



אוניברסיטת תל-אביב  
TEL AVIV UNIVERSITY

מרכז זלמן שזר / Zalman Shazar Center

הסינתזה הפילוסופית של יורגן האברמאס

Author(s): עדי אופיר

Source: *Zmanim: A Historical Quarterly* / 44 זמנים: רבעון להיסטוריה, חוברת, חוברת 1993 pp. 106-119

Published by: [Open University / האוניברסיטה הפתוחה](#), [Tel Aviv University / אוניברסיטת תל-אביב](#), and [Zalman Shazar Center / מרכז זלמן שזר](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23436235>

Accessed: 08/03/2015 08:37

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Open University / האוניברסיטה הפתוחה*, *Tel Aviv University / אוניברסיטת תל-אביב*, *Zalman Shazar Center / מרכז זלמן שזר* are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zmanim: A Historical Quarterly / זמנים: רבעון להיסטוריה*

<http://www.jstor.org>

# הסינתזה הפילוסופית של יורגן האברמאס

המהלך ההגותי של האברמאס בנוי סביב סדרה של ניגודים בינאריים המאפשרים להמשיך ולספר את עלילות הנאורות בתור הסיפור הגדול של המודרניות, סיפור שיש בו גיבור רע (רציונליות אינסטרומנטלית) וגיבור טוב (רציונליות תקשורתית), ומאבק בלתי מתפשר. סיפור, שבו רק הסוף הטוב אינו מובטח מראש. האברמאס מפוכח דיו שלא לדבוק עוד בפילוסופיית ההיסטוריה ההגליאנית-מארקסיסטית, והוא מודרניסט דיו כדי שלא לסגור את אופק הקריאה על-ידי סופר כל-יודע המכתיב את פתרון הקונפליקט; הוא אופטימיסט דיו כדי להאמין בנאורות כאפשרות ממשית של הניסיון האנושי ולהציבה כפתח תקווה ומשען בפני הייאוש, והוא מחויב דיו למאבק הפוליטי הקונקרטי כדי להציב מחסום בפני הניחיליזם הצומח מן הייאוש הזה.

של האמת לאנליטיקה של החוויה האקזיסטנציאלית, באופן שהקנה למסורת השנייה בכורה בלתי ניתנת לערעור. האברמאס החל את דרכו הפילוסופית בתוך אותו "הקשר גרמני פרובינציאלי" של המסורת הראשונה. כשכתב את עבודת הדוקטורט שלו על שליינג, גילה את כתבי השחרות של מארקס ואחר-כך את ההיסטוריה ותודעה מעמדית של לוקאץ'. רק מאוחר יותר פנה לעסוק במחקר שיטתי בתיאוריה חברתית והחל לקרוא את כתבי אסקולת פרנקפורט, את הקפיטל ואת דורקהיים, נְכָר ופרסונס, וכן את פרויד וכמה מתלמידיו. עבודותיו הראשונות נכתבו כבר במסגרת המסורת השנייה, והיו "ניסיון להמשיך את המארקסיזם ההגליאני-נְכָר של שנות העשרים באמצעים אחרים." בין אלה היה מחקר היסטורי-תיאורטי על קטיגוריה מרכזית של המודרניות: הספירה הציבורית. האברמאס שָׁחַזר בו את צמיחתה של הספירה הציבורית בסוף השליש הראשון של המאה ה-17. הוא עקב אחרי התגבשותו של מוסד חדש של ציבוריות, שהיה בראשיתו צירוף אמביוולנטי של יוזמה פרטית ופיקוח ציבורי מטעם האדמיניסטרציה של הרשות המדינית, ושָׁחַזר את שלבי התפתחותו מאז. הספירה הציבורית אפשרה לתקופת-מה, מאמצע המאה ה-18 עד ראשית המאה ה-20, את קיומם של איים ממוסדים פחות או יותר של שיח ציבורי רציונלי, שהשתחרר בהדרגה מן הממסד הפוליטי ומן הממסד הדתי. השיח הזה, שעסק בסוגיות שנגעו תחילה לביקורת האמנות (שמילאה תפקיד מרכזי בהתהוות האוטונומיה של שדה האמנות), פנה אחר-כך גם לביקורת המשטר הפוליטי והסדר החברתי וללגיטימציה שלהם. מאז ראשית המאה ה-20 הצטמצמו מאוד הטווח וההשפעה של השיח הזה, מפני שהספירה הציבורית נתונה, לפי התיאור הזה, לכרסום מתמיד של שני גורמים: מערכות הכסף והכוח, שחוקיותן השתלטנית משעבדת יותר ויותר אזורים מן הספירה הציבורית; תרבות גבוהה המיוצרת, הנצרכת והמוערכת בקרב אליטות מצומצמות של מומחים בתחומם ומאבדת את הקשר שלה עם עולם-החיים היומיומי, שהספירה הציבורית היא חלק ממנו.

