju intimne razine obiteljskoga života – prije svega konsekvencija koje otuda slijede, naime, tradicionalno mišljenje da je ženi prirodno i isključivo dano izvršavati zadatke te razine života –, popratno slijede i prilozima mediološke kritike koji se tiču poimanja javne sfere kao izvornoga političkoga mjesta u kojem čovjek djeluje kao javno biće, tj. politički subjekt. U horizontu medijske teorije Mark Poster postavlja nekoliko zanimljivih pitanja upravo upućenih Habermasovu poimanju javne sfere.³³ Njegov osnovni prigovor upućen je na sljedeće. Ako se

27

Usp. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Vintage, London 1997.

28

O odnosu »politike identiteta« i »politike razlike«, njihovim diferencijama i pitanju jezične korektnosti pogledaj i Stanley Fish, »Boutique Multiculturalism«, u: Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London 1999., str. 56–75.

29

Na najbanalnijoj razini možemo postaviti pitanje zašto se i sada – kada postoji veći broj žena političarki u Saboru Republike Hrvatske – njih nerijetko diskreditira opisom »onih koje su u PMS-u«, da su »za madrac, a ne mudrost«, da su »lijepo dotjerane i zgodne«, da »dobro kuhaju« itd. Ono što želim ovim primjerom podvući jest činjenica da se žene kada govore o (ne)sposobnosti ili (ne)uspješnosti kolega političara ne pozivaju na »mušku prirodu«, njihovu npr. veličinu penisa, krizu srednjih godina, fino dotjeranu ili zapuštenu bradu i sl. Dakle, posve suprotno onomu što muški političari naglašavaju u nekim slučajevima kao važnosti kredibiliteta i uspješnosti žena političarki.

30

I Honi Fern Haber postavlja tako formulirano pitanje i na njega odgovara negativno; ono što će ona pokušati uspostaviti nasuprot »postmodernističkoj politici« Lyotarda, Rortyja i Foucaulta jest *oppositional politics* kojom neke od stavova spomenutih autora dovodi u pitanje; autorica drži da oni u konačnici ne uspijevaju u svojim idejama postmodernističke politike pluralizma; usp. Honi Fern Haber, *Beyond Postmodern Politics*, Routledge, New York – London 1994.

31

Usp. Chantal Mouffe, »Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics«, u: Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York 2005.

32

O tomu sam više pisala u svom članku »Nedostaci teorije društvenoga ugovora i spolni ugovor«, u: Ankica Čakardić et al. (ur.), *Kategorički feminizam. Nužnost feminističke teorije i prakse*, Centar za ženske studije, Zagreb 2007., str. 130–141.

33

Mark Poster, »Cyberdemocracy: Internet and the Public Sphere«, u: David Porter (ur.), *Internet Culture*, Routledge, New York – London 1996.

slažemo s tvrdnjom da je internet sastavni dio domene političkoga – u najmanju ruku bitno utječe na stvaranje novih društvenih funkcija, zadovoljava uvjet javne komunikacije i prati naglasak političkoga potencijala jezika –, onda je uputno napustiti Habermasov pojam javne sfere (*Öffentlichkeit*) koja je u njegovoj teoriji shvaćena kao koegzistivni prostor tjelesnih subjekata u simetričnim odnosima koji teže dijalogu temeljenom na kritici argumenata i iznošenju tvrdnji o valjanosti.³⁴ Tako shvaćen javni prostor – suprotan »predstavničkoj kulturi« koja je svojstvena feudalnim državama – bio je odvojen od kontrole države i okupljao je pojedince koji su tu mogli razmjenjivati svoja znanja i stavove. Doprinos tomu dao je razvoj tiskovina i čitalačke publike, pogotovo stoga što su pojedinci, pored direktnoga susreta, mogli raspravljati i putem medija. U tom se slučaju, tvrdi Poster, fizičke pretpostavke odnosa političkih subjekata u javnoj sferi sustavno pobijaju u prostorima elektroničke politike. Na snazi je stanovita »dematerijalizirana komunikacija« koja, ako pojedinac u njoj participira, može uvjetovati »transformaciju subjektne pozicije«. Pojedinci koji djeluju u elektroničkom javnom svijetu fizički su smješteni u posve privatne prostore, a fenomen koji ovdje valja uzeti u obzir više nije odnos fizičkih subjekata, već odnos pojedinca sa stanovitom tehnologijom, ulogama i subjektnim pozicijama koje zauzima, kao i njihov eventualni emancipatorski potencijal.

