

**Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
Facultatea de Relații Internaționale și Studii de Securitate**

Școala doctorală „Relații internaționale și studii de securitate”

Teoria critică a Școlii de la Frankfurt

- rezumatul tezei de doctorat -

Conducător

Prof. Dr. Liviu Zăpârțan

**Doctorand
Dragomirescu Dan-Bogdan**

2013

Cuvinte cheie: materialism dialectic, negativitate, Iluminism, emancipare, raționalitate instrumentală.

Lucrarea de față tratează, precum indică titlul, despre teoria critică dezvoltată de către Școala de la Frankfurt. De vreme ce scopul lucrării este de a urmări dezvoltarea conceptuală a teoriei, accentul nu se va situa prea mult asupra aspectelor istorice care au afectat această Școală, chiar dacă aceste aspecte nu pot fi ignorate în totalitate – trebuie avut în vedere că ascensiunea național-socialismului din Germania a avut consecințe aspre pentru acești gânditori care proveneau, în marea lor majoritate, din familii evreiești. Nivelul personal la care ei au fost afectați a devenit, la rândul său, integrat în dezvoltarea teoriei. Mai mult, perioada de exil pe care acești gânditori au înfruntat-o începând din prima parte a anilor '30 până în perioada postbelică marchează o schimbare de direcție în cadrul teoriei critice de vreme ce acești gânditori au avut „ocazia” să fie martorii direcți ai celei mai avansate societăți industriale care, la rândul ei, reprezenta o țintă majoră pentru teoria critică. Până la acest moment, însă, se pune problema originii teoriei critice. Când Max Horkheimer a devenit directorul *Institutului pentru Cercetare Socială*, el se confrunta cu moștenirea lăsată de fostul director, Carl Grünberg – aceea a unui marxism excesiv de ortodox. Această ortodoxie nu reflecta însă ortodoxia metodei pe care o sugera Lukács în *Istorie și conștiință de clasă*; în schimb, era o abordare apologetică a materialismului istoric, una care căuta să îl apere de orice fel de critică și care privea marxismul sovietic drept realizarea istorică a acestor învățăminte. Însă, istoric, acesta nu putea fi cazul – marxismul sovietic era o lectură ideologică a lui Marx, în spatele căreia se ascundea partidul și care implementa aceeași raționalitate instrumentală specifică societății capitaliste. Aceste puncte vor fi detaliate ulterior de către Marcuse în *Soviet Marxism*; însă în acest punct timpuriu, proiectul teoriei critice nu este încă articulat – până la articolul programatic *Traditionelle und kritische Theorie* prezentat în 1937 mai este încă puțină distanță. Însă Horkheimer este deja conștient că o critică adecvată a societății reclamă o apropiere critică a obiectului său de studiu, și nu una simplă mecanică. Drept consecință, moștenirea materialismului istoric, fără îndoială cea mai importantă pentru teoria critică, nu poate reprezenta nici ea obiectul unei aprehensiuni nereflectate. În momentul în care adăugăm influența majoră exercitată de către Max Weber, influență resimțită în toate stadiile dezvoltării teoriei critice, sau cea a psihanalizei freudiene (care, într-o măsură mai mică, este de asemenea regăsită de-a lungul progresului acesteia), atunci ne apropiem mai mult de înțelegerea vastei ramificații a teoriei critice.

Pentru Marx, sarcina operei sale era aceea de a indica calea înspre emanciparea omului de către relațiile de producție pe care le vedea drept fiind înjositoare pentru natura umană; pentru teoria critică, sarcina este aceea de a indica maniera prin care oamenii se pot emancipa din fața unei societăți din ce în ce mai reificate, din fața relațiilor de dominație din ce în ce mai expansive într-o lume tot mai raționalizată și administrată. În momentul în care este articulat, proiectul teoriei critice se află în fața unei societăți mai complexe decât cea pe care o confruntase Marx – drept consecință, teoria critică nu poate fi restrânsă la o lectură liniară a aparatului economic și să epuizeze astfel sensurile „ascunse” ale societății. Dimpotrivă, pentru a putea surprinde adecvat complexitățile prezente, teoria critică trebuie să se afirme drept un proiect interdisciplinar care să abordeze societatea din perspective istorice și economice dar care, în același timp, să valorifice input-uri venite dinspre psihologie, estetică sau filosofie. Potrivit adevăratei naturi a materialismului istoric, teoria nu se poate dezvolta fără o corelație adecvată cu practica – cele două trebuie să se condiționeze reciproc. Or, ce observă Horkheimer la acest nivel? O influență excesivă de natură matematică care a permeat toate câmpurile cunoașterii; de la științele naturii, unde o astfel de metodă apare natural, la științele sociale, științele ajung să transforme faptele în fetișuri ale cantității peste importanța calității, fapt care are loc deoarece se caută înglobarea unor sfere din ce în ce mai extinse. În domeniul științelor sociale, însă, o astfel de influență care este articulată din perspectiva carteziană a deducției drept unica metodă adecvată pentru investigația științifică, o colecție asiduă de fapte nu poate fi susținută. Tot ce poate face este să reflecte tocmai raționalitatea societății

industriale¹. Studiile sociale ajung să ignore complet fațeta practică a societății și să fie absorbite de ideea formării teoretice. Lumea apare drept sumă de fapte nereflectate nivelate la o identitate forțată – o perspectivă care, potrivit lui Horkheimer, reflectă *Weltanschauung-ul* burghez în timpul căruia a înflorit teoria tradițională².

