

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**
Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 **Damir Zejnulahović i Đorđe Hristov**
Postkolonijalna kritika
- 355 **Milica Resanović i Srđan Prodanović**
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 **Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević**
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**
Kritička sociologija
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Jezičko-pragmatička kritika

Marjan Ivković*

Ana Lipij†

U ovom poglavlju ćemo se baviti pravcem mišljenja koji je ostvario značajan uticaj u dvadesetovekovnoj filozofiji i društvenoj teoriji—jezičko-pragmatičkim pristupom, odnosno jezičko-pragmatičkom kritikom. Ovu tradiciju definišemo kao „kritičku”, odnosno kao jedan značajan varijetet poimanja i praktikovanja kritike u humanistici i društvenim naukama, jer njen *modus operandi* odgovara strogom, kantovskom smislu termina kritika—pronicanje u uslove mogućnosti ljudskog saznanja, odnosno ljudskog sveta uopšte. Naime, jezičko-pragmatički pristup u svoje središte postavlja fenomen *govornog jezika*, odnosno *praktične upotrebe jezika* i, kako ćemo videti, u njemu pronalazi utemeljenje za kritikovanje različitih pozicija u filozofiji i društvenoj teoriji koje bismo u najširem smislu mogli definisati kao „redukcionističke”. Ovaj pristup prvobitno nastaje u filozofiji kao epistemološka kritika jedne forme jezičkog redukcionizma—stanovišta da se realnost (odnosno jezik kao medijum njenog poimanja) može

* Marjan Ivković: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Ana Lipij: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

razložiti na bazična mentalna i psihološka stanja govornika koji „poseduje” značenja „u glavi”. Filozofi analitičke tradicije 20. veka, poput Džordža Mura, Gotloba Fregea, Rudolfa Karna- pa, Bertranda Rasela, i ranog Ludviga Vitgenštajna započinjali su analizu jezika zasnovanu na razlaganju „jedinica značenja” jezika koji izražava stvarnost, kritikujući „psihologizaciju zna- čenja” — ideju da značenje reči može da se redukuje na interna psihološka stanja govornika i njihove privatne mentalne pro- cese. Njihov pokušaj analize jezika bio je izgradnja „logičkog atomizma” koji bi, za razliku od fizičkog atomizma, podrazu- mevao atome koji nisu partikularni, već predstavljaju čitave rečenice i iskaze koji nose istinosnu vrednost činjenica koje povezuju stvari u svetu. Kasniji filozofi analitičke tradicije 20. veka — filozofi „običnog jezika”, poput Gilberta Rajla, poznog Ludviga Vitgenštajna, Vilarda van Ormana Kvajna, Džona Ostina i Hilarija Patnama, primenjivali su analitički metod na „relacije značenja” — kritikujući ideju atomizacije jezičkih značenja, sa stavom da jedinica značenja mora biti i jeste čitav jezik ili idiolekt određene jezičke zajednice, kao i sa njim pove- zani konteksti i prakse tog određenog jezičkog prostora.

Od 1970-ih, na krilima kritike logičkog atomizma u filozo- fiji, razvija se i jezičko-pragmatička društvena teorija, koja adresira različite forme socioloških redukcionizama — ovaj pristup svoj najrazvijeniji oblik dobija u delu Jirgena Habermasa, čiju teoriju komunikativnog delanja analiziramo u drugom delu poglavlja. Među pomenute redukcionizme na meti autora poput Habermasa spada najpre tzv. „ekonomi- zam” klasičnog istorijskog materijalizma (vidi poglavlje *Isto- rijski materijalizam* u ovom *Priručniku*), stanovište da su sim- boličke forme društvene stvarnosti determinisane istorijskim oblicima organizovanja materijalne reprodukcije društva. Ali na meti jezičko-pragmatičke društvene teorije su i različite forme „metodološkog individualizma” u sociologiji, poput teorije racionalnog izbora, koje društvenu stvarnost u osnovi shvataju kao agregat izolovanih mentalnih stanja individua.

Zajednički imenitelj ovih dveju dimenzija jezičko-pragmatičke kritike — filozofske i društveno-teorijske — kako ćemo videti, jeste jedan uslovno rečeno „holistički” argument o nemogućnosti redukovanja kompleksnosti govornog jezika na bilo kakve bazične analitičke jedinice, koje bi omogućilo temeljno ekspertsko znanje o jeziku analogno prirodno-naučnom znanju o fizičkom svetu. Centralna društveno-teorijska, ali i politička, implikacija ovog argumenta jeste da se društvena stvarnost takođe ne može redukovati na određene atome poput individualnih „racionalnih izbora” *homo oeconomicus*-a ili na monadološki shvaćen odnos determinacije individualne svesti ekonomskom bazom društva, te da je, shodno tome, bilo kakvo tehnokratsko ustrojstvo društvene stvarnosti nelegitimno, bilo da je bazirano na neoklasičnoj ekonomiji ili dogmatskom „naučnom marksizmu”. Duh jezičko-pragmatičke kritike je, kako ćemo nastojati da pokažemo, radikalno-demokratski i emancipatoran, jer dovodi u pitanje različite forme (jezički) neupitnih autoriteta — kako onih zagarantovanih tradicijom, tako i razne tipove ekspertskog autoriteta — i suprotstavlja im normu *racionalne deliberacije* kao princip utemeljenja institucionalnog poretka.

Jezičko-pragmatička kritika u filozofiji 20. veka: analitička filozofija i pragmatizam

Pragmatizam kao filozofski pravac nasledio je engleski empirizam i utilitarizam, sa jedne strane; i empiriokriticizam, sa druge. Prema empirističkom stanovištu, postoji epistemološka pretpostavka o znanju koje se stiče čulnim iskustvom, a važnost dobija u domenu životnog iskustva. Sa druge strane, empiriokriticizam je značio prevazilaženje same dihotomije između empirijskog i racionalnog, na način izjednačavanja „fizičkog” sa „psihičkim”, u smislu da se obe sfere stvarnosti ujedinjuju pod tzv. „filozofijom života”, što bi značilo da je mišljenje u svojoj osnovi funkcija živog organizma i da sva misaona nadogradnja treba da se zasnuje kao sredstvo za

poboljšavanje efikasnosti životnih aktivnosti i kvaliteta života. Pragmatična ekonomičnost, na taj način, podrazumeva ekonomičan način organizacije i uređenja onoga što smo ranije zvali „misaonim tvorevinama”, kao što su pojmovi, zakoni i teorije, sada shvaćeni kao principi ljudskih delatnosti (Korać, Pavlović 1998: 212).

Pragmatizam, dakle, jeste zadržao neke od ideja empirizma i empiriokriticizma, ali je i formulisao novo stanovište, ili, pre bismo mogli reći, novi istraživački pristup, koji je, za početak, značio kritiku ontoloških, a posebno metafizičkih stanovišta zasnovanih na nerazumljivom jeziku i nejasnim iskazima. Čarls Sanders Pers (*Charles Sanders Peirce*), jedan od osnivača pragmatizma, u eseju *Šta je to pragmatizam*, iznosi sledeći stav:

Ovo učenje poslužiće da pokaže kako je skoro svaki stav ontološke metafizike ili besmisleno brbljanje — jedna reč se definiše drugim rečima, a sve opet drugim, tako da se nikad ne dolazi do bilo kakvog realnog pojma — ili je potpuni apsurd. Ono što će od filozofije ostati, kada se ovo smeće počisti, biće jedan niz problema koje je moguće ispitivati opažajnim metodama istinskih nauka... U ovom smislu pragmatizam je nešto sasvim blizu pozitivizma. (Peirce 1905: 171)

Pragmatička teorija istine, koju iznosi Pers u svom eseju *Kako učiniti naše ideje jasnim*, glasi: „Mišljenje kome je sudeno da se s njim na kraju slože svi oni koji istražuju je ono što razumemo pod istinom, a objekat predstavljen u tome mišljenju je ono što je stvarno” (Pers 1993: 161). Ova istina podseća na korespondencijalnu teoriju istine, ali se od nje razlikuje prema ključnom pragmatičkom principu: prema korespondencijalnoj teoriji istine — jedno mišljenje, odnosno jedan iskaz jeste istinit ako i samo ako odgovara stvarnosti koja je u potpunosti nezavisna od nas; u pragmatičkoj teoriji istine, pak, istina je učinjena zavisnom od procesa istraživanja, tako da

nema principijelno nesaznatljivih istina. Ovo određivanje objekta predstavljenog u mišljenju kao korespondenta izražavanja, uz zahtev intersubjektivnosti, predstavlja novu konstrukciju razumevanja intelektualnog rada i intelektualnih proizvoda. Ono što jeste novi pogled i pristup u istraživanjima jezičko-pragmatičke filozofije, jeste stav da postoji duboki paralelizam između jezika i strukture stvarnosti, a ne više umskih uvida i metafizičke sfere stvarnosti, što će biti osnovna polazna teza filozofa analitičke tradicije 20. veka. Početni stav koji određuje ovakav paralelizam jeste to da ne govorimo više o objektima u pravom smislu reči, već o pojmovima, što se može pokazati analizom jezika i apstraktnih entiteta. Kada se, na primer, kaže „Venera ima nula meseca”, jasno se vidi, prema Gotlobu Fregeu (*Gottlob Frege*), da ovde pojam broja — nula — ne referira na objekat, zato što on nije prisutan, već na pojam o kojem govorimo. Isto tako „rečenica 'broj jedan je jedna stvar' [die Zahl Eins ist ein Ding] nije definicija, jer se na jednoj strani nalazi određeni član, a na drugoj neodređeni, ona kaže samo to da broj jedan pripada stvarima, ali ne kaže koja je to stvar” (Frege 1995: 13). Međutim, ova razlika ne znači dihotomiju objekata i pojmova, već razliku objekata i *funkcija* pojmova, zato što je referencija svih objekata u jeziku posredna i treba joj pripisati smisao. Pragmatisti su smatrali da se ovaj smisao pripisuje nečim što je postala pragmatička maksima: „Razmotrite kakve posledice, za koje bi se moglo zamisliti da imaju praktičnog značaja, mi zamišljamo da ima predmet naše zamisli. Dakle, naša zamisao tih posledica predstavlja svu našu zamisao tih predmeta” (Pers 1993: 162). Rudolf Karnap (*Rudolf Carnap*) je u svom tekstu *Empirizam, semantika i ontologija*, potpuno u skladu sa pragmatičkom maksimom, ponudio rešenje filozofskih (pseudo)sporova uvođenjem postupka izgradnje „jezičkog okvira”. Razlikovanje metafizičkih pitanja od naučnih, prema Karnapu, možemo razumeti u odnosu na jezički okvir koji koristimo formulišući pitanja o fenomenima obuhvaćenim okvirom: pitanja koja se nalaze unutar jezičkog okvira teorije o kojoj se raspravlja jesu

naučna, dok pitanja o samom okviru nisu pitanja na koja je moguć konkluzivan teorijski odgovor, zato što:

Biti realan u naučnom smislu, znači biti element u okviru; stoga se ovaj pojam ne može u punom značaju primeniti na sam okvir. Oni koji postavljaju pitanje o realnosti samog sveta stvari, po svemu sudeći na umu nemaju teorijsko pitanje — kao što izgleda da sugeriše formulacija tog pitanja, već pre praktično pitanje, praktičnu odluku koja se tiče strukture našeg jezika. Moramo napraviti izbor da li prihvatamo i koristimo forme izražavanja za okvir koji je u pitanju, ili to ne činimo. (Karnap 2004: 209)