אף שמעולם לא שב לכתוב כתיבה היסטורית-תיאורטית מן הסוג הזה, כל עבודתו של האברמאס טבועה מכאן ואילך בחותם הפרובלמטיקה של הספירה הציבורית. כאן מצויה ראשית העניין שלו בפעולה התקשורתית ותביעתו למסגרת תיאורטית שתאפשר לנתח את האינטראקציה התקשורתית במונחיה שלה, בלי רדוקציה למונחי הפעילות הכלכלית. הספירה הציבורית היתה לפי האברמאס (המסתמך על מחקריהם של זומבארט, סֶה ודוב) תולדה של התפתחות מקבילה של שתי רשתות סחר, הפצה וחליפין: של סחורות ושל אינפורמציה. העברה סדירה ורציפה של מידע היתה מלכתחילה תנאי להתפתחותו וליציבותו של שוק הסחורות; הסחורים היו הראשונים שייסדו (פחות או יותר במקביל להופעת שוקי המניות) שירותי דואר והעברת מידע, שנעשה בהדרגה פומבי, עד להתמסדות העיתונות. אבל העניין בפעולה התקשורתית אינו היסטורי אלא תיאורטי ואף מוסרי. בספירה הציבורית, שלא עוותה על-ידי השתלטות מערכות הכוח והכסף של החברה המודרנית, תיתכן תקשורת