Din perspectiva teoriei critice, observatorul social trebuie să conștientizeze propriul său loc în domeniul investigației sale; astfel, el va internaliza posibilitatea bias-ului științific – cercetarea devine validă doar dacă se poate supune aceluiași criterii critice care sunt aplicate obiectului de studiu inițial. Teoria critică nu poate să accepte un subiect solitar; ținta ei este societatea în ansamblul ei, drept ceea ce Benjamin ar numi constelație – ea nu se epuizează pe sine ca identitate, ci este destinată să depășească momentul înspre o nouă sferă în cadrul progresului istoric. Însă, în același timp, ea trebuie să se adreseze individului care trebuie recuperat stării de alienare în care a fost aruncat de societatea burgheză și pe care societatea industrială avansată a împins-o la un nivel complet nou. Astfel, în contrast cu concepția burgheză care a centrat economia drept destin ultim atât pentru individ cât și pentru societate și pentru care „ist die Aktivität der Gesellschaft blind und konkret, die des Individuums abstrakt und bewußt”, Horkheimer caută să afirme că societatea este totodată și „ein wenn auch bewußtloses und insofern uneigentliches, jedoch tätiges Subjekt”³. El admite că proiectul teoriei critice originează din abstract de vreme ce originile ei se regăsesc în categoriile economice stipulate de către Marx. Însă, în același timp, el implică referența de sine pe care teoria trebuie să o interiorizeze – ea este parte componentă a societății-subiect și, astfel, destinată să evolueze deodată cu aceasta. Individul este ținta recuperării din domeniul inconștient unde a fost abandonat de către societatea administrată; acum el nu mai posedă nici măcar libertatea economică a societății burgheze timpurii. În schimb, „unter den monopolkapitalistischen Verhältnissen ist es jedoch auch mit solcher relativen Selbständigkeit des Individuums zu Ende. Es hat keinen eigenen Gedanken mehr. Der Inhalt des Massenglaubens, an den niemand recht glaubt, ist ein unmittelbares Produkt der herrschenden Bürokratien in Wirtschaft und Staat, und seine Anhänger folgen insgeheim nur ihren atomisierten und daher unwahren Interesse; sie handeln als reine Funktionen des ökonomischen Mechanismus”⁴. Deci, teoria critică, după ce debutează opunându-se emergenței filosofice a teoriei tradiționale, confruntă tendințele nivelatoare inerente științelor naturale deopotrivă cu influența acestora asupra științelor sociale fără a putea, însă, să le eludeze complet input-ul. Ea situează la baza sa categorii originare din studii de economie politică în timp ce transformă societatea într-o abordare pluridisciplinară – nu este vorba doar de faptul că, precum sublinia Habermas în *Theorie des kommunikativen Handelns*⁵, sociologia ar fi, de la debutul ei, o știință marcată de crize, ci mai mult: însăși societatea se află sub aspectul unei crize continue iar o abordare mono-fațetată este, deja de mult timp, inefficientă.

O direcție fundamentală pentru prima fază a teoriei critice a fost reprezentată de critica Iluminismului; în perioada exilului lor, Adorno și Horkheimer s-au confruntat cu puterea expansivă a raționalității instrumentale. În cadrul științelor sociale, această raționalitate impune o nivelare forțată: „concepts have been reduced to summaries of the characteristics that several specimens have in common. By denoting a similarity, concepts eliminate the bother of enumerating qualities and thus serve better to organize the material of knowledge. [...] Any use of transcending auxiliary, technical summarization of factual data has been eliminated as a last trace of superstition. Concepts have become «streamlined», rationalized, labor-saving devices”⁶. Ei observă cum critica în general, dar și teoria critică în particular, sunt în pericolul de a succomba în fața acestei raționalități. Avansurile întâlnite la nivelul științelor și a tehnicii sunt traduse, la nivel social, în nivele nemaiîntâlnite ale controlului și ale dominației, iar acestea se ascund în spatele controlului

1 Cf. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 4, p. 165.

2 Cf. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 4, p. 173.

3 Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 4, p. 174, pentru ambele citate.

4 Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 4, p. 211.

5 Cf. Habermas, *Theory of Communicative Action*, volume 1, p. 4.

6 Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 21.

administrativ și economic: „the individual is entirely nullified in face of the economic powers”⁷. Individul s-a transformat într-o funcție a ansamblului sistemului care, pe măsură ce devine tot mai integrat și auto-suficient, conduce și la o integrare accentuată a iraționalului. Iluminismul a încercat să emancipeze individul din fața dominației. În schimb, el a reușit să ascundă iraționalul în sine și să mascheze barbaria pe care susținea că o depășește. Iluminismul a degenerat și a condus la o perspectivă conform căreia individul poate fi „cunoscut” doar în măsura în care poate fi determinat – ceea ce este, din punct de vedere calitativ, diferit, poate fi considerat valid doar dacă poate fi „recuperat” drept o non-amenințare – adică, calitatea să fie negată și transformată într-o cantitate non-diferențiată ontologic: „subjective reason [echivalată de Horkheimer cu cea instrumentală] conforms to anything. It lends itself as well to the uses of the adversaries as of the defenders of the traditional humanitarian values”⁸. Accentul pus asupra non-diferenței, asupra caracterului cuantificabilului, a asemănării, este responsabil pentru transformarea înseși a gândirii într-un produs reificat. Abordarea matematică nulifică lumea de vreme ce o reduce la o relație tautologică cu sine. Rațiunea instrumentală este „rigidly purpose-directed and as calamitous as the precisely calculated operations of material production, the results of which for human beings escape all calculation”⁹. Deci, o abordare instrumentală se oprește în fața non-mediului și doar repetă o mediație deja existentă și deja explicitată, apropiată sub semnul eventualelor similitudini pe care le are în comun cu alte obiecte cunoscute. În schimb, Adorno și Horkheimer consideră cunoașterea drept o determinare negativă a ceea ce este supus simțurilor. Totuși, sub primatul raționalității instrumentale, o astfel de abordare cade în desuetudine; puterea critică și reflecția de sine sunt depășite – nu mai persistă niciun exterior de unde să se poată articula vreun gând autonom. Rațiunea nu mai este o facultate nobilă, iar singurul ei criteriu valabil pentru determinarea succesului este capacitatea de dispunere atât față de lucruri, cât și față de oameni. Ideile și limbajul suferă aceeași degenerare – ele sunt integrate în aparatul producției și, dincolo de acest nivel, servesc doar drept mijloace pentru exercițiul dominației. Pe moment, cel puțin până la sosirea pe scenă a lui Habermas, par a nu mai exista mijloace de recuperare; tradiția devine invalidă deoarece societatea industrială avansată „seems to have preserved but one function from those older times: it indicates that the consensus behind the principle that it seeks to reaffirm is economically or politically powerful”¹⁰. Rațiunea, care s-a detașat tot mai mult de extensia ei obiectivă, s-a transformat într-un simplu artificiu al înregistrării faptelor și a stărilor lucrurilor. Drept consecință, chiar proiectul teoriei critice este amenințat de vreme ce îi este atacat fondul critic disponibil – și s-a menționat deja că activitatea ei trebuia să se desfășoare în chiar mediul consumat acum de instrumentalitate.