Karnap na taj način odvaja „čistu epistemologiju” od „psihološke epistemologije”: prva je zasnovana na eksplicitnim pravilima za procenu, i nalikovaće eksternalističkom pristupu značenju, nasuprot psihološkom, mentalističkom i internalističkom privatno-subjektivnom pristupu značenjima. Kada govorimo o epistemologiji, jezički pragmatizam zahteva slične izmene kao i na polju tradicionalne ontologije. Još je Jako Hintika (*Jaakko Hintikka*) u kritici Dekarta tvrdio da postoji epistemološka potreba za performativnim izražavanjem i iskazivanjem; dok je pragmatista Pers govorio o potrebi praktičnog silogizma, koji bi se od teorijskog razlikovao po tome što, dok je rezultat teorijskog silogizma sud, kod praktičnog bi bio čin kao percept, tako da dobijamo odgovor na pitanje „Šta je ovo?” Odgovor na ovo pitanje ne daju ni indukcija ni dedukcija, tako da postoji potreba za trećom vrstom zaključivanja, i kod Persa je to abduktivno zaključivanje, koje dovodi do perceptivnog suda. Abduktivno zaključivanje polazi od svojstava predmeta koja se nerazgovetno prepoznaju i podvođenja tih svojstava pod svojstva za koja znamo da pripadaju određenom entitetu, tako da je zaključak da svojstvo pripada populaciji tih entiteta. Prema Persu, verovanje je navika mišljenja — ekvilibrijum u mišljenju jeste neophodan za kontinuitet mišljenja i svesti. Na taj način, sumnja se shvata pragmatički: mišljenje

tera na verovanje, a verovanje na akciju. Već na ovom mestu možemo naći oznake epistemološkog holizma, što će kod kasnijih filozofa jezičkog obrta biti zastupana teza, a to je ideja da ne možemo odvajati i analitički secirati značenja pojedinačnih izraza, kao ni verovanja ili motive za određenu akciju, jer se sistem značenja i uverenja gradi duboko međuzavisnom praksom njihovog konstruisanja. U tom smislu, zanimljivo je pragmatičko razumevanje sumnje kao nečega što uzrokuje potrebu za mišljenjem, ali ne zato što traga za „pravim” saznanjem, već zato što živi organizmi teže akciji koja je inhibirana prisustvom sumnje, dok mišljenje predstavlja težnju ka prevaziženju sumnje radi aktivnog delanja. U tom smislu kriterijum istine, prema arhaično upotrebljenom kriterijumu korespondencije, znači pre strukturalnu nego realnu sličnost, odnosno ne predstavlja jednakost u esencijalističkom smislu. Simboličko značenje se tako ne odnosi na objekte, već na onoga ko ih koristi, što će, u najdaljim dometima jezičko-pragmatičke kritike, biti čitava jezička zajednica određenog konteksta i sa njom povezane prakse. Smisao pragmatizma, tako, jeste i kritika onog mišljenja koje ne teži ka akciji težnjom aktivnog i delatnog subjekta; dok saznanje u pragmatičkom smislu jeste perceptivno prepoznavanje, a ne donošenje sudova.

Interesantno je primetiti da filozofija 20. veka, kako analitička, tako i fenomenološka, polazi od svesti, od konkretnih intuicija i konkretnog posmatranja. Realnosti su, prema njoj, konkretne činjenice, apstraktne stvari i prethodno istinite ideje, za razliku od racionalizma koji je težio saznanju „apsolutnih istina”, devaluirajući mišljenje zasnovano na „iluzijama”, varkama čula i obojeno „empirijskim sadržajem” kao što su to i društveni konstrukti. Istina je tako, pri jezičkom obrtu u filozofiji, shvaćena kao *proces*, pre nego statična apsolutna slika do koje smo došli racionalističkim mišljenjem ili spekulativno-metafizičkim uvidima. Istina je, poput svesti, proces ili tok (pojam „tok svesti” potiče od Vilijsama Džejmsa, takođe jednog od osnivača pragmatizma) koji se stalno stvara i zbog toga nam je potrebno utemeljenje u

ekvilibrijumu mišljenja koje se konstituiše navikama i delatnim činovima. Ovakvo shvatanje istine, pak, nije oslobođeno objektivnosti u smislu intersubjektivnosti, zbog toga što su činovi i istine *eksterni*, intersubjektivno deljeni i proverljivi fenomeni. Na taj način, znanje se shvata kao zgrada, koju zida jezička i pragmatička zajednica, i koja, budući da zavisi od toka zidanja (a ne unapred zadatog ishoda prema neakvom umom određenom uzoru), nema zahtev za istinitošću i proverenošću pojedinačnih činjenica, već sledi *generalno načelo proverljivosti*, koje omogućava ekstrinzično formulisanje značenja i jezičkih praksi. Pragmatička kritika tako znači i kritiku partikularnosti, apsolutne izvesnosti, kako pojedinih, tako i opštih sudova; kritiku samog zahteva za apsolutnom izvesnošću, kao i zahteva uma za apsolutnim znanjem. Ona znači afirmaciju svakodnevne prakse uma, prihvatanje potrebe za formiranjem navika i stanja balansa u mišljenju radi aktivnijeg delovanja, i uopšte odbijanje statične slike sveta u korist slike sveta koji se izgrađuje, jednako kao i odbijanje slike pasivnog saznavajućeg uma u korist aktivnog uma koji se nalazi u živom telu i ima potrebu za aktivnim delanjem. Projekat pragmatizma je, prema navedenom, koincidirao sa jezičkim obrtom koji karakteriše čitavu filozofiju 20. veka. Jezički obrt u filozofiji može se iskazati kroz tri osnovne tačke:

1. Razlikovanje između pojma i predmeta
2. Razlikovanje između psiholoških i logičkih značenja
3. Eksternalizam i kontekstni pristup značenjima; nasuprot mentalističkom i parcijalnom značenju pojedinačnih ili „osnovnih”, „aksiomatskih” iskaza.

Jezička kritika u značajnoj meri sledi pragmatičku maksimu: nastaje kao rezultat novih mišljenja motivisanih potrebom da se prevaziđu posledice neuspešne upotrebe jezika nastale iz pogrešne zamisli direktnog mapiranja jezika na stvarnost. Prema pragmatičkom shvatanju, definicija je

onoliko dobra koliko nam pomaže da se snalazimo u dokazima. Neki teoretičari godinom nastanka analitičke ili jezičke filozofije smatraju 1903, kada je Džordž Edvard Mur (*George Edward Moore*) objavio knjigu *Principi etike*. Ova knjiga predstavlja kritiku utilitarističke etike i posebno etiku iznetu u *Utilitarizmu* Džona Stjuarta Mila (*John Stuart Mill*). Osnovni domen ove kritike jeste kritika tzv. „naturalističke greške” koju je, prema Muru, počinio Mil, izvodeći hedonistički princip i tezu da su zadovoljstvo i odsutnost bola jedne stvari koje imaju ciljanu vrednost pri postupanju. Mur piše:

Prvi korak, dakle, kojim je Mil pokušao da uspostavi svoj hedonizam je prosto naprosto pogrešan. Pokušao je da dokaže identičnost dobroga sa željenim, brkanjem pravog smisla „poželjnog” u kome ono označava ono što je „vidljivo”. Da bi „poželjno” bilo identično sa „dobrim”, ono bi moralo da ima jedan smisao; a da bi bilo identično sa „željnim”, ono bi moralo imati sasvim drugi smisao. A ipak, za Milovo tvrđenje da je željeno neminovno dobro bitno je da ova dva smisla „poželjnog” budu ista. Ako smatra da su ista, onda je potivrećio sebi drugde; a ako smatra da nisu ista, onda je prvi korak u njegovom dokazu hedonizam bez ikakve vrednosti. (Mur 1963: 61)

Navedena Murova analiza predstavlja paradigmu analitičko-jezičke filozofije i kritike: radi se o analizi smisla iskaza upotrebljenih u filozofskim tvrdnjama, tako da se pokaže da su tvrdnje netačne i/ili besmislene, a pragmatički, ovo znači obaranje argumenata, definicija (dokaza) i normativnih principa. Tako jezičko-pragmatička kritika nema teorijsko-normativnu, već delatno-konstruktivnu vrednost: „značenja reči se ne odnose prema značenjima rečenica kao atomi prema molekulima, ili kao slova azbuke prema sricanju reči, već je to odnos sličniji odnosu teniskog reketa prema udarcima koji se njime izvode ili se mogu izvesti” (Rajl 1992: 25).

Gilbert Rajl (*Gilbert Ryle*), još jedan od predstavnika analitičke filozofije, takođe je smatrao da objašnjenje za kojim tragamo u filozofiji znači „slediti logiku propozicija” (Ryle 1963: 23). Logička analiza jezika tako podrazumeva metod koji raščističava „logičku geografiju pojmova” na način da otkriva i demistifikuje dogme i mitove filozofskih problema nastalih zbog pogrešne, netačne i/ili neprecizne upotrebe pojmova. Rajl je poznat po kritici kartezijanske, odnosno „zvanične” doktrine o različitosti duha i tela, koju je nazivao „dogmom Duha iz mašine”, tvrdeći da, kao takva, predstavlja kategorijalnu grešku i time nije lažna samo u svojim detaljima, već u principu (Lipij 2021: 74). Raščističavanje jezika ipak, prema Rajlu, nije redukcionistički, već konstruktivistički zadatak:

Reč „analiza” u sebi ima nešto što asocira na laboratoriju ili Skotland Jard: ona je jasno protivstavljena izrazima kao što su „spekulacija”, „hipoteza”, „građenje sistema”, pa čak i „pripovedanje” i „pisanje poezije”. S druge strane, u nekim važnim aspektima to je beznačajno pogrešna reč. Ona pogrešno sugerise, između ostalog, da će svako pažljivo razjašnjenje bilo kakvih složenih ili tananih ideja biti slučaj filozofiranja... Ova sugestija protivreći činjenici koja je od ključnog značaja: da su filozofski problemi neizbežno isprepletani na sve moguće načine. Bilo bi očito apsurdno nekome reći da ovog jutra završi problem istine, ispiše odgovor i krene da reši istog poslepodneva problem odnosa između imenovanja i iskazivanja, ostavljajući za sutra probleme o pojmovima postojanja i nepostojanja. To je razlog zašto mislim da su filozofi daleko više skloni da svoj zadatak porede sa zadatkom kartografa nego sa zadacima hemičara ili detektiva. Ono što stvara nevolje i zahteva logičku arbitražu jesu spoljni odnosi, a ne unutrašnje ustrojstvo onoga što se može reći. (Rajl 1992: 33)

Jezički obrt u filozofiji tako znači analizu jezika, ali ne na način seciranja jezika, već na način potrage za logičkim tonom

iskaza koji otkriva značenja, a sa njima i odnose entiteta i fenomena o kojima se govori. Ovu razliku između psihološkog i logičkog značenja Rajl ilustruje navodeći tri ključna uticaja na formiranje „filozofije jezika”, koja ne predstavlja ni analizu sličnu prirodnim naukama, niti nešto slično psihološkoj analizi:

1. Filozofi 20. veka koji su analizirali matematičke izraze (kao što su Rasel, Frege i Huserl) došli su do zaključka da matematika „nije induktivna niti introspektivna nauka”. Matematički entiteti kao što su jednačine i objekti geometrije ne mogu se svrstati ni u „fizičke”, odnosno materijalne, ni u „mentalne” fenomene kao što su to, na primer, mentalne slike. Status entiteta matematike jeste status logičkih fenomena: pojmova, brojeva, klasa, iskaza, istina, neistina i implikacija. Logika, kao deo filozofije, zahteva polje „trećeg carstva” objekata, objekata koji nisu ni materijalni ni mentalni (Rajl 1992: 30);
2. Odvajanje psihologije od filozofije, kao i empirijski i laboratorijski metod koji su psiholozi počeli da koriste, počev od Vilijama Džejsma, nisu ni metodi epistemologa, niti metodi filozofa morala niti logičara, te dakle, prema Rajlu, pored posebnog polja istraživanja, filozofska analiza jezika zahteva i drugačiji metod od empirijsko-naučnog (Rajl 1992: 31);
3. Intencionalnost, koja predstavlja apriori princip psihologije, nije nešto subjektivno, niti ličnog sadržaja, već se izražava „zajedničkim izrazom”. U tom smislu, Rajl navodi reafirmaciju srednjovekovnog izvora koji je Brentano obnovio, a to je ideja da su „akti svesti upravljani na svoje metaforičke akuzative” (Rajl 1992: 31). U tom smislu, postoji odvajanje senzitivnih, voljnih ili afektivnih aspekata svesti, koje bi mogla da izučava psihologija; od principa intencionalnosti ili tranzitivnosti na intelektualne akte svesti. Pojmovi, iskazi i implikacije tako predstavljaju „objektivne korelate”, ne-trenutne akuzative i javno dostupne intelektualne akte (Rajl 1992: 31).