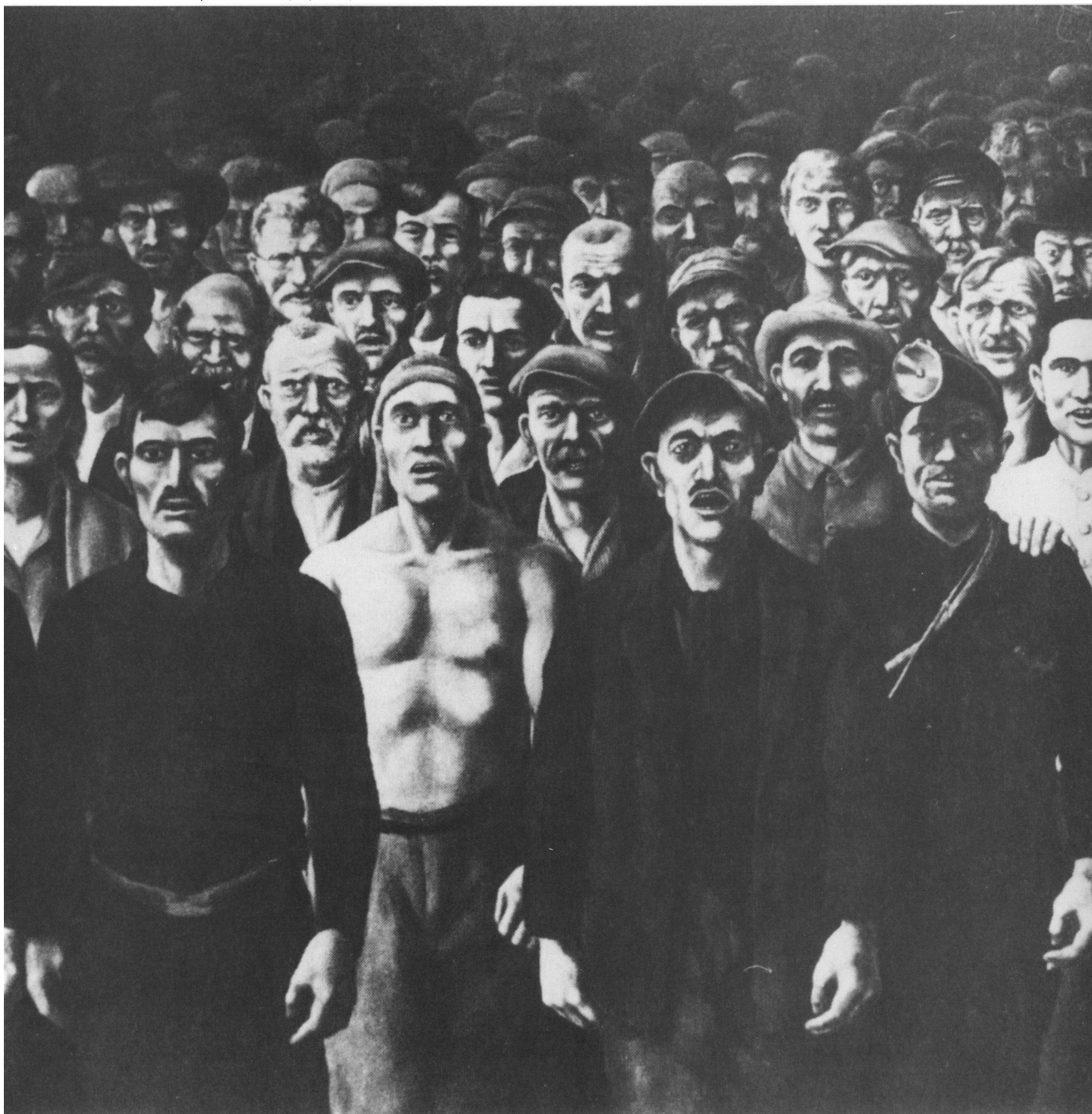
קאנט [...] יסד את שתי מסורות הביקורת הגדולות, שביניהן נחלקת הפילוסופיה המודרנית. [...] ביצירה הביקורתית הגדולה שלו הציג קאנט וביסס אותה מסורת פילוסופית המציגה את שאלת התנאים לאפשרותה של הכרה אמיתית, ואשר מתוכה [...] מוצגת ומתפתחת כל הפילוסופיה המודרנית מאז המאה התשע-עשרה בתור אנליטיקה של האמת. אבל בפילוסופיה המודרנית ובת זמננו קיים סוג אחר של שאלה ואופן אחר של חקירה ביקורתית. זהו אותו סוג של חקירה, שניתן לראות את לידתו מן [הטקסט של קאנט] על שאלת הנאורות או מן הטקסט [שלון] על המהפכה הצרפתית. המסורת הביקורתית האחרת מציבה את השאלה: מהי המציאות העכשווית שלנו? מהו השדה העכשווי של הניסיון האפשרי? לא מדובר כאן באנליטיקה של האמת. מדובר במה שניתן לכנות אונטולוגיה של ההווה, אונטולוגיה של עצמנו. נראה לי שהבחירה הפילוסופית, שאנו מוצאים עצמנו ניצבים עכשיו בפניה, היא זאת: אפשר לבחור בפילוסופיה ביקורתית, שתציג עצמה בתור פילוסופיה אנליטית של האמת בכלל; ומצד שני אפשר לבחור במחשבה ביקורתית, שתלכד צורה של אונטולוגיה של עצמנו, אונטולוגיה של המציאות העכשווית. זהו אותו סוג של פילוסופיה, שמהגל עד אסקולת פרנקפורט, דרך ניטשה ומקס ובר ייסדה צורת עיון, שבמסגרתה אני מנסה לעבוד.

מישל פוקו, "מהי נאורות", הרצאה בקולוז' דה-פראנס, *Magazine Littéraire*, יוני 1984.