În operele sale târzii, Adorno va căuta să recupereze puterea dialecticii sub semnul negativului; pe de o parte, el respinge construcția logică a dialecticii hegeliene care forțează identitatea între subiect și obiect și, pe de altă parte, respinge cu egală forță separația radicală dintre individ și societate, separație prevalentă în dialectica existențială a lui Kierkegaard. În schimb, fațeta negativă a dialecticii se ocupă cu reconcilierea dintre subiect și obiect, dinte particular și universal, o reconciliere care, spre deosebire de traiectul hegelian, caută să elibereze non-identical¹¹. Când similitudinile sunt impuse forțat, obiectul ajunge să fie fracturat și, astfel, pierdut – fapt care se întâmplă pentru Hegel deoarece acesta îi ignoră caracterul eterogen pentru a-l conforma perspectivei observatorului – altfel spus, identitatea este postulată conceptual chiar dinainte ca obiectul să fi fost, de fapt, întâlnit. Contra acestei mișcări interne sistemului hegelian, dialectica trebuie să fie recuperată dincolo de aspectul unei simple metode inerente gândirii și, astfel, să fie eliberată de sub dominația „atotputernică” a conceptului. În forma sa negativă, dialectica apare dinspre obiect în calitate de opoziție față de gândirea identității. Ea este astfel marcată de o extensie

7 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Preface, p. xvii.

8 Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 21.

9 Horkheimer și Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Preface, p. 23.

10 Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 33.

11 Cf. Adorno, *Dialectique négative*, p. 14.

critică, trebuie să revină asupra ei însăși pentru a se asigura că opoziția dintre subiect și obiect nu este suprimată. Identitatea se află mereu sub semnul suspiciunii, ea este mereu adresată drept un fals: „l'identité pure est ce qui est posé par le sujet et dans cette mesure apporté de l'extérieur. [...] Le sujet doit donner au non-identique réparation de la violence qu'il lui a faite”¹². Dacă relația dintre subiect și obiect este expropriată puterii gândirii, atunci trebuie să fie reinvestită la un alt nivel. Adorno anunță un primat al obiectului care însă nu este în niciun caz unul idealizat; în schimb, acesta trebuie apropiat sub aspectul apariției sale. Și, în plus, acest contact este unul care nu poate fi abstras spațiului social: „c'est objectivement et non pas seulement à travers le sujet connaissant, que le tout qui est exprimé par la théorie est contenu dans ce particulier qu'il faut analyser. La médiation des deux est elle-même une médiation du contenu, elle est produite par la totalité sociale”¹³. În același timp, obiectul este pre-articulat prin propria sa particularitate; totuși, acest fapt nu este implicat ca aparținând esenței obiectului – obiectul nu există pentru a fi cunoscut. De vreme ce particularitățile obiectului predează subiectul și gândirea acestuia, acestea sunt destinate să rămână separate. Ele vor fi, totuși, supuse unui proces de mediere care însă nu elimină eterogenul și care menține primatul obiectului peste subiect: „Vorrang des Objekts heißt vielmehr, daß Subjekt in einem qualitativ anderem, radikaleren Sinn seinerseits Objekt sei als Objekt, weil es nun einmal anders nicht denn durch Bewußtsein gewußt wird, auch Subjekt ist. [...] Von Objektivität kann Subjekt potentiell, wengleich nicht aktuell weggedacht werden; nicht ebenso Subjektivität von Objekt. [...] Vermittelt ist auch Objekt, nur nicht dem eigenen Begriff nach so durchaus auf Subjekt verwiesen wie Subjekt auf Objektivität”¹⁴.