Ovo „treće carstvo”, „druga metodologija” i „objektivna intelektualna sfera”, pak, ne predstavljaju platonističke fenomene, smeštene u nekakvom posebnom prostoru sveta ili onoga postojećeg, već načine, funkcije i uloge dešavanja. U tom smislu, jezička kritika je bliska kako pragmatičkom principu, tako i empiriokriticizmu: naime, ne radi se o „cepanju stvarnosti” na nove fenomene istraživanja, već o analizi koja treba da otkrije posebnu proceduru ili način upotrebe jezika koji koristimo da izrazimo odnos stvari u stvarnosti. Tako maksima filozofa Ludviga Vitgenštajna (*Ludwig Wittgenstein*) iz knjige *O izvesnosti*: „značenje reči je način njene upotrebe” (Vitgenštajn 1988: 16) ilustruje ideju analize jezika zasnovanu na otkrivanju jezičkih praksi:

435. Kad se postavi pitanje: „Kako rečenici uspeva da bude prikaz?” — moglo bi se odgovoriti: „Zar ti to ne znaš? Pa vidiš to kad je upotrebljavaš.” Jer ništa nije skriveno. Kako rečenici to uspeva? — Zar ti to ne znaš? Ništa nije prikrieno. Ali na odgovor „Ti znaš kako to rečenici uspeva, jer ništa nije skriveno”, čovek bi hteo da odvrati: „Da, ali sve to protiče tako brzo, a ja bih hteo da to vidim u neku ruku šire izloženo.” (Vitgenštajn 1980: 155)

Navedeni citat iz Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* ilustruje funkciju filozofije kao analize jezika, a ujedno i kritiku filozofskih sistema i teorija zasnovanih na ideji da filozofija pruža deskripciju stvarnosti, posebno onog dela stvarnosti koji spada u „pravu ili istinsku” ravan. Nasuprot ideji filozofa kao onoga koji jasno vidi stvarnost, za razliku od „običnih” ljudi, praksa bavljenja filozofijom za tzv. filozofe običnog jezika, u koje spada i Vitgenštajn, značila je aktivnost razjašnjavanja, a ne stvaranja teorija. Na interesantan i pomalo paradoksalan način, od nas nije skrivena „prava stvarnost”, već upravo besmislenost iskaza koje upotrebljavamo, zbog koje zapadamo u pitanja i probleme koji se čine

teško rešivima. Razjašnjavanje filozofskih problema jeste akt činjenja očiglednim (delova) njihove besmislenosti, i u tom smislu jezička analiza znači odvajanje smislenih od besmislenih iskaza. Vitgenštajnova analiza besmislenih iskaza podseća na Karnapovo odvajanje pitanja unutar i izvan okvira: u filozofske probleme upadamo onda kada reč koja ima svoje značenje u jednom kontekstu, neovlašćeno prenesemo u drugi kontekst u kojem ona ili ima drugačije značenje ili uopšte nema nikakvo značenje (Ostojić 2017: 123). Ovakva kritika zapravo znači afirmaciju upotrebe običnog jezika, koji treba da analiziramo tako da pronađemo logičku strukturu čija upotreba se ne poklapa sa gramatičkom strukturom jezika. U ontološkom smislu, ovo je jaka relacionistička, nasuprot apsolutističkoj tezi, zato što se svet, na ovaj način, ne može razumeti kao skup objekata, već pre kao skup činjenica. Početna teza filozofa Bertranda Rasela (*Bertrand Russell*) iz *Filozofije logičkog atomizma* jeste upravo teza da je svet skup činjenica, a ne skup objekata:

Spoljašnji svet — svet koji želimo da saznamo — ne može se opisati skupom „partikularija” već se moraju uzeti u obzir one stvari koje nazivamo činjenicama, to jest ona vrsta stvari koja se izražava posredstvom rečenice, i one, isto kao stolovi i stolice, čine deo realnog sveta. (Rasel 2007: 52)

Zbog toga, ono što je potrebno istraživati, nije, opet, zadatak stvari u svetu, već odnos među objektima koji predstavljaju činjenice. Ukoliko ovu tezu povežemo sa aktivnošću razjašnjavanja, dobijamo kritiku dogmatskog, nekritičkog i neanaliziranog povezivanja stvari u svetu. Dobijamo takođe afirmaciju naučno-empirijskog metoda istraživanja stvarnosti, jer status objekata u svetu, nasuprot činjenicama, istražuju upravo empirijske nauke. Posao kritičkog mislioca onda jeste da preispita način upotrebe jezika, odnosno značenje koje pridaje iskazima o činjenicama, tako da ne tvrdi ništa lažno i/ili besmisleno.

Na ovom mestu se može pomenuti poseban značaj i preokret koji je Vitgenštajn uveo u logičku analizu jezika, a koji je imao izuzetno značajne implikacije za kasnija istraživanja filozofa običnog jezika analitičke tradicije. Naime, iako je Vitgenštajново prvo delo, *Tractatus logico-philosophicus* inspirisalo logički empirizam, Vitgenštajn je, za razliku od logičkih empirista, kroz čitavo svoje stvaralaštvo pokazivao izuzetno antiscijentističke stavove. Prema Vitgenštajnu, budući da je filozofija razjašnjavačka aktivnost, ne postoji niti se treba truditi da se uspostavi kontinuitet između filozofije i nauke. Filozofija ne pokušava ili ne bi trebalo da pokušava da osmisli teorije, već samo da raščisti prostor iskaza na način otkrivanja i odbacivanja besmislenih iskaza. Sa druge strane, empirijske nauke bi trebalo da se bave otkrivanjem empirijskih fenomena. Ovakvo razumevanje znači potpunu doslednost principu otkrivanja (be)smislenosti iskaza: jednom kada otkrijemo da je ono što smo smatrali filozofskim problemom zapravo naučni problem, trebalo bi da imamo stav da to onda zapravo nikada i nije bio filozofski problem (Ostojić 2017: 131). Na drugoj strani, mnogo od onoga što se smatra naučnim otkrićem, zapravo to nije, jer u pitanju nije otkrivanje objekta sveta, već promena koncepcije u jeziku kojom izražavamo neku činjenicu. Tako Vitgenštajn nudi i kritiku onih nauka koje kao rezultat istraživanja ne pružaju empirijske objekte. Ovakav pogled razilazio se sa pogledima filozofije logičkog empirizma, i sa stavovima Vitgenštajnovog nastavnika Rase-la, koji su zastupali stav da se filozofija bavi problemima koje nauka još nije preuzela. Projekat logičkog empirizma značio je odvajanje istraživačkih problema od metafizičkih na način potrage za osnovnim opservacionim iskazima koji će poslužiti kao osnova svakog narednog tvrđenja i izgradnje naučne teorije. Na taj način, logički empiristi, i konkretno Rasel, verovali su u tezu o „atomskim logičkim iskazima”. Atomski iskazi su zamišljeni kao takvi da istovremeno nose i logički i empirijski sadržaj: iskaz „Ovo je crveno” znači empirijsku opservaciju, i istovremeno logičku poziciju negacije zelenosti,

isključenja plavetnilosti itd. Međutim, za Vitgenštajna ovakvi iskazi nisu elementarni, jer upotreba reči „ovo” referira na isti objekat i u rečenici „Ovo je crveno” i u rečenici „Ovo je zeleno”. Vitgenštajn uvodi izraz „tautologija” koji referira na rečenice koje su istinite za sve istinosne vrednosti promenljivih koje se u njima javljaju. Istinitost, dakle, ne određuju referencije, već izrazi koji predstavljaju stanje stvari tako da predstavljaju sliku stanja stvari. Ovde je na delu čuveni Vitgenštajnov prikaz jezičkih igara i porodičnih sličnosti koje se odnose na značenje. Naime, ideja porodičnih sličnosti predstavlja ideju da postoje reči čije značenje znamo, ali ne možemo da navedemo definicije njihove upotrebe. Glavni primer koji se može navesti je sama reč igra. Kada se pitamo šta je igra, onda nam se svakako čini da znamo šta znači reč igra i umemo da je primenjujemo na mnoge aktivnosti, ali ako nas neko pita da odredimo nužne i dovoljne uslove za njenu upotrebu, mi nećemo moći to da uradimo (Ostojić 2017: 220). U pitanju je kritika platonovske ideje o jednoj zajedničkoj ideji u stvarima, kao i kritika ideje o jednoj odrednici značenja koja je nepromenljiva, odnosno nužna i dovoljna za značenje, to jest ideje tradicionalne spekulativne metafizike. Dogma koju Vitgenštajn kritikuje jeste predrasuda da, gde god koristimo istu reč, postoji nešto što je zajedničko svim situacijama u kojima je upotrebljavamo. Termin porodične sličnosti smera da pokaže da ne treba da tragamo za nekakvim zajedničkim svojstvom značenja koje obuhvata sve slučajeve u kojima se ono javlja, već pre za sličnošću koja se opaža, poput sličnosti članova porodice, tako da su jedni slični drugima po jednom svojstvu, a onda opet treći po nekom drugom svojstvu, i tako dalje. Pragmatički momenat u ovakvom stavu jeste što uspevamo da razumemo značenja na osnovu percipiranih sličnosti, iako ne uspevamo da navedemo univerzalan stav koji bi opisao takvo razumevanje. Zbog toga upotreba jezika nalikuje na igru, tako da je kontekst igre određen nekakvim prethodno prihvaćenim pravilima koja učesnici prihvataju implicitno ili eksplicitno, i koja uređuju mogućnosti

prakse igre; ali same igre ili konteksti u koje su igre smeštene nisu međusobno uporedivi, a pogotovo ih nije moguće gradirati ili hijerarhizovati, upravo zato što ne postoji apsolutni kriterijum značenja i upotrebe jezika. Kriterijume oblikuje sama praksa govora, koja je, opet, zavisna od intersubjektivnog usvajanja značenja, odnosno pravila igre, u svakom kontekstu određene igre. Kao takva, značenja nisu apsolutna, nezavisna od prakse, dostupna isključivo umskim uvidima i svedena na prihvatanje aksioma ili atoma značenja kojima se formiraju složeniji iskazi; već intersubjektivno deljena, određena praksom i kontekstom upotrebe, a time i promenljiva i podložna izgradnji. Treba pomenuti i to da ovakva teza o ekstrinzičnosti značenja podrazumeva mnogo više od razumevanja značenja kao konvencija; ona je zasnovana na Vitgenštajnovom stavu o kritici mentalizma i privatnog jezika, koja se, u najkraćim crtama, može prikazati kao nemogućnost postojanja privatnih značenja, budući da značenja kao takva postoje tek onda kada ih upotrebljavamo, a upotrebljavamo ih samo u kontaktu sa drugim pripadnicima jezičke zajednice. Pored toga, jezičke igre su zasnovane na principu autonomije, a to znači da se mogu posmatrati kao zasebni jezici u nekom smislu, dok bi više jezičkih zajednica činilo nešto što je Vitgenštajn nazivao „oblikom života”. U tom smislu, ne možemo razumeti niti drugačije jezičke igre, niti jezičke zajednice, niti oblike života, bez uživanja u njihove kontekste i praksu.