Međutim, iako je ovo Posterovo mjesto kritike jasno eksplicirano, slučaj time nije dokraja ispitan. Posrijedi su dva problema, tj. redukcijske preobrazbe koje valja imati u vidu ako se novomedijski želi pristupiti priložima kritici Habermasovih pretpostavki javne sfere. Prije svega, radi se o preobrazbi u kojoj odlika javne predodžbe više nije utemeljena u javnoj sferi života, dakle javnoj prostornosti, nego u njezinoj redukciji na puke javne imidže, njihove pasivne slike i njihovu medijsku proizvodnju. Posrijedi je i sljedeći redukcijski problem: komunikacija o kojoj se radi u suvremenom slučaju svedena je na kulturu uspješnosti i konzumerizma koja djelatni potencijal komunikativnoga procesa, o kojem Habermas govori, koristi isključivo u svrhu ostvarivanja određenih vlastitih ciljeva. Upravo su te socijalne transformacije uzrokovale da se »svijet života« kao element društva strukturiran jezikom i prenošen kulturnom reprodukcijom počne problemski shvaćati kad je posrijedi njegovo shvaćanje kao uzorka društva nužnoga za poimanje društvene subjektivnosti pa onda i društvenoga identiteta. Kultura, društvo i osobnost – kao strukturne komponente svijeta života – treba redefinirati ne isključivo novomedijskom kritikom, već ekonomsko-političkim kontekstom koji uzimlje u obzir razloge pojave javne predodžbe uslijedile iz javnih imidža (prije svega u medijima) i izostanak fizičke djelatne javnosti. Dakako, onda se postavlja i pitanje jesu li javni imidži oblikovani, primjerice, putem masovnih medija doista politički djelatni? Jesu li mediji tek prenosioci stvarnosti ili bitno konstruiraju zbilju i time postaju novi strukturni instrumenti svijeta života? To su svakako pitanja koja valja imati u vidu ako se Habermasovoj teoriji pristupa iz očista medijske kritike, a to upravo stoga jer je nužno redefinirati sama polazišta te kritike, u prvomu redu razlogâ sustava potreba koji su uvjetovali da javna prisutnost bude ostvarena tek medijskim putem, a ne direktno. U tom smislu, ne treba zanemariti – kako Habermas upućuje u kontekstu strukturnih promjena javnosti – da je političko javno mnijenje 18. stoljeća bilo obilježeno literarnom dimenzijom, tj. medijem knjige i tiskovina, a 20. stoljeće elektroničkim medijem. Iako je medij, na ovaj ili onaj način, postao sinonimom za javnost, zaključak koji će Habermas naglasiti tiče se kritičkoga potencijala prisutnoga u javnoj sferi tiskovnoga medija, za razliku od elektroničkoga koji je istisnuo javnu sferu, a od pojedinaca načinio puke konzumente koji nisu zainteresirani za raspravu i donošenje bilo kakvoga racionalnoga konsenzusa.

Čini mi se da novomedijska kritika ne ispituje pravi problem – zašto u jednom trenutku politička kultura postaje pasivnom i koji su razlozi tolike volje i žudnje za potrošnjom masovnih medija i stvaranjem »profila slavnih« koji nas posreduju i kojima se simbolički reprezentiramo. Nije stvar u tomu da se konstatira transformacija komunikacije u javnoj sferi – od trga, kafića, menze do pojedinca u sobi za kompjutorom. Ako započnemo pitanjem koje otprilike evocira problem sadržaja »djelatne« politike shvaćene kao iskorak koji nužno ne reproducira zatečenu strukturu poretka – shvaćeno u duhu Hanne Arendt, kako smo to izveli u prvom dijelu rada –, tada ipak bitno ulazimo u problem slučaja, a da pritom ne ostajemo na pukim opisima fenomenologije svakodnevlja i prikazima pragmatičnih dostignuća novih medija. Takvo razumijevanje ukazuje na činjenicu da se sve tiče politike, međutim, to ne znači da su svi takvi izdvojeni slučajevi politička praksa koja subverzivno iskušava zbilju napuštajući automatizam reprodukcije iskonstruirane stvarnosti. Valja za početak utvrditi dvije bitne sudarne činjenice. S jedne strane, vidljivo je da i u »*Öffentlichkeit* kulturi« postoje javni imidži slavnih, ali su ipak bili prisutni komunikativna racionalnost i uopće društveno-politički kriticizam, čega u neoliberalnom kapitalizmu manjka. S druge strane, to nam pak može reći podatak da teme i teze teorije novih medija i dalje ispituju kritičkim instrumentarijem Frankfurtske škole. Čini se da pitanje koje postavljamo vezano uz razloge potrebe i volje za konzumacijom medijski iskonstruirane subjektivacije i zbilje zahtijeva drugačije epistemološko gledište. Pretpostavka može biti da se naprosto radi o novim fenomenima posve istoga slučaja kojega očito ne treba ispitivati arheologijski (analizom naslaga kulturnih tvorbi u kojima se traže dominantni obrasci racionalnosti), već genealogijski – uzimajući povijesne situacije zbiljski, a ne esencijalistički.