Pentru dialectica logică, totalitatea este destinată să se dizolve în fondul omogen; însă în momentul în care totalitatea este regândită la nivelul istoric, ea va accepta transformarea atât a subiectului cât și a obiectului de vreme ce acestea vor reflecta transformarea istorico-socială a sensului. Această articulare este de acum una negativă și, pentru a nu cădea înapoi în primatul subiectului, acesta va fi perceput drept un particular care își datorează existența unui universal care este, la rândul său, mediat social: „das besondere Individuum verdankt dem Allgemeinen die Möglichkeit seiner Existenz; dafür zeugt Denken, seinerseits ein allgemeines, insofern gesellschaftliches Verhältnis. Nur wird im Idealismus die eine Seite hypostasiert, die anders als im Verhältnis zur anderen gar nicht begriffen werden kann”¹⁵. Gândirea nu mai poate fi privită drept determinantul absolut iar adevărul absolut este o iluzie pe care Adorno o elimină în favoarea unei condiții cu adevărat subiective – suferința – care „obéit au désir d'expression du sujet. Le besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité. Car la souffrance est une objectivité qui pèse sur le sujet; ce qu'il éprouve comme ce qui lui est le plus subjectif, son expression, est médiatisée objectivement”¹⁶. Tendințele nivelatoare ale gândirii identitare o transformă pe aceasta într-o pradă perfectă pentru ideologie; pentru o astfel de direcție, doar o critică transcendentă ar mai fi disponibilă – o opțiune ridicolă pentru Adorno. În schimb, pentru subiectul istorico-social, suferința este articulată peste momentul actual – și astfel se observă că emanciparea este încă carentă. Corporalul nu mai este o consecință a conștiinței, ci este responsabil să amintească de propria nefericire. Și, de vreme ce eliminarea suferinței depășește posibilitățile simplului individ, ea va invita negativitatea în spațiul social și își va impune propria mișcare peste cea a progresului – singura direcție „rațională” a societății va fi aceea unde suferința nu va mai reprezenta o realitate. Suferința este o invitație continuă la critică, o invocare continuă a emancipării, de vreme ce ea este privită „comme le négatif polémique de la souffrance engendrée par la contrainte sociale et la non-liberté comme l'image de cette souffrance”¹⁷. Astfel, istoria respinge proiectul unei finalități

12 Adorno, *Dialectique négative*, p. 119.

13 Adorno, *Dialectique négative*, p. 44.

14 Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 10 zweite Hälfte, p. 746-747.

15 Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 10 zweite Hälfte, p. 746.

16 Adorno, *Dialectique négative*, p. 22.

17 Adorno, *Dialectique négative*, p. 176. Suferința indică astfel faptul că trebuie insistat asupra ceea ce este, deocamdată, nerealizat: „die ungeminderte Dauer von Leiden, Angst und Drohung nötigt den Gedanken, der sich

teleologice impuse, o finalitate care ar reflecta universalul; în schimb, scopul este căutat în moment, într-o istorie discontinuă de vreme ce suferința înfruntă constelația istorică și refuză, pe moment, să dispară. Chiar motorul istoriei accentuează astfel individul într-o mișcare opusă tendințelor totalitare pe care Adorno le consideră imanente gândirii identitare: „le génocide est l'intégration absolue qui se prépare partout où les hommes sont nivelés, dressés comme on le dit à l'armée jusqu'à ce que, entorses au concept de leur complète inanité, on les extermine littéralement. Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme morte”¹⁸. Stilul gândirii identitare este regăsit și la nivelul psihanalitic în cadrul școlii neo-freudiene – aici se regăsește aceeași imagine înghețată a individului pe care Adorno o criticase vis-à-vis de Hegel sau față de existențialism; potrivit acestuia, stipulările revisioniste ale personalității individuale elimină conexiunile dintre istorie și individ, precum și determinarea duală dintre acesta și societate. Revizionismul pierde orice contact cu baza clinică a psihanalizei, atât de importantă la originea acesteia, și, drept consecință, cade în speculație și „statt die Sublimierung zu analysieren, sublimieren die Revisionisten die Analyse selber”¹⁹. Într-o mișcare dublă, Adorno vede terapia ajunsă la „modă” drept adâncind dependența față de societate de vreme ce nu caută să vindece pacientul, ci doar să îl dizolve în identitatea masei. Dacă psihanaliza acceptă rolul de a vindeca pacientul, atunci ea trebuie să accepte că, în primul rând, ea depinde de inerția socială și că, în al doilea rând, dialectica trebuie să fie apropiată drept metodă de interogare a subiectului în cadrul obiectivității stratului social și nu un simplu „în-sine” care să urmeze o cale prestabilită.

Impactul materialismului istoric este adâncit în abordarea lui Herbert Marcuse; în *Philosophie und krisische Theorie*, articol publicat în același an cu *Traditionelle und kritische Theorie* al lui Horkheimer, Marcuse anunță că filosofia a renunțat de multă vreme la pretextele de a stabili o teorie unificatoare a cunoașterii. În schimb, ea este nevoită să răspundă condițiilor materiale ale vieții așa cum acestea sunt articulate în cadrul studiului structurilor economice ale societății. Nu doar mizeria cotidiană trebuie adresată, dar mai ales situația oamenilor prinși în cadrul structurilor iraționale ale dominației, structuri care tind să administreze viața în ansamblul ei. Mai mult, Marcuse adoptă conceptul marxist al muncii dictate nu de statutul întruchipat în relațiile dintre mijloacele și forțele de producție, ci de nevoile actuale ale oamenilor. Astfel, teoria critică trebuie să debuteze de la sistemul economic. Între timp, filosofia nu mai este centrată pe facultatea rațiunii în forma ei clasică, ea nu mai ridică pretexte de dezvăluire a întregului. În schimb, ea se va centra asupra unei instanțe particulare a rațiunii care ar trebui să reflecte „the rational organization of mankind” – când transformările vizate de teoria critică au devenit realitate, filosofia își va pierde obiectul, devenind superfluă²⁰. Însă care este statutul societății contemporane? Marcuse observă că proletariatul nu mai este un agent viabil în calitate de negativitate istorică de vreme ce interesele acestuia au fost anesteziate de beneficiile parțiale pe care le întâlnește în societatea industrială avansată: „on the ground of the growing productivity of the economic-technical apparatus, that is to say, on the ground of increasing comforts under total administration, large sections of the laboring classes in the most advanced areas of industrial civilization are led from «absolute negation» to resignation and even affirmation of the system”²¹. Nu este vorba despre o schimbare care să apară doar la nivel social; și la nivelul teoretic, societatea industrială avansată devalorizează limbajul; prin intermediul raționalității tehnologice, ea își însușește termeni conceptuali precum cei de „libertate” și „rațiune”, o mișcare care amenință proiectul teoriei critice. Marcuse susține că astfel aceasta se

nicht verwirklichen durfte, dazu, nicht sich wegzuwerfen”, cf. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 10 zweite Hälfte, p. 470.