Na ovakve Vitgenštajnovе stavove mogao bi se nadovezati još jedan filozof analitičke tradicije, Vilard van Orman Kvajn (*Willard Van Orman Quine*). U jednom od najpoznatijih poglavlja svoje knjige *Ontološka relativnost*, poglavlju *Dve dogme empirizma*, Kvajn kritikuje dve dogme značenja, koje su karakteristične za preanalitički period filozofije. On navodi stav da je stara epistemološka ambicija — zasnivanje empirijskog znanja na čulnom iskustvu. Ovakav zahtev zasnovan je na pretpostavci da postoji razlika između analitičkih iskaza, koji su tačni na osnovu značenja, i na pretpostavci da je složenije iskaze

moguće redukovati na ove prostije ili osnovne. Prvo, Kvjajn kritikuje projekat logičkog pozitivizma zasnovan na potrazi za osnovnim opservacionim iskazima, navodeći stav da „prosta činjenica da je jedna rečenica formulisana pomoću terminologije opservacije, logike i teorije skupova, ne znači da se ona može dokazati na osnovu opservacionih rečenica i uz pomoć logike i teorije skupova” (Kvjajn 2007: 190). Analiza termina „analitičnost” pokazuje nam da taksativno opravdanje ovakvog izraza ni samo nije analitično, zato što — ukoliko analitične iskaze definišemo skupom semantičkih pravila — time nismo naveli kriterijum izbora i opravdanje ovih pravila. Ako, pak, ovaj termin odredimo relacijom sinonimnosti, uočićemo da ekstenzija nekog izraza nije identična njegovom značenju, jer možemo imati identične ekstenzije, kao što su, na primer, „stvorenja sa srcem” i „stvorenja sa bubrezima”, a da imamo različita značenja ova dva iskaza. Zaključujući da se ne može pronaći adekvatna definicija analitičkih iskaza, Kvjajn iznosi stav da razlika između „analitičkog” i „sintetičkog” nije razlika u vrsti tvrđenja ili određenja, već razlika u „stepenu” značenja. Ukoliko nema iskaza opravdanih isključivo na osnovu značenja, onda se projekat objašnjenja opazajnih iskaza ne može zasnivati na logičkoj konstrukciji; ukoliko ne postoji vrsna razlika između prostih i složenih iskaza, onda se ni pokušaj opravdanja određenih iskaza redukcijom ne može ostvariti — naime, ukoliko naše opazajne iskaze pravdamo drugim opazajnim iskazima, u opasnosti smo od beskonačnog regresa, budući da redukcijom nećemo doći do iskaza opravdanih na osnovu značenja. Ukoliko, pak, oslabimo zahtev za opravdanjem, u opasnosti smo od iznošenja dogmatiskih iskaza o svetu. Kvjajnovu okretanje ka „naturalističkoj epistemologiji” i kritika dve empirističke dogme doveli su do stava da jedinicu značenja predstavlja čitav jezik određene jezičke zajednice, kao i sa njim povezane prakse. Tako, Kvjajn takođe zastupa tezu o „neodređenosti prevoda” koja je zasnovana na tezi da sva evidencija koju imamo o dispozicijama govornih lica nije dovoljna da jednoznačno odredimo rečnik

koji treba da sačinimo; kao i to da su sve dispozicije govornih lica kompatibilne sa međusobno nespojivim i različitim rečnicima (Ostojić 2017: 274). Teza o neodređenosti prevoda srodna je tezi o subdeterminaciji teorije iskustvom: evidencija kojom raspoložemo uvek je saglasna sa većim brojem međusobno nespojivih teorija. Među tim nespojivim teorijama, mi vršimo izbor pozivajući se isključivo na pragmatičke razloge (Ostojić 2017: 275). Teza o subdeterminaciji povezana je sa istraživanjima francuskog fizičara Pjera Dijema (*Pierre Duhem*), koji je u knjizi *Cilj i struktura fizičke teorije* izneo tezu o epistemološkom koherentizmu koja se tiče eksperimentalnih provera u fizici, stavom da „nikada nije moguće testiranje izolovane hipoteze, jer je ona uvek određena implicitnim prihvatanjem čitavog skupa teorija”, kao i nemogućnosti krucijalnog eksperimenta (Dijem 2003: 192). Dijemovom tezom tvrdi se da kada proveravamo neki iskaz uvek imamo pomoćne hipoteze o tome kako, na primer, funkcionišu merni uređaji, kao i teorije koje opravdavaju upotrebu tih uređaja, tako da već pretpostavljamo validnost određenih fizičkih zakona. Prema tome, pojedinačne iskaze ne možemo pojedinačno potvrditi niti opovrgnuti; bilo koji iskaz možemo da prihvatimo i zadržavamo imunim na pobijanje ukoliko napravimo dovoljno radikalne izmene u ostatku sistema. Kvajnov holizam i Dijemov koherentizam su dve gotovo istovetne teze, tako da je Kvajnova teorija značenja poznata kao Kvajn-Dijemova teza, sa stavom da, dakle, ne postoje iskazi koji bi se mogli direktno opovrgnuti ili direktno potvrditi iskustvom. Kvajnova koherentistička epistemologija direktno se suprotstavlja epistemološkom fundamentalizmu, odnosno teorijama bazičnosti. On u uvodu knjige *Reč i objekt* upotrebljava tezu Nojrata (*Otto Neurath*), jednog od pripadnika Bečkog kruga, koji kaže da se znanje, nasuprot zidanju kuće na suvom, pre može uporediti sa brodom na otvorenom moru, tako da se nove (hipo)teze dodaju a stare ruše u skladu sa veoma praktičnim potrebama u neizvesnom okruženju čiji smo mi navigator: „Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in

einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können" (Quine 2013: vii). Kvajnova teorija značenja se, na taj način, može odrediti kao pragmatička teorija, koja je u skladu sa idejom da su logičke istine nešto što nastaje radi praktičnih posledica i u svakom trenutku jeste podložno promeni. Na ovakve epistemološke tvrdnje i analogiju sa znanjem kao plovidbom na otvorenom moru, moguće je nadovezati teze filozofa Hilarija Patnama (*Hilary Putnam*), koji je govorio o univerzalnosti podele lingvističkog rada na način da „svaka jezička zajednica [...] poseduje bar neke termine čiji su 'kriterijumi' poznati samo podgrupi govornih lica koja te termine stižu, a čija je upotreba od strane ostalih govornih lica zavisna od razrađene saradnje između njih i govornih lica iz relevantnih podgrupa" (Patnam 1992: 87). Patnam, kao i svi teoretičari jezičkog obrta u filozofiji, zastupa ekstrinzičnost značenja, sumirajući dve pretpostavke koje se nisu dovodile u pitanje u preanalitičkoj istoriji filozofije, a pogrešne su:

- (1) znati značenje termina znači prosto biti u izvesnom psihološkom stanju (u smislu u kojem su stanja pamćenja i verovanja „psihološka stanja”; niko svakako nije smatrao da je znanje značenja reči jedno kontinuirano stanje svesti);
- (2) značenje termina određuje ekstenziju (u smislu u kojem istovetnost intenzije implicira istovetnost ekstenzije). (Patnam 1992: 83)

Koristeći metod svodenja na apsurd, Patnam je pokazao da nijedan pojam ne zadovoljava istovremeno oba ova uslova, zbog čega je tradicionalan pojam značenja pojam koji počiva na pogrešnim pretpostavkama. Koristeći modalne argumente, kao i argumente zamislivosti i pozivanja na moguće svetove, Patnam dolazi do stava da psihološko stanje govornika ne određuje ekstenziju ili značenje reči: „upotreba pojma jeste određena idiolektom jezičke zajednice" (Patnam 1992: 89). Patnamova teorija uvodi i nešto što, zaista, nije bilo dovoljno

isticano kod ostalih teoretičara analitičke filozofije pre Kvajna, a što će na pravi način razviti tek filozofija i društvena kritika od sredine 20. veka: tezu da konstruisanje pojmova jeste i mora biti zasnovano na sociolingvističkoj hipotezi o podeli lingvističkog i društvenog rada. U skladu sa tim, pomenućemo još jednog teoretičara jezičkog obrta, Džona Ostina (*John Austin*), koji je u svojim predavanjima *Kako delovati rečima* na najradikalniji način branio tezu o jezičkom pragmatizmu, kao i tezu o značaju praktičnog postupanja u teorijama značenja, konstruišući teoriju govornih akata. Ostin, kao najradikalniji predstavnik filozofije običnog jezika, zastupa „princip prve reči”, odnosno stav da uvek treba poći od distinkcija koje su pohranjene u jeziku; ovaj princip znači da uvek treba da pođemo od nekakvih slučajeva neuspele komunikacije i pokušamo da objasnimo zašto je neko određeno izricanje bilo neuspešno (Ostojić 2017: 241). Ovakav princip lepo ilustruje praksu jezičko-pragmatičke kritike, koja nije nastala kao formiranje nove teorije, već iz *kritike uzroka nastajanja sporova* koji se vode u filozofiji *na način analize značenja upotrebljenih iskaza*. Prva Ostinova kritika prethodnih praksi i teorija odnosi se na činjenicu da su filozofi počinili deskriptivističku grešku, preterano se oslanjajući na deskriptivnu upotrebu jezika sa sklonošću da smislene iskaze smatraju deskriptivnima (Ostojić 2017: 242). Ovakva greška zasnovana je na viziji filozofije kao discipline koja iznosi iskaze o svetu koji mogu biti istiniti ili lažni, što je još kod Vitgenštajna označeno kao promašena aktivnost filozofije. Ostin naglašava važnost onih rečenica koje su u deskriptivističkim teorijama bile zanemarene, a to su pitanja, naredbe, molbe, uzvici itd. Ovakve rečenice su smatrane lišenim smisla, zato što nemaju istinosne vrednosti. Međutim, ponovno referišući na Vitgenštajna, jezičko-pragmatička kritika je pokušala da pokaže da se jezik i njegova značenja ne određuju istinosnim funkcijama, već načinom upotrebe, pri čemu logičke vrednosti slede iz prakse i akata govora. Ostinova teorija upravo zagovara ovakve prakse i akte, razlikujući konstative, to jest deskriptivne rečenice

koje su tradicionalno nosioci istinosnog sadržaja, i performative, kao rečenice koje služe za obavljanje izvesnih radnji. Određenje smislenosti performativnih iskaza, dakle, ne treba tražiti u „istini” ili „laži”, već u kriterijumu uspešnosti, odnosno neuspešnosti da proizvedu određene praktične posledice u komunikaciji. Mogućnost performativa kao smislenih iskaza, pak, pretpostavlja društvo i sa njim mogućnost komunikativnog delanja, pa će u narednom delu poglavlja biti obrađena jezičko-pragmatička kritika u društvenoj teoriji. Prema Patnamovim rečima:

Ekstenzija naših termina zavisi od aktualne prirode određenih stvari koje nam služe kao paradigme, a govornom licu ova aktualna priroda nije, uopšteno govoreći, u potpunosti poznata. Tradicionalna semantička teorija predviđa dva faktora koji doprinose određivanju referencije—doprinos društva i doprinos stvarnog sveta; neka bolja semantička teorija morala bi da obuhvati oba ova faktora. (Patnam 1992: 90)

*Jezičko-pragmatička kritika kao teorija društva:
perspektiva Jirgena Habermasa*

Tokom 1970-ih, Jirgen Habermas, najznačajniji predstavnik jezičko-pragmatičke kritike u društvenoj teoriji, formuliše jednu kompleksnu formu jezičko-pragmatičke kritike u vidu *teorije komunikativnog delanja*. Habermasova perspektiva zavređuje detaljnije razmatranje pošto se unutar nje formuliše jedno kompleksno i ambiciozno shvatanje kritike koja izvorne ciljeve Frankfurtske škole—razumevanje geneze i oblika dominacije u savremenim društvima i potencijala za društvenu emancipaciju—nastoji da ostvari drugačijim sredstvima (vidi poglavlje *Kritička teorija društva* u ovom *Priručniku*). Habermasova perspektiva može, prema našem mišljenju, da odbrani pretenziju na ime „kritička teorija” utoliko što sa autorima izvorne Frankfurtske škole deli bazičnu

orijentaciju ka identifikovanju određenih kontingentnih uslova mogućnosti našeg subjektivnog i objektivnog sveta, čija kontingentnost upućuje na mogućnost radikalnije transformacije dominantnih obrazaca strukturisanja savremene društvene stvarnosti.