אם אכן התפצלה הפילוסופיה המודרנית לשתי המסורות שמאפיין פוקו, מצוי האברמאס באותה מידה בשתייהן. אם יש הכרעה פילוסופית, שהאברמאס היה מסרב לה בכל מאודו, הריהי ההכרעה הזאת, בין "אנליטיקה של האמת" לבין "אונטולוגיה של ההווה", הנכפית כביכול על הפילוסוף בן זמננו. אם יש היגד אחד המסוגל להכיל את המפעל הפילוסופי של האברמאס, הריהו זה המתארו כניסיון עיקש וחסר פשרות ליצור סינתזה בין שתי המסורות הללו. כך אנסה לפרש כאן את המגמה הכללית ביותר בעבודתו של האברמאס. אעשה זאת בקריאה אמפטיית ובאפיק ביקורתי, מתוך ניסיון לשחזור מושגי של המהלך הפילוסופי בכללותו, שמתחייבות ממנו הקדשת תשומת-לב מעטה להקשרים ביוגרפיים והיסטוריים ואף התעלמות מנושאים רבים, שהאברמאס מטפל בהם בהרחבה.

כשיורגן האברמאס עמד על דעתו הפילוסופית עם תום מלחמת העולם השנייה בגרמניה משתיקה ומשתקמת, היתה המסורת הראשונה כלואה בין הניאור-קאנטיאנים לבין האנתרופולוגיה הפילוסופית של היידגר המוקדם והתנהלה כאילו היתה המשך נטול הפרעות לחיים הפילוסופיים של רפובליקת ויימאר; כלומר: היא היתה נטולת כל זיקה למציאות החברתית הקונקרטי ולתיאוריה הקרובה של התקופה מצד אחד, ולתנופה העצומה שקיבלה הפילוסופיה האנליטית בעולם האנגלו-סקסי מצד שני. ואילו המסורת השנייה, שהתקשרה בעיקר עם מורשתו של מארקס ועם אסקולת פרנקפורט, היתה דחוקה לשוליים, מובסת פעמיים, בראשונה על-ידי הפאשיזם, שחיסל או הבריח את רוב מי שעסקו בה, ובשנית על-ידי הקפיטליזם הדמוקרטי, שברוב חסדו ותחת עינו הפקוחה התנהל שיקום גרמניה. בעולם הדובר אנגלית שלטה, כאמור, המסורת הראשונה, שאימצה באופן לא ביקורתי דימוי-ידע ותפישת רציונליות השאלים ממדעי הטבע ונטתה יותר ויותר לעסוק בשאלות על מבנה הטעון והתחביר של השפה המדעית ופחות ופחות בפעילות המדעית ובעולם המעשה בכלל. ואילו בפילוסופיה הצרפתית הפכה האנליטיקה

האינטרנציונאל של אוטו גריבל. כעת במוזיאון להיסטוריה גרמנית. בסקירה הציבורית, שלא עוותה על-ידי השתלטות מערכות הכוח והכסף, תיתכן תקשורת חופשית בין אזרחים שווים-זכויות.



חופשית בין אזרחים שווי זכויות, הבאים בדין ודברים בשאלות הנוגעות לחייהם המשותפים, ובעיקר לחלוקה צודקת של הטובין והרעות שהחברה מחלקת. תקשורת חופשית, משוחררת מאילוצים, מניעים ושיקולים שלא ממין העניין, היא תקשורת רציונלית. להבין את הגורמים, שאפשרו את צמיחתה ואת התמסדותה בספירה הציבורית, את אלה שכרסמו בה ועיוותו אותה אחר-כך, ואת אלה שעשויים לאפשר את המשך קיומה התקין היום, פירושו להבין את המודרניות. להבין מהי תקשורת רציונלית פירושו לפרש מחדש את מושג הרציונליות עצמו, ולא רק בתחום הדיון הציבורי-פוליטי. העניין הראשון הוא עניינה המובהק של האונטולוגיה של ההווה. העניין השני הוא עניינה המובהק של האנליטיקה של האמת. על כן, בשביל האברמאס, הספירה הציבורית היא הזירה בה"א הידיעה, שבה תתאפשר הסינתזה בין שתי המסורות הפילוסופיות.