18 Adorno, *Dialectique négative*, p. 284. De asemenea, ibid. p. 288: „l'absoluité de l'esprit, auréole de la culture, était le même principe que celui qui infatigablement fit violence à ce qu'il feignait d'exprimer”.

19 Adorno, *Gesammelte Schriften* Band 8, p. 28.

20 Cf. Marcuse, *Negations*, p. 100; de asemenea, ibid. p. 104: „There is no philosophy alongside and outside this theory. For the philosophical construction of reason is replaced by the creation of a rational society”.

21 Marcuse, *Towards a Critical Theory of Society*, p. 38 sq. De asemenea *Schriften* Band 8, p. 194: „Was wir in der gegenwärtige Periode sehen, scheint so etwas zu sein wie eine Stillstellung der Dialektik der Negativität”.

află în pericolul de a pierde baza empirică și, astfel, să degenereze în speculativ. Acest lucru, dublat de faptul că emanciparea rămâne în continuare doar un proiect, subliniază atât necesitatea teoriei critice, cât și amenințarea ipostaziată de raționalitatea tehnologică: „the existence of the proletariat thus gives living witness to the fact that the truth has not been realized. History and social reality themselves thus «negate» philosophy. The critique of society cannot be carried through by philosophical doctrine, but becomes the task of socio-historical practice”²². În același timp, „satisfăcut” cu faptul că „Marxian economic leaves no room for an independent philosophy, psychology, or sociology”²³, Marcuse admite că o abordare directă a lui Marx nu este totuși posibilă; în schimb, abordarea trebuie efectuată prin intermediul condițiilor societății contemporane.

Or, ce indică acestea? Societatea industrială avansată s-a afirmat peste sistemele politice; astfel, capitalismul târziu și marxismul sovietic au ajuns să se determine reciproc. La nivel ideologic, fiecare întruchipează pentru cealaltă răul cel mai rău și care trebuie, de aceea, evitat cu orice preț. De exemplu, o privire aruncată asupra structurii capitalismului arată că „an der Basis der Pyramide herrscht Atomisierung. Diese verwandelt das *ganze* Individuum – Körper und Geist – in ein Instrument oder gar in der Teil eines Instrument: aktiv oder passiv, produktiv oder rezeptiv, in seiner Arbeit- und Freizeit dient es dem System”²⁴. Și totuși, oricât ar protesta marxismul sovietic la nivel ideologic contra unei astfel de stări a individului, el este angajat, de fapt, pe o linie similară. Mai mult, din punct de vedere al bazelor tehnice și economice, aceste sisteme sunt mult prea similare – țintele lor se suprapun în aspectul accelerării industrializării. Astfel, când se confruntă unul cu celălalt, aceste sisteme nu confruntă doar limitele celuilalt, însă și pe cele proprii. Baza lor industrializată nu este un simplu fapt economic; pentru Marcuse, această bază se articulează drept culminarea istorică a dominației omului de către om: „wenn der Kapitalismus sich der Herausforderung des Kommunismus stellt, so stellt er sich seinen eigenen Möglichkeiten: eine beachtliche Entwicklung aller Produktivkräfte, nachdem die privaten Profitinteressen zurückgestellt wurden, die eine solche Entwicklung hemmen. Wenn der Kommunismus sich der Herausforderung des Kapitalismus stellt, so stellt auch er sich seinen eigenen Möglichkeiten: ein beachtlicher Komfort, Freiheiten und eine Erleichterung der Lebenslast. Beide Systeme enthalten diese Möglichkeiten bis zur Unkenntlichkeit entstellt, und in beiden Fällen ist der Grund dafür in letzter Instanz derselbe – der Kampf gegen eine Lebensform, die die Grundlage der Herrschaft auflösen würde”²⁵. Urmărind acest punct, opoziția dintre cele două sisteme nu este una de esență, ci doar de aromă – este confruntarea dintre controlul public sau privat asupra mijloacelor de producție, însă un control care valorifică doar o distincție virtuală: „publicul” marxismului sovietic nu este, în mod evident, unul al maselor, ci unul al elitelor care întruchipează partidul. Marcuse argumentează atât în *Vernunft und Revolution*, cât și în *Soviet Marxism*, că naționalizarea mijloacelor de producție este, de fapt, manifestarea aceluiși caracter administrativ întâlnit în sistemul capitalist. Astfel, proletariatul nu poate ajunge la nivelul unei clase „pentru sine”, iar rolul său în realizarea unei societăți emancipate în maniera vizată de Marx este destinat să rămână o iluzie. În schimb, „both systems show the common features of late industrial civilization – centralization and regimentation supersede individual enterprise and autonomy; competition is organized and «rationalized»; there is joint rule of economic and political bureaucracies; the people are coordinated through the «mass media» of communication, entertainment industry, education” și ambele sisteme împărtășesc un țel comun: „total industrialization seemed to exact patterns of attitude and organization which cut across the essential political and ideological differences. Efficient, «businesslike management», highly rationalized and centralized, and working on equally rationalized and coordinated human and technical material, tends to promote political and cultural centralization and coordination”²⁶. În același timp, însă, chiar dacă capitalismul timpuriu lăsase individului spațiu să se afirme ca individ

22 Cf. Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 261.

23 Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 320.

24 Marcuse, *Schriften* Band 9, p. 22, s. a.

25 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, p. 95-96.

26 Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 81 și respectiv p. 195.