To znači da je i za Habermasa, kao i za izvornu kritičku teoriju, kritika jedan istovremeno epistemološki i društveno-teorijski poduhvat. Međutim, uprkos ovom formalnom zajedničkom imenitelju, Habermas pojam kritičke teorije ispunjava suštinski različitim sadržajem od svojih prethodnika. On odbacuje hegelovsko-marksovsku ontološku i epistemološku orijentaciju prve generacije koja pomenuti kontingentni uslov mogućnosti našeg materijalnog i mentalnog sveta locira u fenomenu koji Maks Horkhajmer, Teodor Adorno i Alfred Zon-Retel nazivaju „principom razmene” ili „razmenschom (realnom) apstrakcijom”, koja sa razvojem kapitalizma prožima celokupnu društvenu stvarnost. Umesto ovog fundamentalnog pojma, Habermas se, kako ćemo videti, oslanja na sintezu filozofije jezika i društvene teorije kako bi formulisao koncepciju „komunikativnog delanja” koja treba da igra homolognu utemeljujuću ulogu u njegovoj kritici.

Umesto kritike transcendentalnog idealizma u epistemologiji i pozitivizmu u društvenoj teoriji koja je karakterisala Frankfurtsku školu, Habermas se usredsređuje na šire kategorije „filozofije svesti” i „subjektocentrične društvene misli”, unutar čijih okvira se, smatra on, kreće i izvorna kritička teorija. Osnovna intuicija koja pokreće Habermasov „jezički zao-kret” jeste shvatanje da se iz navodnog ćorsokaka u koji Frankfurtska škola zapada, u vidu predstave o modernosti kao stanju „totalne” društvene dominacije, može izaći jedino ako koncepciju uma kao svojstva individualne svesti zamenimo shvatanjem da je um svojstvo decentriranih, intersubjektivnih jezičkih relacija¹²³. Teorija komunikativnog delanja

123 Na ovom mestu nemamo prostora da pokažemo da Habermasova kritika Frankfurtske škole, iako rafinirana, ipak podrazumeva

nastaje dakle kao pokušaj prevazilaženja ograničenja filozofske paradigme koju Habermas naziva filozofijom svesti, odnosno „samo-odnoseće subjektivnosti”, čijim utemeljivačima možemo smatrati Dekarta i Kanta (Habermas 1988: 279). Kritika uma, to jest pokušaj kritike subjektocentrične misli iz njenih sopstvenih okvira, jeste, prema Habermasu, nit koja povezuje sve važnije perspektive nakon Kanta, od Hegela, preko levih i desnih mladohegelijanaca, Marksa, Ničea, Huserlove fenomenologije, Frankfurtske škole, Hajdegera, Bataja, sve do Deride i Fukoa. Dotična stanovišta Habermas interpretira kao niz nastojanja da se unutar paradigme filozofije svesti prevaziđu ontološka ograničenja koja je Kant postavio, pre svega u vidu ontološkog jaza između svesti i objektivnog sveta.

Filozofski diskurs moderne se, prema Habermasu, može podeliti u dve glavne struje u smislu odnosa prema prosvetiteljstvu. Tako sa jedne strane stoji struja koja, u kritici uma, ne odustaje od prosvetiteljskih načela racionalizma i univerzalizma—primeri su klasični marksizam i kritička teorija prve generacije. Sa druge strane, pak, nalaze se Ničeovi naslednici, Hajdeger, Bataj i postmodernisti, koji napuštaju projekat imanentne kritike subjektocentričnosti, pa čak odustaju i od same koncepcije kritike formulisane na temelju građanskog ideala uma. Zajednički imenitelj obe struje, međutim, jeste, smatra Habermas, nemogućnost prevladavanja mentalističke koncepcije uma— „Kritika uma poduzeta

donekle nepravednu konstrukciju svoje mete u formi jednog teorijskog „strašila” (straw-man)— i kritička teorija prve generacije razvija, prema našem shvatanju, dosta složeniju koncepciju uma od klasične filozofije svesti, i intersubjektivnost, iako drugačije intonirana nego kod Habermasa, igra značajnu ulogu u toj koncepciji (vidi već pomenuto poglavlje *Kritička teorija društva*). Ovdje ćemo ipak morati da „suspendujemo nevericu” u pogledu Habermasovog samopozicioniranja spram svojih prethodnika, kako bismo mogli ukratko da rekonstruišemo njegovu, nesumnjivo značajnu i plodnu, jezičko-pragmatičku kritiku u formi društvene teorije.

iz okvira filozofije subjekta ne uspeva da razvije jedan složeniji koncept uma” (Habermas 2002: 62).

Osnovni nedostatak Frankfurtske škole prve generacije, u tom smislu, jeste oslanjanje na hegelovsko-marksovsku filozofiju istorije, odnosno usvajanje nasleđa „mišljenja totaliteta”, koje predstavlja još jednu inkarnaciju filozofije svesti u formi ideala „sveobuhvatne racionalnosti” izgubljene u procesu modernizacije (Habermas 1984: 144–145). Mišljenje totaliteta za Habermasa podrazumeva da se korenita društvena transformacija predmodernog u kapitalističko društvo posmatra sa stanovišta „izgubljenog jedinstva” dveju dimenzija društvene stvarnosti koje bismo mogli nazvati: suštinski racionalnom (otelovljenom u marksovskom idealu kreativnog samoospoljenja čoveka) i funkcionalno racionalnom (otelovljenom u kapitalističkom imperativu maksimizacije profita), dakle kao svojevrsna istorijska devijacija koja se mora ispraviti revolucionarnim delovanjem vaspostavljanja totaliteta.¹²⁴ Iz tog razloga ambiciozni istraživački program izvorne kritičke teorije vremenom biva redukovan, prema Habermasu, na poimanje modernosti kao birokratizovanog društva totalne kontrole, u kojem masovni mediji imaju funkciju neutralizacije protesta, porodica služi isključivo za sprovođenje sistemskih imperativa reprodukcije do svesti pojedinaca, a industrijska umetnost obesmišlja tradicionalni koncept autentičnog stvaralaštva.

Habermas se u svojoj kritici fokusira prevashodno na *Dijalektiku prosvetiteljstva* Maksa Horkhajmera i Teodora Adorna, za koje smatra da se u ovom delu približavaju Ničeovoj perspektivi, pošto u svim manifestacijama uma vide skriveni imperativ gospodarenja u cilju ljudskog samoodržanja — kalkulirajući

124 Sličan prigovor Habermas upućuje i „filozofiji prakse” (koja obuhvata i jugoslovensku Praksis orijentaciju): „Filozofiju prakse vodi intuicija da i pod funkcionalnim ograničenjima vrlo kompleksnih društvenih sistema ima izgleda za ozbiljenje ideje čudorednog totaliteta” (Habermas 1988: 63).

razum je u njihovoj perspektivi „uzurpirao mesto uma”, što znači da je i inicijalni marksovski dualizam, instrumentalni/supstantivni um, dodatno sveden isključivo na prvu dimenziju (Habermas 1988: 115). Logična konsekvenca takvog stanovišta je da sama kritika zapada u aporiju. Horkhajmer i Adorno ne mogu da pristanu na zaključak da je utopijski momenat moderne u potpunosti lažan — shodno tome, oni ne žele da odustanu od kritike, i tako zapadaju u protivrečnost. Izlaz koji, nasuprot Ničeju, nalaze, sastoji se upravo u stalnom produblivanju te protivrečnosti, kroz kritiku totaliteta uma pomoću njega samog — njihov ideal je kritika buržoaske ideologije koja, prema Habermasu, mora kontinuirano da „nadašuje samu sebe” (ibid.: 123).

Naspram totalizovanog instrumentalnog uma Horkhajmera i Adorna, Habermas postavlja sopstveni pojam „situiranog uma”, uma „[...] čiji se glasovi javljaju u pretenzijama na važnje koje su istovremeno zavisne od konteksta i transcendiraju ga” (Habermas 2002: 194). Situirani, odnosno komunikativni um, istovremeno je imanentan, jer je u potpunosti lociran unutar prakse jezičke interakcije, i transcendentan, jer predstavlja regulativnu ideju prema kojoj se orijentišemo kada kritikujemo svoje prakse i društvene institucije. U *Fakticitetu i važanju* Habermas precizira pojam komunikativnog uma kao „imanentno-transcendentnog”, ukazujući da se realna jezička interakcija uvek zasniva na određenom „skupu neizbežnih idealizacija” koje predstavljaju „kontrafaktičku osnovu prakse sporazumevanja, prakse koja se može kritički usmeriti na sopstvene rezultate i transcendirati ih” (Habermas 1996:4)¹²⁵.

125 Karl-Oto Apel, čija je perspektiva predmet poglavlja *Kritički aspekti pragmatizma* u ovom *Priručniku*, dodatno elaborira ovaj argument putem koncepcija „idealne i realne govorne zajednice”. Prema Apelu, „Svako ko ulazi u argumentaciju uvek pretpostavlja dve stvari: prvo, realnu govornu zajednicu čiji je i sam postao član putem socijalizacije i, drugo, idealnu govornu zajednicu koja bi u principu mogla adekvatno da razume značenje njegovih argumenata i oceni njihovu istinitost na konačan način” (Apel 1980: 280).

Paradigma sporazumevanja, odnosno intersubjektivnosti, podrazumeva da se centralna figura moderne filozofije — spoznajući subjekt (svest) — zameni figurom učesnika u komunikaciji. Ovu dalekosežnu promenu Habermas obrazlaže potrebom da se unutar kritičke teorije formuliše sociološki adekvatnija koncepcija društvene stvarnosti od onih koje počivaju na filozofiji svesti (poput klasično-marksističkih), koje ljudsku subjektivnost vide kao direktno oblikovanu makrostrukturama institucionalnog poretka, a društveno delanje poimaju u produktivističkim kategorijama „ospoljavanja” svesti odnosno „proizvođenja” društvene stvarnosti, što naposljetku rezultira svojevrsnim društveno-teorijskim kratkim spojem.

Jezičko-pragmatički pristup je taj koji nam, prema Habermasu, može omogućiti adekvatnije shvatanje društvene stvarnosti i diferenciranije poimanje modernosti: „Putevi jezičke pragmatike mogu dovesti do složenijih pojmova sveta i pri tom se po strani mogu ostaviti premise na kojima počiva tradicionalna problematika telo–duh” (Habermas 2002: 29). Teorija komunikativnog delanja u tom smislu u fokus stavlja proces *racionalizacije sporazumevanja*, koji se prema Habermasu ne može objasniti unutar paradigme filozofije svesti, a predstavlja suštinski aspekt društvene modernizacije. Habermas modernizaciju predstavlja kao proces koji karakteriše „diferenciranost aspekata racionalnosti”, čija se unutrašnja dinamika ogleda u suštinskoj napetosti između dva toka društvenog razvoja — racionalizacije „sveta života” i osamostaljivanja i usloznjavanja društvenog „sistema”. Da bismo razumeli na šta ovi pojmovi referiraju, razmotrimo najpre temeljnu koncepciju komunikativnog delanja.

Pojam komunikativnog delanja je diferenciran koncept koji obuhvata kako jezičku interakciju orijentisanu na nepri-silno sporazumevanje, tako i jezičku koordinaciju ciljno usmerene delatnosti aktera (u potonjem slučaju, jezik preuzima funkciju međusobnog usklađivanja strateškog delanja aktera). Habermas argumentuje da svakodnevno jezičko

sporazumevanje, u bilo kojoj istorijskoj jezičkoj zajednici, u sebi sadrži jednu posebnu formu racionalnosti koja se ne može svesti na veberovsku ciljnu racionalnost (ostvarivanje datog cilja najefektnijim sredstvima), već „upućuje na praksu *argumentacije* kao način arbitriranja koji omogućava da se komunikacija nastavi drugačijim sredstvima onda kada se neslaganje više ne može prevazići svakodnevnim rutinama, a istovremeno se ne može ni razrešiti direktnom ili strateškom upotrebom sile” (Habermas 1984: 17–18, kurziv dodat).