Literatura

- Arendt, Hannah: *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb 1991.
- Beauvoir, Simone de: *The Second Sex*, Vintage, London 1997.
- Butler, Judith: *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, Routledge, New York 1993.
- Butler, Judith: *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York 1997.
- Čakardić, Ankica: »Nedostaci teorije društvenoga ugovora i spolni ugovor«, u: Ankica Čakardić et al. (ur.), *Kategorički feminizam. Nužnost feminističke teorije i prakse*, Centar za ženske studije, Zagreb 2007.
- Čakardić, Ankica: »Reprodukcija biomoći«, *Arhe*, sv. 10 (2008), str. 77–93.
- Fern Haber, Honi: *Beyond Postmodern Politics*, Routledge, New York – London 1994.
- Fish, Stanley: »Boutique Multiculturalism«, u: Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 1999.
- Foucault, Michel: *Nadzor i kazna. Rađanje zatvora*, Informator, Zagreb 1994.
- Foucault, Michel: *Znanje i moć*, Globus, Zagreb 1994.
- Foucault, Michel: *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb 2002.
- Foucault, Michel: *Madness and Civilization*, Routledge, London – New York 2006.
- Foucault, Michel: *Security, Territory, Population*, <http://foucauldian.blogspot.com/>; očitano sa stranice 10. 8. 2009.

Foucault, Michel: intervju na stranici: <http://foucault.info/foucault/interview.html>; očitano sa stranice 18. 8. 2009.

Habermas, Jürgen: »Modernity – An Incomplete Project«, u: Hal Foster (ur.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Washington 1983.

Habermas, Jürgen: »Jedan drugi izlaz iz filozofije subjekta. Komunikativni versus subjektivno centrirani um«, u: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988.

Habermas, Jürgen: »Kritičko-umsko raskrinkavanje humanističkih znanosti: Foucault«, u: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988.

Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

Habermas, Jürgen: *The Theory of Communicative Action 1. Reason and the Rationalization of Society*, Polity Press, Cambridge 2004.

Habermas, Jürgen: *The Theory of Communicative Action 1. The Critique of Functionalist Reason*, Polity Press, Cambridge 2006.

Habermas, Jürgen: »Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research«, http://www.scienzepolitiche.unimi.it/files/_ITA_/COM/1-Habermas.pdf; očitano sa stranice 4. 1. 2010.

Hardt, Michael; Negri, Antonio: *Imperij*, Arkzin – Multimedijalni institut, Zagreb 2003.

Lohmann, Johannes: *Filozofija i jezikoslovlje*, Naklada Ljevak, Zagreb 2001.

Lyotard, Jean-François: »What is Postmodernism?«, u: Hal Foster (ur.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Washington 1983.

Lyotard, Jean-François: *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis-grafika, Zagreb 2005.

Mouffe, Chantal: »Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics«, u: Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York 2005.

Perlman, Fredy: *Reprodukcija svakodnevnog života, Što čitaš?*, Zagreb 2004.

Poster, Mark: »Cyberdemocracy: Internet and the Public Sphere«, u: David Porter (ur.), *Internet Culture*, Routledge, New York – London 1996.

Ankica Čakardić

Communicative Practice of Everyday Life

Language Assumptions of Society and Politics

Abstract

According to Foucault's understanding quite specific but the everyday context makes it possible that language, life and work define the essence of modern man, and in consequences in terms of such understood ontology also the "science of man". Habermas would, however, completely concentrating himself on the communicative potential of language understand the anthropology of everyday life quite different from Foucault's poststructuralist critique of metaphysics and traditional notions of causality, identity, subject and truth. We would like to open the Foucault/Habermas debate in order to examine the relation between practice of everyday life and language. We claim that the relationship nature of language, epistemology and socio-political everyday life is fundamental when it comes to the thesis that in the political sense human exists as a linguistic being. We will try to determine that thesis with few points of Habermas' rationalization of society and communication for which we offer three critical places: (a) poststructuralist and postmodern, (b) feminist, and (c) perspective of mediology.

Key words

Jürgen Habermas, Michel Foucault, communicative practice, everyday life, society, rationality, universalism, critique