în sfera privată, acest spațiu este negat în cadrul comunismului sovietic. Sfera privată trebuie să se supună aceluiași construct ideologic la care este supusă și sfera publică; implicit, ea este negată. Se observă că o astfel de mișcare apropie marxismul sovietic mai mult de Hegel decât de Marx – doar în sistemul închis, auto-suficient al lui Hegel poate individul să fie negat în calitate de particular în timp ce este integrat drept un singular în „universalitatea” statului. Individul nu mai are loc pentru propriile sale decizii – educația și pregătirea sa „profesională” sunt decise la nivelul statului și, în cele din urmă, individul ajunge doar o extensie a mașinii, poziție pe care ar fi ocupat-o și în cadrul sistemului capitalist. Realitatea cade în desuetudine de vreme ce ea nu mai reprezintă „realul”, ci întruchipează puterea de decizie directă a statului.

Deci, între aceste două sisteme de organizare a vieții economice și sociale, a eșuat istoria în legătură cu emanciparea individului? Marcuse spune „nu” de vreme ce el identifică o promisiune ascunsă în tărâmul tehnologiei. Aici, aspectele dominației și controlului sunt dublate de prospectul eliberării. Însă o „lectură” directă a progresiei de la dominație la libertate nu este posibilă de vreme ce gândirea tehnologică se opune gândirii critice și pretinde, mai presus de orice altceva, ca individul să se adapteze la mecanismele tehnologice și să devină o funcție a sistemului. De aceea Marcuse caută o abordare oblică – el caută să explice tendințele tehnologice în legătură cu forțele vitale, cu cuplul Eros și Thanatos. S-a menționat că tehnologia operează sub cuplul antagonist al distrugerii – emancipării și, astfel, este indicată maniera prin care potențele pozitive ale tehnologiei pot fi articulate adecvat. Astfel, „authentic technological rationality would be characterized by the unrestricted reduction of socially necessary labor, of toil, and of repression”²⁷. Mijloacele emancipării par, deci, a fi deja prezente; în același timp, însă, este necesară prezența unui actor – individul trebuie să conștientizeze faptul că starea sa este una marcată de alienare și prin aceasta să fie capabil de emergența stării de revoltă: „the end of alienation and reification is the beginning of the individual: the new Subject of radical reconstruction”²⁸. Sarcina acestor subiecți nu ar fi doar de a recupera puterea negativității în rațiune și istorie, dar și să direcționeze tehnologia înspre noile finalități, adică înspre mecanizarea completă a muncii – astfel, individul este eliberat din contextele muncii represive și, dincolo de această mecanizare, „weiterer Fortschritt würde den *Bruch* bedeuten, den Umschlag von Quantität in Qualität. [...] die Vollendung der technologischen Wirklichkeit wäre nicht nur die Vorbedingung, sondern auch die rationale Grundlage, die technologische Wirklichkeit zu *transzendieren*”²⁹. Dincolo de acest punct, omul s-ar confrunta pe sine ca om și nu drept parte a unui sistem integrat. Avansul tehnologic nu poate fi negat, însă el trebuie să fie ghidat de rațiunea negativă și nu de către raționalitatea tehnică. În momentul în care omul a ajuns să se elibereze de munca impusă, el se va confrunta cu autonomia interioară, altfel spus cu un surplus de energie, cu libidoul care nu se va mai consuma doar la suprafață. Transformarea nu ar trebui astfel să implice doar o reafirmare a potențelor umane care au fost anesteziate de raționalitatea tehnică, ci și a omului drept nou subiect istoric. Întregul științei și tehnicii trebuie deci reconsiderate din punctul de vedere al emancipării umane.

Habermas conduce proiectul teoriei critice într-o direcție nouă. Recunoscând neajunsurile societății industriale avansate, el caută să protejeze proiectul teoriei critice printr-un apel la o nouă instanță a rațiunii care ar trebui să garanteze interacțiunea socială autentică în mijlocul unei instrumentalizări accelerate. Aspectul instrumental al rațiunii persistă deoarece este inerent societății industrializate; însă, contrar predecesorilor săi, Habermas nu consideră rațiunea instrumentală ca fiind capabilă să permeeze spațiul social de vreme ce, potrivit lui, acest tip de rațiune este unul eminent non-social. În schimb, el consideră o contra-parte a rațiunii instrumentale, și anume cea strategică, care, la rândul ei, este ghidată de scopuri. El își critică predecesorii, și în special pe Horkheimer, deoarece au stabilit o relație de echivalență între rațiunea ghidată de scop și cea instrumentală: „the irony of this usage can be seen in the fact that «reason»,

27 Marcuse, *Towards a Critical Theory of Society*, p. 84.

28 Marcuse, *Towards a Critical Theory of Society*, p. 146.

29 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, p. 327-328, s. a.

which according to Kant referred to the faculty of ideas and included both practical reason and aesthetic judgment, is identified with what Kant carefully distinguished from it, that is, with the «understanding» of the subject that knows and acts in accord with technical imperatives”³⁰. Habermas își întoarce proiectele socio-filosofice către rațiunea comunicativă: „a subjectivity that is characterized by communicative reason resists the denaturing of the self for the sake of self-preservation. [...] The utopian perspective of reconciliation and freedom is ingrained in the conditions for the communicative association of individuals; it is built into the linguistic mechanism of the reproduction of the species”³¹. Din punct de vedere filosofic, proiectul acțiunii și rațiunii comunicative îi permite lui Habermas să depășească proiectele filosofice anterioare care erau centrate pe conștiință și pe subiect; din punct de vedere metodologic, rațiunea comunicativă servește și drept extensie de metodă în cadrul proiectului teoriei critice. Când Horkheimer și Adorno recunoșteau eșecul rațiunii datorită instrumentalizării majore a acesteia care pătrunsese și spațiul social, ei puneau în pericol și proiectul teoriei critice. Horkheimer susținuse drept esențial pentru proiectul acesteia necesitatea componentei auto-reflexive – adică, aceasta trebuia să se supună pe sine aceleiași critici pe care o adresa obiectului central al analizei sale, deci spațiului social. Or, ei nu mai posedau de acum o instanță de „rezervă” a rațiunii³²; Habermas recuperează o astfel de instanță în cadrul unui aspect al rațiunii care este în același timp transcendent și imanent, o instanță care se înfrânează de la a trece drept absolut și care, în același timp, își acceptă contingenta propriilor condiții³³.