Kakva je, onda, osnovna logika argumentacije kao forme govora koja predstavlja srž ove specifične forme racionalnosti? Za Habermasa, argumentacija je forma govora koja podrazumeva da govornik sagovornicima upućuje određene *zahteve za važenjem (Geltungsansprüche)* sopstvenih iskaza. Zahtev za važenjem predstavlja za Habermasa govornikovu pretpostavku sagovornikovog *prihvatanja* formulisanog iskaza na temelju usaglašenosti formalnih karakteristika iskaza sa poretkom koji prožima aspekt stvarnosti na koji se iskaz odnosi. Zahtevi za važenjem se u tom smislu dele na tri osnovne vrste: u komunikativnim situacijama, akteri komuniciraju putem jezičkih iskaza koji mogu biti *asertorički, normativni i ekspresivni* (Habermas 1987: 62). Asertorički iskazi orijentisani su ka faktičkom svetu koji okružuje govornika; normativni su orijentisani ka nematerijalnoj sferi društvenih vrednosti, koje govorniku omogućavaju da zauzme vrednosni stav spram drugih aktera i objektivnog sveta, i na temelju kojih iskazuje različita normativna očekivanja od svojih sagovornika; najzad, ekspresivni iskazi orijentisani su ka subjektivnom svetu govornika; oni artikulišu njegova duševna stanja. Svaka od tri pomenute vrste iskaza počiva na različitim modalitetima jezičkih zahteva za važenjem.

Ako je u pitanju asertorički iskaz, zahtev za važenjem iskaza utemeljen je na pretpostavci o *istinitosti* pomenutog iskaza, što podrazumeva da iskaz istinito reprezentuje činjenične odnose u svetu. U slučaju normativnih iskaza, zahtev za važenjem upućen sagovorniku podrazumeva da iskaz može biti prihvaćen od

sagovornika kao *normativno ispravan*, što znači da je u saglasnosti sa određenim vrednosnim obrascem koji predstavlja referentni okvir za datu komunikativnu situaciju. Najzad, ukoliko govornik formuliše ekspresivni iskaz, zahtev za važenjem dotičnog temelji se na pretpostavci o *istinoljubivosti*, to jest sposobnosti govornika da verodostojno, iskreno formuliše i sagovorniku saopšti elemente sopstvenog subjektivnog sveta. Pomenuta tri modaliteta zahteva za važenjem predstavljaju univerzalne elemente komunikativnog delanja, to jest univerzalne formalno-pragmatičke pretpostavke jezičkog sporazumevanja, na temelju kojih sagovornici u komunikativnoj situaciji mogu zauzimati *da-ne pozicije* tokom interakcije. Ključni aspekt komunikativne racionalnosti predstavlja inherentna *transsubjektivnost* zahtevâ za važenjem koje govornik upućuje sagovornicima na temelju kojih oni sude o iskazu: „Sud [o iskazu] može biti objektivn ako se preduzima na osnovu *transsubjektivnih* zahteva za važenjem koji imaju isto značenje za posmatrače i ne-učesnike kao i za subjekta [iskaza]” (Habermas 1984: 10).

Habermas naglašava da svaka argumentacija ima inherentno univerzalističku pretenziju; ona „...poseduje intenciju da ubedi *univerzalnu publiku* i obezbedi opšte prihvatanje iskaza” (Habermas 1984: 26). Njegovo shvatanje jezičke interakcije u tom smislu korespondira sa pojmom simboličke interakcije Džordža Herberta Mida, kojim se Habermas služi u elaboraciji pojma komunikativnog uma. Habermas tumači ontogenezu jezičke kompetencije pojedinca u midovskom biheviorističkom duhu, sagledavajući ovaj proces kao razvijanje sposobnosti pojedinca da se uživi u poziciju sagovornika u komunikativnoj situaciji. U procesu odrastanja, pojedinac uči da koristi jezik, kao simboličku strukturu, u svrhu proizvođenja željenog odgovora kod osobe kojoj upućuje iskaz. Da bi iskaz bio pravilno formulisani i imao odgovarajući efekat, pojedinac mora biti u stanju da *anticipira* odgovor drugog, to jest da formuliše odgovor u sopstvenoj svesti, na osnovu poznavanja pravilâ jezičke interakcije (jezičkih

konvencija), koja leže u temelju zahteva za važenjem svakog pojedinačnog iskaza (Habermas 1987: 22).

Na početku procesa socijalizacije, pojedinac usvaja elemente određenog partikularnog konteksta jezičke interakcije — on uči da preuzme, to jest da interiorizuje ulogu pojedinačnih osoba sa kojima stupa u neposredan kontakt (roditelja), da bi u kasnijim fazama naučio da interiorizuje celokupan normativni poredak društva (tzv. „uopšteni drugi” u Midovoj teoriji). Na temelju poznavanja normativnog poretka društva koji strukturira jezičku interakciju, pojedinac uči da preuzima, u daljem toku socijalizacije, sve veći broj konkretnih društvenih uloga. Time sama njegova svest biva sve više *simbolički restrukturisana*, to jest sve više prožeta društvenim poretkom odnosno uopštenim drugim (Habermas 1987: 23). Ovaj proces se može tumačiti i kao postepeno „decentriranje egocentričnog razumevanja sveta” u skladu sa Pijažeevom teorijom kognitivnog razvoja, na koju se Habermas takođe oslanja (Habermas 1984: 69). Sa druge strane, neophodnost koordinacije i harmonizacije sve većeg broja uloga unutar pojedinčeve svesti podrazumeva usložnjavanje strukture ličnosti (razvoj ega i superega). U pitanju je, dakle, proces kontinuirane integracije sve diferenciranije individualne svesti na sve višim stupnjevima razvoja. Socijalizacija u Midovoj i Habermasovoj perspektivi podrazumeva svojevrсно *učenje intersubjektivnosti*, dakle istovremeno podružtvljavanje i individuaciju.

Habermas preuzima Midovo ontogenetsko poimanje učenja jezičke interakcije kao istovremenog formiranja društvenog poretka i poretka ličnosti, ali primećuje da ova perspektiva ne omogućava razumevanje *društvenog razvoja* kao procesa koji počiva na normativno koordiniranoj simboličkoj interakciji. Iz tog razloga on preduzima razmatranje Dirkemove teorije religije, prevashodno da bi kroz *filogenetsku* prizmu shvatio prvobitni razvoj fenomena normativnog poretka i njegovu istorijsku transformaciju koja ishodi u modernim društvenim formama (Habermas 1987: 46). Pojam *sakralnog* Dirkem tumači kao simbolički rekonceptualizovan pojam samog društva,

koje predstavlja skriveni predmet poštovanja njegovih pripadnika izražen kroz ritualnu praksu. Sistem dužnosti, to jest normativni sistem, u prvobitnim društvenim formama mogao je biti utemeljen isključivo u kolektivno-svesnom poimanju „društvenog bića” kao istovremeno transcendentnog i imanentnog — jednom rečju, sakralnog (*ibid.*: 50). Prvobitnu, ritualno uobličenu simboličku interakciju situiranu u domenu sakralnog karakteriše nediferenciranost zahteva za važenjem unutar mitski strukturiranog poimanja sveta. U ritualnoj simboličkoj interakciji, kognitivna, moralna, i ekspresivna dimenzija procesa interakcije (odnošenje prema objektivnom svetu, institucionalnom poretku i subjektivnoj svesti) ostaju stopljene.

Habermas svoju perspektivu filogeneze komunikativnog delanja razvija dopunjujući Dirkemovu koncepciju ritualne prakse pojmom religijskih *svetnozanora*, koji uspostavljaju „analoški neksus” između prirode, čoveka i društva (Habermas 1987: 56). Svetonazori svoju posredničku ulogu ostvaruju, naravno, putem jezika — povezivanje dirkemovskog osnovnog vrednosnog konsenzusa (kolektivne svesti ostvarene ritualnom praksom), religijskih interpretacija sveta i institucionalnog sistema ostvaruje se kanalima komunikativnog delanja. Dirkem je, prema Habermasu, potcenio značaj intersubjektivnog jezičkog sporazumevanja za razvoj institucionalnog poretka: „Jedino kroz komunikativno delanje energije društvene solidarnosti vezane za religijski simbolizam izrastaju iz njegovih okvira i bivaju primenjene, u formi moralnog autoriteta, na institucije i pojedince” (*ibid.*: 61). Komunikativno delanje, dakle, predstavlja „tranzitnu stanicu” energija društvene solidarnosti, medijum kroz koji se bazični vrednosni konsenzus, koji stoji na početku socijalne evolucije, postepeno diferencira i kristalizuje u osnovne elemente društva — ličnost, kulturu i institucionalni sistem. Jezičko sporazumevanje predstavlja osnovu istorijske filogeneze društvenog poretka.

Na temelju ovog shvatanja centralne istorijske uloge komunikativnog delanja, Habermas formuliše koncepciju društvenog razvoja kao procesa *pojezičavanja sakralnog* (*Versprachlichung*

des Sakralen). Pod ovim pojmom podrazumeva se, u najširem smislu, racionalizacija društva putem prenošenja tereta legitimizacije poretka sa religijskih svetonazora i ritualnih praksi na sam medijum jezičke komunikacije. Naime, na stupnju prvobitnih zajednica integrisanih ritualnom praksom i mitsko-religijskim interpretacijama sveta, nalazimo najveći *diferencijal racionalnosti* koji se ogleda u strogom razgraničenju domena sakralnog i profanog. Diferencijal racionalnosti podrazumeva da je jezička interakcija u profanoj sferi svakodnevnih poslova već podvrgnuta diferencijaciji zahteva za važenjem, i u tom smislu komunikativno racionalizovana, dok je interakcija u superiornoj, integrativnoj sferi (samo)reprezentacije sakralnog i dalje mitski homogena. Proces pojezičavanja sakralnog predstavlja postepeno nivelisanje diferencijala racionalnosti između domena sakralnog i profanog, što podrazumeva sve veće prodiranje komunikativne racionalnosti u domen legitimizacije društvenog poretka. Dakle, formiranje osnovnog vrednosnog konsenzusa, sa usložnjavanjem društava, sve više se oslanja na temeljni princip „prinude boljeg argumenta”, inherentan komunikativnom delanju orijentisanom ka sporazumevanju — „autoritet sakralnog postepeno biva zamenjen autoritetom postignutog konsenzusa” (Habermas 1987: 77).

Sve veće realizovanje potencijala komunikativne racionalnosti kroz istoriju predstavlja postepen proces koji karakteriše promene u *formama razumevanja*. Pojam forme razumevanja odnosi se na različite stupnjeve diferencijala racionalnosti u različitim istorijskim epohama (Habermas 1987: 190). Forma razumevanja je, slično Fukoovom pojmu dubinskog znanja, fenomen koji ograničava opseg mogućnosti diskurzivnog tematizovanja stvarnosti u određenoj epohi (Ivković 2010: 5). Kao što smo videli, ukorenjenost normativnog poretka u fenomenu sakralnog, to jest u religijskim svetonazorima i ritualnim praksama koje ne podležu zahtevima za važenjem inherentnim komunikativnom delanju (jer u sebi stapaju sva tri zahteva), onemogućava prenošenje društvene legitimizacije

na racionalne osnove izgradnje konsenzusa. Proces pojezičavanja sakralnog omogućava progresivno smanjenje diferencijala racionalnosti, te u tom smislu dovodi do sve većeg povlačenja sfere neupitnog, argumentovanju nedostupnog domena normativne legitimizacije, da bi naposljetku komunikativna racionalnost prožela celokupnu sferu simboličke reprodukcije društva, i podvrgla je sopstvenim kriterijumima, u okviru *moderne forme razumevanja*.

Nasuprot ovoj dimenziji dinamike racionalizovanog društva stoji potreba za koordinacijom sve gušćih mreža delanja u diferenciranom društvu, koordinacijom koja ne podleže logici sporazumevanja, već predstavlja funkcionalno prožimanje posledica delanja mnoštva pojedinaca. Radi se o *sistemsnoj* integraciji društvenog delanja, koja predstavlja komplement *socijalnoj* integraciji na temeljima komunikativnog uma, što nas dovodi do centralnih Habermasovih koncepcija *sistema* i *sveta života* (Habermas 1987: 117). Za razumevanje ovih koncepcija treba imati u vidu da Habermas društvenu stvarnost nastoji da istovremeno sagleda iz dve perspektive. Prva se usredsređuje na proces socijalnog integrisanja modernih društava putem komunikativnog delanja — može se reći da nam se društveni totalitet otkriva kao svet života kada celokupan proces društvene reprodukcije posmatramo kao neposredni učesnici, na mikroplanu svakodnevne komunikacije. Dakle, iz perspektive aktera čitava društvena dinamika otkriva se kao konsenzualna reprodukcija društva kroz medijum komunikativnog delanja. U svakoj pojedinačnoj komunikativnoj situaciji, u kojoj sagovornici razmenjuju iskaze upućujući jedan drugome zahteve za važenjem, možemo videti „jedinicu” celokupne društvene reprodukcije (ibid.: 120–121). Habermas se, u konkretizaciji pojma sveta života, oslanja na Huserlov istoimeni fenomenološki koncept koji upućuje na određenu *zalihu kulturnih samorazumljivosti*, na temelju koje sagovornici grade zajedničku definiciju situacije u kontekstu različitih tema jezičke interakcije, i koja ocrtava njihov svojevrsni „horizont” inteligibilnosti u datom trenutku — horizont koji se, međutim, može postepeno proširivati (načelno je otvoren).

Habermas naglašava da se analiza procesa društvene racionalizacije ne može ograničiti na perspektivu učesnika, pod čime podrazumeva analizu komunikativne racionalizacije sveta života, već mora obuhvatiti i stanovište posmatrača, sa kojeg se modernizacija doima prevashodno kao povećanje upravljačkih kapaciteta društva kao kompleksnog *sistema* u interakciji sa okolinom. Sistemska integracija društva počiva na funkcionalnom koordiniranju posledica ciljnosmerenog delanja pojedinaca, i kao takva izmiče percepciji aktera u komunikativnoj situaciji. Iz perspektive posmatrača koji ne učestvuje u simboličkoj reprodukciji društva, celokupna društvena dinamika poprima karakteristike sistemske stabilizacije, to jest funkcionalno-racionalnog delovanja, čime iz vidokruga nestaje aspekt intersubjektivnosti društvenosti i njemu inherentne komunikativne racionalnosti. Najvažniji zadatak teorije komunikativnog delanja jeste upravo da sintetizuje perspektive učesnika i posmatrača kroz *dvostepeni* model društva (ili, tačnije, društvene modernizacije) primenjen na analizu procesa racionalizacije — istovremene komunikativne racionalizacije sveta života i razvoja sve složenijih mehanizama sistemske integracije. U normativnom smislu društvene kritike, racionalizacija sveta života na temelju komunikativno-racionalnog konsenzualnog redefinisanja normativnog poretka predstavlja za Habermasa suštinski aspekt društvene *emancipacije*,¹²⁶ dok napredovanje sistemske integracije ima ambivalentan karakter (Ivković 2010).

126 Habermas ovaj proces u prvom tomu *Teorije komunikativnog delanja* objašnjava i pomoću pojmovnog para pripisivanje/postignuće, tumačeći modernizaciju kao proces u kojem „normativno pripisan konsenzus” baziran na neupitnom autoritetu biva sve više zamenjen „komunikativno postignutim razumevanjem” (Habermas 1984: 70). U svojoj značajnoj kritici Habermasa u tekstu „Šta je kritičko u kritičkoj teoriji?”, Nensi Frejzer ističe heurističku plodnost ove analitičke prizme za razumevanje savremenih odnosa moći unutar društvenih sfera poput nuklearne porodice, koje Habermas tumači kao elemente već racionalizovanog sveta života (vidi Fraser 1985).

Dakle, na epistemološkoj ravni, u kritici društveno-teorijskog redukcionizma subjektocentričnih perspektiva, Habermas pojmove sistema i sveta života tretira kao sveobuhvatne analitičke perspektive. Na ravni društveno-teorijske analize modernizacije, pak, pojmovi sistema i sveta života poprimaju značenje dvaju domena savremenih društava koje karakteriše različiti principi integracije: socijalne, koja se ostvaruje na temelju komunikativne racionalnosti i sistemske, koja počiva na funkcionalnoj racionalnosti. Pojam sistema u kontekstu analize modernizacije možemo najsažetije definisati kao segment društvene stvarnosti u kojem je ostvarivanje društvene integracije preneseno sa medijuma jezika na nejezičke medije. Sistemski domeni koje Habermas tretira u komunikativno-teorijskoj analizi modernizacije jesu savremeni ekonomski i političko-administrativni sistemi, od kojih prvi počiva na mediju novca, a drugi na birokratskoj moći (delegaciji autoriteta).

Rastuća potreba za efikasnom koordinacijom delanja u sve složenijim društvima uslovljava proces povratnog delovanja sistema na racionalizovani svet života, tako da s vremenom sve veći deo interakcije biva koordiniran sistemskim medijima. Ovaj proces, koji podrazumeva ekspanziju sistemske integracije putem medija na račun racionalizovanog sveta života, i koji je posredovan medijima novca i moći, Habermas naziva *medijacijom* sveta života, i ne zauzima prema dotičnom fenomenu apriori negativan stav. Habermasova kritika prve generacije Frankfurtske škole temelji se upravo na shvatanju o nužnosti proširenja domena funkcionalne racionalnosti u modernim društvima, koja ipak ne može, prema teoriji komunikativnog delanja, potisnuti drugi aspekt modernizacije — napredovanje komunikativne racionalnosti u domenu simboličke reprodukcije. Upravo u ovoj istovremenosti napredovanja obe forme racionalnosti u društvenoj reprodukciji, sastoji se tzv. „paradoks racionalizacije”.

Postoji, međutim, granica mogućnosti neproblematičnog širenja medija novca i birokratske moći na račun jezičkog

posredovanja interakcije, posle koje medijalizacija prelazi u *kolonizaciju* sveta života od strane sistema. Tek kada mediji počnu da potiskuju jezik u koordinaciji onih oblasti društvenog delanja, koje se usled svoje ukorenjenosti u komunikativnoj racionalnosti ne mogu pretvoriti u domene sistemske integracije, možemo, smatra Habermas, govoriti o kolonizaciji. Svet života, kako on naglašava, predstavlja „ukupnost oblasti delanja koje se ne podaju opisivanju kao subsistemi upravljani medijima” (Habermas 1996: 135). Kolonizacija nastupa u trenutku kada se kriza u domenu materijalne reprodukcije može izbeći samo po cenu narušavanja poretka simboličke reprodukcije, to jest, kada se određena kriza materijalne reprodukcije transponuje na nivo komunikativne interakcije u svetu života kao subjektivna kriza identiteta aktera. Da bi precizirao u kom trenutku širenje sistemske integracije počinje da narušava strukture socijalne, Habermas koncipira modernu društvenu dinamiku kao višedimenzionalnu interakciju sistema i sveta života koju predstavlja jednom četvoročlanom shemom.

Svet života u modernom društvu Habermas deli na dimenzije *javne i privatne sfere* — prva predstavlja savremenu nuklearnu porodicu a druga domen demokratske javnosti. Domeni porodice i javne sfere reprodukuju se simbolički kroz komunikativno delanje, a stoje naspram osamostaljenih sistemskih domena tržišne ekonomije i birokratske države, to jest administrativnog poretka. Habermasova shema konceptualizuje odnose između, sa jedne strane, privatnog domena sveta života i ekonomskog sistema, i, sa druge, javnosti i administrativnog aparata. Prvi odnos karakterišu dve dimenzije razmene: radne snage za novčani prihod i potražnje za materijalna dobra i usluge. Pojedinci u privatnoj sferi, u odnosu na vrstu razmene, preuzimaju na sebe različite uloge: u prvom, slučaju razmene rada za prihod, oni prema ekonomskom sistemu nastupaju kao zaposleni, a u potonjem kao potrošači. Što se tiče odnosa javne sfere i administrativnog sistema, osnovne dimenzije interakcije predstavljaju, sa jedne strane,

razmena poreza za organizaciona postignuća države, a sa druge razmena političkih odluka (sistema) za prihvatanje legitimnosti državnog aparata. U prvom slučaju pojedinci preuzimaju na sebe ulogu klijenta socijalne države, a u drugom, ulogu građanina — učesnika u demokratskom upravljanju društvom (Habermas 1987: 319).

Prva, ekonomska dimenzija interakcije sveta života i sistema, podleže logici *monetarizacije* rada — rad biva apstrahovan kroz novčanu kvantifikaciju, i redefinisani u kategorijama organizacione racionalnosti. Usled toga pojedinac u savremenom društvu počinje da oseća da potencijal slobode, kao kreativnog samoostvarenja kroz rad, ostaje nerealizovan. Ovakvo osećanje moguće je stoga što je pojedinac socijalizovan u privatnoj sferi sveta života — modernoj porodici — u kojoj usvaja shvatanje o radu kao delatnosti kroz koju se gradi lični identitet. Važno je u ovom kontekstu razumeti da je nerealizovani potencijal slobode, za Habermasa, upravo prvobitno *stvoren kroz racionalizaciju sveta života* (Ivković 2010: 13). Monetarizacija, dakle, predstavlja formu medijatzacije sveta života koja može prerasti u jedan oblik sistemske *kolonizacije* u trenutku kada rad pojedinca biva podvrgnut organizacionim principima savremene ekonomije u toj meri da potiskuje estetičko-praktičku racionalnost iz osnova njezove delatne motivacije. Drugu dimenziju kolonizacije predstavlja *birokratizacija*, koja se javlja u trenutku kada proces birokratske medijatzacije — prodiranje birokratskog organizacionog principa u domen demokratskog javnog mnjenja — počinje da potiskuje moralno-političku racionalnost kao temelj delanja politički svesnog građanina, i time onemogućava komunikativno-delatnu simboličku reprodukciju javnog mnjenja, stvarajući atomizovane pojedince pasivne političke svesti.

Postoji i treći aspekt kolonizacije koji podrazumeva drugačiju formu prodiranja sistemske racionalnosti u svet života — razvoj ekspertskih kultura sa sistemskim odlikama unutar samog sveta života, što dovodi do njegovog *kulturnog*

osiromašenja (Habermas 1987: 327). U pitanju su ekspertske kulture koje nastaju unutar triju dimenzija sveta života utemeljenih na jezičkim zahtevima za važenjem — naučni diskurs u kognitivnoj dimenziji istraživanja fizičkog sveta, naučno izučavanje prava u normativnoj dimenziji socijalne integracije, i profesionalna produkcija i kritika umetničkih dela u ekspresivnoj dimenziji kulturnog stvaralaštva. Moglo bi se reći da u ovom modelu ekspanzija objektivirajućeg naučnog diskursa predstavlja za Habermasa oblik otuđenja u hegelovsko-marksovskom smislu: „[...] u meri u kojoj objektivirajući opisi društva ulaze u svet života, mi sami sebi, kao komunikativno delatni subjekti, postajemo strani” (Habermas 2002: 196).