Este deci necesar să fie recuperate extensiile unei interacțiuni sociale semnificative; subiecții trebuie să se retragă dintr-o lume care invită doar la manipulare și, în schimb, ei trebuie să confrunte o lume care, prin intermediul acțiunii comunicative, invită subiecții să participe activ la „construirea” acesteia. În acest târâm, actorii se confruntă și cu mediul limbajului, dar și cu componentele lumii trăite a vieții (*Lebenswelt*) la nivel subiectiv, obiectiv și social: „speaker and hearer [...] adopt a performative attitude in which they encounter one another as members of the intersubjectively shared lifeworld of their linguistic community, that is, in the second person”³⁴. Drept consecință, manipularea este desubiectivată; în schimb, interacțiunea este ghidată de încercarea de a stabili o înțelegere semnificativă cu celălalt. Pe același ton, Habermas respinge propunerea de emancipare prin mijloace tehnice, propunere subliniată de către Marcuse – obiecția lui Habermas rezidă în faptul că raționalitatea tehnică este corelată exclusiv cu instrumentalitatea; implicit, „importarea” acesteia în spațiul relațiilor intersociale ar conduce la instrumentalizarea acestora. Procesul tehnocratic nu poate acomoda decât o conștiință scientificizată (*scientificisée*) care „détache la conception que la société se fait d'elle-même du système de références de l'activité communicationnelle et la soustrait aux concepts de l'interaction par des symboles, pour la remplacer par un modèle qui est d'ordre scientifique. Dans cette même mesure, une certaine conception de soi du monde vécu social, culturellement déterminée, fait place à une autoréification des hommes, qui se trouvent ainsi soumis aux catégories de l'activité rationnelle par rapport à une fin et du comportement adaptif”³⁵. Confruntată cu o supra-dezvoltare a tehnologiei față de viața socială, opinia publică este amenințată de un proces de obiectivare de sine. Reflecția de sine este destinată să dispară iar alienarea să fie asumată explicit. Tehnologia se dispensează de finalitățile practice pentru a le înlocui cu finalități tehnice; într-o societate emancipată, atât tehnica cât și știința trebuie să renunțe la această centrare pe sine pentru a invita la un dialog semnificativ între finalitățile tehnice și praxisul social cotidian³⁶. Subiecții trebuie să fie recuperați de sub aspectul predictibilității impus de raționalitatea tehnologică asupra vieții sociale și să caute, în schimb, să

30 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 1, p. 345.

31 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 1, p. 398.

32 Cf. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 152 sq.

33 Cf. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, p. 179.

34 Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, p. 219.

35 Habermas, *La technique et la science comme “idéologie”*, p. 46.

36 Cf. Habermas, *La technique et la science comme “idéologie”*, p. 131.

recupereze un consens liber și informat. Deci, relația dintre teorie și practică trebuie să fie rezultatul unei investigații efectuate în numele acțiunii comunicative unde contextul lumii trăite a vieții oferă fondul practic necesar care face posibilă înțelegerea reciprocă.

Deci, cum este articulată viața socială în cadrul proiectului propus de către Habermas? De vreme ce acesta nu caută pur și simplu să înregistreze dezvoltarea societății industriale, el se va orienta în schimb înspre schițarea rezistenței contra instrumentalizării interacțiunilor umane. Astfel, noua extensie a rațiunii va da seamă de confruntarea dintre interacțiunile sociale și sisteme – instituții, agenții, etc. Între acestea și viața umană ar trebui să nu existe un spațiu al permeabilității; de la influența acestora trebuie totodată să fie exclus și spațiul unde oamenii oferă sens acțiunilor lor sociale, spațiul unde oamenii își adresează dorințele lor specifice și care garantează rezultatul înțelegerii mutuale – anume, lumea trăită a vieții (*Lebenswelt*). Aceasta este bagajul cultural al societății, bagaj transmis lingvistic, iar resursele sale nu pot fi considerate ca fiind fixate, ca fiind complet determinate. *Lebenswelt* nu poate fi indicată drept fiind un element care să aparțină intersubiectivității, sau drept ceva care să fie intersubiectiv; oamenii se deplasează în cadrul acesteia fără a o putea eluda. *Lebenswelt* poate fi înțeleasă drept ceea ce face posibilă înțelegerea prin faptul că stabilește formele intersubiectivității. Celălalt nu mai este izolat ca un absolut; prin intermediul turnurii lingvistice operate de acțiunea comunicativă, Habermas realizează „une interprétation déflationniste du «tout Autre»”³⁷ de vreme ce lumea este structurată de o limbă accesibilă ambilor actori și permite astfel să aibă loc atât înțelegerea de sine, cât și a celuilalt. În toate aspectele, *Lebenswelt* este „the transcendental site where speaker and hearer meet”³⁸ în timp ce resursele acesteia pot fi accesate prin intermediul comunicării – acțiunea comunicativă reprezintă mediul „grâce auquel le monde vécu se reproduit dans son ensemble”³⁹. Acest spațiu, însă, este din ce în ce mai permeat de intruziunea unor domenii specifice economiei, politicii sau administrației. În relație cu spațiul deja menționat al tehnologiei, Habermas notează faptul că „les informations strictement scientifiques ne peuvent pénétrer dans le monde vécu social que par le biais de leur mise en valeur technique, c’est-à-dire en tant que savoir technologique: et là elles servent à développer notre pouvoir de disposer techniquement des choses”⁴⁰. Însă această putere de dispunere asupra lucrurilor nu poate fi tradusă într-un proces social semnificativ.

Astfel, în cadrul societății industriale moderne, lumea trăită a vieții apare în pericolul de a sucomba în fața tipului de rațiune contra căreia avertizaseră anterior Horkheimer și Adorno – o înțelegere tehnică care depășește spațiul tehnic pentru a amenința obiectivarea relațiilor umane. Societatea prezentă este marcată de un grad sporit de complexitate; drept consecință, ea este acum descentralizată. Nu este vorba doar de faptul că instituțiile ei au devenit acum periferice, dar în plus lumea trăită a vieții este dominată de explicații obiectivante. Acest lucru are loc deoarece economia și administrația au permeat orizontul lumii trăite a vieții. Habermas pare forțat să admită ceea ce Adorno notase în *Minima moralia*: viața autentică este dizlocată iar locul acesteia a fost uzurpat de un simulacru. Pentru Habermas, însă, acest fapt nu se datorează inerenței procesului de industrializare, ci este de fapt o problemă de expansiune. Aria instituțiilor moderne s-a extins pentru a acomoda complexitățile sporite ale societății asupra căreia operează. Acest eveniment este unul bi-direcțional: complexitățile lumii trăite a vieții și cele ale societății se implică reciproc. În același timp, însă, trebuie grijă pentru a nu se supraaprecia impactul celei din urmă asupra primei: „The more complex social systems become, the more provincial lifeworlds become. In a differentiated social system the lifeworld seems to shrink to a subsystem. [...] [However] the opposite is true: increases in complexity are dependent on the structural differentiation of the lifeworld. [...] Every new leading mechanism of system differentiation must, however, be anchored in the lifeworld”⁴¹. Însă raționalizarea lumii trăite a vieții nu este percepută drept un proces direct. Este adevărat că

37 Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, p. 22.

38 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 2, p. 126.

39 Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, 354.

40 Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, p. 78.

41 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 2, p. 173.

subiecții, în cadrul procesului de stabilire a înțelegerii, o impregnează cu acte raționale ghidate de scopuri; însă Habermas notează că acest proces este posibil doar datorită faptului că două subsisteme de ordin critic, și anume acelea al economiei (banii) și al administrației (puterea), care sunt în esență raționale, au reușit să disloce limba din spațiul coordonării acțiunii și, implicit, din rolul de a stabili posibilitățile înțelegerii. Această dislocare trebuie adresată prin inversarea ordinii implicației – în loc ca lumea trăită a vieții să se supună acestor subsisteme, acestea sunt cele care trebuie integrate lumii trăite a vieții dincolo de subiectivitate și egocentrism: „It is these media [banii și puterea], and not directly the purposive-rational action orientations themselves, that need to be institutionally and motivationally anchored in the lifeworld”⁴². Dacă informație generată de aceste medii reușește să se infiltreze în cadrul lumii trăite a vieții și a contextelor de interacțiune și dacă aceste medii nu sunt adresate ca atare, atunci pretențiile de validitate ale acțiunii comunicative adecvate vor fi eludate în favoarea acțiunii ghidate de scop. Atunci, chiar scopurile egoiste ale actorilor sunt destinate să se prăbușească deoarece aceste două medii (banii și puterea) vor infuza propriile lor finalități. În cazul banilor, de exemplu, scopul este suportul și perpetuarea pieței. Schimbarea care are loc acum rezidă în faptul că rațiunea ghidată de scop a fost eliminată din contextul acțiunilor subiecților și, în schimb, a fost înlocuită cu o rațiune funcțională care este inerentă sistemelor auto-regulatoare⁴³.

Teoria critică va confrunța de acum alienarea și posibilitățile depășirii acesteia nu din punctul de vedere al materialismului istoric, și anume drept consecință al caracterului abstract al muncii în cadrul sistemului capitalist. În schimb, alienarea relațiilor umane va fi investigată din perspectiva lumii trăite a vieții care nu mai este capabilă să se retragă influenței mediilor externe. Această mișcare reușește totodată să asigure, potrivit lui Habermas, accesul înspre un domeniu „autonom” (acela al *Lebenswelt-ului* în contextul acțiunii comunicative), un acces care nu a putut fi dobândit în faza anterioară a teoriei critice. Astfel, teoria critică s-ar distanța de tentativele unei restructurări sociale limitate la o simplă critică a ideologiei adresate bagajului cultural al burgheziei. Din momentul în care apelul la conceptul de rațiune comunicativă este asigurat, filosofia este din nou invitată să interacționeze cu științele sociale din perspectiva unei raționalități reevaluate, din perspectiva unei raționalități care a reușit să depășească simplul aspect instrumental. Distanța dintre teoria acțiunii comunicative și o simplă reiterare a contextelor societății burgheze este subliniată în chiar fondarea acestei teorii: ea caută momentul ne-condiționat pentru stabilirea consensului în jurul pretențiilor de validitate criticabile. Or, astfel de pretenții nu pot fi limitate la contexte specifice, ci sunt destinate să le depășească: „they transcend all limitations of space and time, all the provincial limitations of the given context”⁴⁴. Ajungem astfel la finalul lucrării unde vom încerca o scurtă reevaluare a teoriei critice din perspectiva integrării accelerate a constelațiilor trans-naționale, precum și din punctul de vedere al posibilității recuperării autenticității individuale prin contexte extra-economice. De vreme ce teoria critică nu este un proiect finalizat, este de la sine înțeles că paginile de față nu pot pretinde în niciun moment că se apropie de articularea unui punct final.

42 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 1, p. 342.

43 Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, p. 235.

44 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, p. 399.