Habermasova društvena kritika naglašava da sistemaska kolonizacija sveta života nije nasumična, nenameravana posledica društvene racionalizacije, već igra značajnu ulogu u održanju statusa quo, pogotovo u savremenim nominalno demokratskim društvima. Racionalizacija sveta života, kako smo videli, omogućila je razvoj moderne forme razumevanja u kojoj se potpuno niveliše diferencijal racionalnosti, što isходи ne samo u marginalizovanju religije, već naposljetku bivaju potkopani i temelji *sekularizovanih ideologija* kao poslednje rezidue sakralnog domena. U tom smislu racionalizacija sveta života umanjuje moć ideologija kao sredstava za ograničavanje komunikacije u sferi svakodnevne interakcije, i stoga omogućava da se funkcionalno-racionalni imperativi sistemske integracije pojave kao manifestno suprotstavljeni svetu života, bez mogućnosti skrivanja ove napetosti iza bilo kakvog diferencijala racionalnosti. Sistemaska kolonizacija sveta života dakle ima, prema Habermasu, zadatak da *neutralizuje kritički potencijal* razvijen u racionalizovanom svetu života bez pomoći ideološkog iskrivljavanja komunikacije, kroz birokratsku fragmentaciju aktera u demokratskoj javnoj sferi, njihovo podvrgavanje organizacionim imperativima efikasnosti unutar tržišne privrede, i tehnokratsko razvlašćivanje aktera kao kompetentnih govornika u sferama nauke, moralno-pravnog

rasuđivanja i kulturne produkcije.¹²⁷ Habermasova teorija meta je brojnih kritika sa pozicija različitih perspektiva koje se samopimaju kao „progresivne”, čiji je zajednički imenitelj da teoriji komunikativnog delanja zameraju nedovoljnu društvenu kritičnost i radikalnost u pogledu dijagnoze dominacije. Različite struje neomarksizma, poststrukturalizma, i savremenih nastavljača izvorne kritičke teorije Habermasa neretko tretiraju kao apologetu današnjeg statusa kvo, „otupljivača kritičke oštrice” Frankfurtske škole, „mlakog reformistu” ili čak „dvorskog filozofa” Evropske unije, čija perspektiva ne poseduje senzibilitet za mnoštvo (i strukturalnu „dubinu”) formi dominacije u današnjem kapitalizmu (vidi npr. Cook 2004; Foster 2007; Morris 2001; Zuidervaart 2007). Kritičari se pri tome uglavnom fokusiraju na tri momenta: problematičnost Habermasove kritike filozofije svesti i „anti-prosvetiteljskih” perspektiva, mlakost i neadekvatnost Habermasove društvene kritike otelovljene u pojmu systemske kolonizacije sveta života, kao i njegovo šire, „naivno” shvatanje društvene modernizacije kao komunikativne racionalizacije koja optimistično pretpostavlja da je emancipacija u značajnoj meri već ostvarena. Ipak, ako je Habermas donekle nepravedan prema svojim prethodnicima iz Frankfurtske škole, isto su to i njegovi kritičari, koji ova tri momenta kritike stapaju u holističko odbacivanje njegove perspektive.¹²⁸ Već smo naglasili da je Habermasova kritika drugih

127 Habermasovska teoretičarka Mev Kuk (*Maeve Cooke*) elaborira ovaj argument ukazujući da kroz fragmentaciju aktera kolonizacija onemogućava koordiniranje političkog delanja koje je neophodno za stvaranje „institucija slobode” koje bi mogle da se odupru logici monetarizacije i birokratizacije (Cooke 1994).

128 Postoje ipak određeni pokazatelji da nakon *Teorije komunikativnog delanja* Habermas nastoji da ublaži svoju kritičku oštricu spram savremenosti i prihvati „realno kao racionalno” u smislu apologije statusa kvo, sve u ime prihvatanja nužnosti „systemske kompleksnosti” savremenog društva koje onemogućava čisto komunikativno-umnu političku organizaciju. *Fakticitet i važenje*, delo koje odiše znatno većim stupnjem političkog realizma od *Teorije komunikativnog delanja* primer je ove tendencije. Debora Kuk, koja spada među lucidnije kritičare Habermasa iz pomenutog radikalnog tabora, primećuje da prema

teorijskih stanovišta donekle problematična, te su i njegovi kritičari koji ovaj momenat ističu, neretko u pravu. Ali Habermasovo meta-teorijsko samopozicioniranje moguće je razlučiti od njegovog praktikovanja jezičko-pragmatički utemeljene društvene kritike koja, prema našem shvatanju, ima znatnu heurističku vrednost i kojoj ne manjka „radikalnosti”. Pre svega, element Habermasove kritike koji ističe intersubjektivnost ljudskog uma kroz pojam komunikativnog delanja implicira da društveni akteri imaju značajan „delatni kapacitet” (agency), bez obzira koliko su duboki i snažni mehanizmi društvene dominacije koji ih oblikuju. U tom smislu, koncepcija komunikativnog uma nije apriori nespojiva sa stanovištima koja celu društvenu stvarnost vide kao prožetu dominacijom, poput kritičke teorije prve generacije ili fukoovskih perspektiva. Ona, na primer, može ukazati na određeni delatni potencijal aktera u trenucima kriza institucionalnog poretka, kada dubinski mehanizmi dominacije ne funkcionišu besprekorno, preciznije na mogućnost aktera da kolektivno artikulišu određeno razumevanje tih mehanizama (čak i ako su i sami njihovi „produkti” i ako takva artikulacija nije nimalo laka) i angažuju se za društvenu promenu. U tom smislu, važno je još jednom istaći da sam Habermas fenomene kao što su monetarizacija, birokratizacija i kulturno osiromašenje sveta života ne tretira kao „celinu” dominacije u savremenim institucionalnim porecima, već kao procese koji otežavaju formulisanje društvene kritike i time doprinose održanju bazičnijih oblika dominacije, kao što je eksploatacija. Habermas na primer naglašava u analizi sistemske kolonizacije sveta života da su kapitalizam i demokratija suštinski suprotstavljeni, pošto počivaju na principima različitih formi integracije (Habermas samom Habermasovom shvatanju ideologije, *Fakticitet i važenje* „[...] preuzima ideološku funkciju u pogledu postojećih liberalnih demokratija pošto Habermas ovde 'fuzioniše' ili stapa normativnu i objektivnu sferu validnosti, na taj način imunizujući liberalne demokratije od prigovora koji su, da upotrebimo njegov izraz, već dostupni unutar svačijeg kognitivnog horizonta” (Cook 2004: 127). Kuk međutim zaključuje da je moguće „čitati Habermasa protiv njega samog” pomoću kritičkih resursa koje ranije razvija, i sa time se slažemo.

1987: 345). Konceptija systemske kolonizacije, kako smo istakli, već 1980-ih ukazuje na određenu logiku društvene dominacije kao neideološkog, „formalnog” neutralizovanja akter-ske kritike i angažmana koja će svoj pun potencijal realizovati tek danas, u uslovima uznapredovale neoliberalne revolucije.¹²⁹ Primeri bi mogli biti „Research Excellence Framework”, sistem sofisticirane tržišno-birokratske dominacije u sferi visokog obrazovanja i nauke u Britaniji, i globalno širenje izrazito disciplinujuće tzv. „projektne” logike (vidi npr. Boltanski, Chiapello 2007) ne samo na institucionalizovanu akademsku i kulturnu produkciju, već i na njihove vaninstitucionalne oblike. Naposljetku, teza o „osiromašenju sveta života” kroz razvoj ekspertskih kultura takođe anticipira savremene borbe, na tragu participativne i deliberativne demokratije, da se široki slojevi aktera uključe u procese odlučivanja o suštinskim problemima poput društvenih nejednakosti i klimatskih promena, naspram sve jačih, ne samo tehnokratskih, već i „tehnofeudalističkih” tendencija današnjice. Habermasovo delo nesumnjivo prožima određeni impuls „de-radikalizacije kritičke teorije” kako bi joj se vratilo poverenje u modernost i mogućnost emancipacije, i taj impuls neretko prerasta u određenju, nasuprot radikalnijim levim pozicijama, donekle kontrašku pomirljivost spram današnjih liberalno-demokratskih institucionalnih poredaka. Ali njegova društvena kritika, utemeljena na koncepcijama komunikativnog uma i dvostepenog modela društva, ima takođe nesumnjivu radikalno-demokratsku orijentaciju i dijagnostički senzibilitet za suptilne oblike dominacije.

129 Habermasovo tretiranje kolonizacije kao suptilne forme dominacije u liberalno-demokratskom kapitalizmu donekle anticipira argument o „kompleksnoj dominaciji” u delu francuskog sociologa Lika Boltanskog, dominaciji koja ne podrazumeva direktnu represiju ili ideološku homogenizaciju, već mnoštvo mehanizama fragmentacije aktera i ustoličenje eksperata kao „nadpolitičkih” tumača stvarnosti i kormilara društvenih promena (vidi Boltanski 2011).

Bibliografija

- Apel, Karl-Otto (1980), „The *A Priori* of the Communication Community and the Foundations of Ethics”, u Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, prev. G. Adey i D. Frisby, London: Routledge & Kegan Paul, str. 225–300.
- Boltanski, Luc (2011), *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Cambridge: Polity Press.
- Boltanski, Luc, Eve Chiapello (2007), *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso.
- Cook, Deborah (2004), *Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society*, London: Routledge.
- Cooke, Maeve (1994), *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Dijem, Pjer (2003), *Cilj i struktura fizičke teorije*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Foster, Roger (2007), *Adorno: the Recovery of Experience*, Albany: State University of New York Press.
- Fraser, Nancy (1985), „What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, *New German Critique* 35, *Special Issue on Jürgen Habermas*: 97–131.
- Frege, Gottlob (1995), *Osnove aritmetike i drugi spisi*, Zagreb: Kruzak.
- Habermas, Jürgen (1984), *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*, prev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action, Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, prev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, prev. Igor Bošnjak, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (1996), „Smisao poslednjeg utemeljenja u moralnoj teoriji (odgovor Apelu)”, *Srpska politička misao* 1 (4): 118.

- Habermas, Jürgen (2002), *Postmetafizičko mišljenje*, prev. Aleksandra Kostić, Beograd: Beogradski krug.
- Hintika, Jako (1970), „Cogito ergo sum: Zaključak ili performativ?“, u Willis Doney (prir.), *Descartes: A Collection of Critical Essays*, prev. Mario Kalik, United Kingdom: Macmillan: 108–139, <https://mom.rs/wp-content/uploads/2015/10/UFKM-6-Hintika-Jako-Cogito-ergo-sum-zakljucak-ili-performativ.pdf> (pristupljeno 7. 3. 2023).
- Ivković, Marjan (2010), „Habermasova koncepcija systemske kolonizacije sveta života“, *Sociologija* 52 (1): 1–22.
- Karnap, Rudolf (2004), „Empirizam, semantika i ontologija“, u Aleksandar Kron (prir.), *Realizam, naturalizam, empirizam*, Beograd: Institut za filozofiju, str. 207–220.
- Korać, Veljko, Branko Pavlović (1998), *Istorija filozofije*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Kvajn, Vilard van Orman (2007), *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lipij, Ana (2021), „Epistemološke pozicije svesti u problemu odnosa duha i tela“, *Summa Studiorum Philosophiae I— Nasleđe idealizma*, Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet: 73–85.
- Morris, Martin (2001), *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas and the Problem of Communicative Freedom*, Albany: State University of New York Press.
- Mur, Džordž Edvard (1963), *Principi etike*, Beograd: Nolit.
- Ostin, Džon L. (1994), *Kako delovati rečima*, Novi Sad: Matica srpska.
- Ostojić, Miroslav (2017), „Istorija analitičke filozofije“ (transkripti predavanja *Istorija filozofije IVa*, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), <https://mom.rs/filozofija-cetvrtogodina-istorija-filozofije-iva-savremena-analiticka-filozofija/> (pristupljeno 31. 1. 2023).
- Patnam, Hilari (1992), „Značenje i referencija“, u Aleksandar Pavković i Živan Lazović (prir.), *Ogledi o jeziku i značenju*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, str. 83–90.

- Peirce, Charles Sanders (1905), „What Pragmatism Is”, *The Monist* 15(2): 161–181,
<https://arisbe.sitehost.iu.edu/menu/library/bycsp/whatis/whatpragis.htm> (pristupljeno 12. 12. 2022).
- Pers, Čarls Sanders (1993), *Izabrani spisi*, Beograd: BIGZ.
- Quine, Willard Van Orman (2013), *Word and Object*, Cambridge/London: The MIT Press.
- Rajl, Gilbert (1992), „Teorija značenja”, u Aleksandar Pavković i Živan Lazović (prir.), *Ogledi o jeziku i značenju*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, str. 19–33.
- Rasel, Bertrand (2007), *Filozofija logičkog atomizma*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Ryle, Gilbert (1963), *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.
- Vitgenštajn, Ludvig (1980), *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.
- Vitgenštajn, Ludvig (1988), *O izvesnosti*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Zuidervaart, Lambert (2007), *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press.