### להציל את הנאורות

אבל הצורך בסינתזה כזאת יתברר רק מאוחר יותר. על מרכזיות החיבור המוקדם על השינוי המבני של הציבוריות במכלול עבודתו של האברמאס ועל מרכזיות הקטיגוריות התיאורטיות והתהליכיים החברתיים שנודונו בו יהיה אפשר לעמוד רק במבט לאחור, כאמצע שנות השמונים, אחרי פרסום החיבור השיטתי המקיף, תיאוריה של הפעולה התקשורתית. בעבודותיו הפילוסופיות, שפורסמו בשנות הששים, בחר האברמאס לעסוק בהיסטוריה של התיאוריה החברתית והפילוסופיה הפוליטית מהגל עד מרקוזה, כדי לאתר את המבואות הסתומים בתיאוריה החברתית של אסכולת פרנקפורט, שהתקרב אליה יותר ויותר מאז היה לאסיסטנט של אדורנו ב-1956. האברמאס לא הסכים לקבל את הפסימיות של אדורנו והורקהיימר בניתוח "הדיאלקטיקה של הנאורות" ולא את ההסתלקות שלהם מאמונה באפשרותה של קדמה, שהיתה מסקנתו ההכרחית של הניתוח הזה. הוא גם דחה את האופטימיות של המרקסיזם האורתודוקסי ואת דבקתו בפריזמה ובפרימאט של הממד הכלכלי-צדני בהבנת המציאות החברתית. בשני המקרים נבעו, לדעתו, הבעיות התיאורטיות מהנחות לא מוצדקות של פילוסופיית ההיסטוריה, שעמדה ביסוד הפרויקט הביקורתי, ובשני המקרים נוגעות ההנחות האלה, לדעת האברמאס, לתפישה מצמצמת האופיינית לפילוסופיה המודרנית. מחקר הניסיון האנושי העניק בכורה לתודעת היחיד והציב את מבנה הסובייקטיביות כפרדיגמה לחקר התהליכיים התרבותיים והחברתיים בעיצובו של היחיד ואת הממד הלשוני בפעילות התודעה. הדיכטומיה סובייקט-אובייקט, המתעלמת מן הממד הבין-סובייקטיבי כניגון מבני ההתנסות והפעולה החברתית, עיוותה, לדעת האברמאס, גם את שדה הראייה המרקסיסטי וגם את זה של הוגי אסכולת פרנקפורט, ואפילו, או כמיוחד, כשאלה עסקו במחקר התרבות עצמה.

בתוך ההקשר של אותו ממד חסר במחשבתם של קודמיו מבקש האברמאס לחשוב מחדש את זיקת העיון הפילוסופי (והאנליטיקה של האמת, של ההכרה המדעית והתודעה המוסרית בכלל זה) למעשה החברתי (הנתפש במסגרת אונטולוגיה של הווה). התוצאה המיידית, הנראית לעין, המופיעה בכתבים של שנות הששים כהבטחה בלבד, היא "מפנה לשוני" של התיאוריה הביקורתית. המפנה הזה הבשיל רק כחמש-עשרה שנים מאוחר יותר, בתיאוריה של הפעולה התקשורתית. אבל התכלית והמוטיבציה היו אחרות, וכבר בשנות הששים יש להן ניסוחים מפורחים: להציל את הנאורות (Aufklärung). בהקשר הפוליטי של המחשבה החברתית התוצאה היא ניסיון לשיקום הבסיס הנורמטיבי של התיאוריה הביקורתית ושל הקוטב האוטופי במחשבה החברתית

והפוליטית. ואילו בהקשר ההיסטוריה של הפילוסופיה התוצאה היא ניסיון לשיקום האחדות של שתי המסורות, שיצאו מן המפעל הביקורתי של קאנט.

עד שהבשילו ניסיונות אלה בתיאוריה של הפעולה התקשורתית ובשיח הפילוסופי של המודרניות, שהתפרסם מיד אחר-כך (1985), הם עברו כמה שלבים, שלא כאן המקום לפרטם, תוך כדי דיאלוג ער, שנפרש לאורכה ולרוחבה של מפת הידע העכשווי, עם תיאוריות בפסיכולוגיה התפתחותית, בכלשנות, בפילוסופיה של הלשון, בסוציולוגיה של המשפט ובביקורת האמנות. אבל הכיוון הכללי נשמר בעקבות וכמעט לא השתנה. מוגבלות המחשבה הפילוסופית של הוגי התיאוריה הביקורתית שקדמו לו, כפי שהוא הבין אותה — הישענותה של הביקורת על הבסיס הרעוע של פילוסופיית היסטוריה הגליאנית-מארקסיסטית, תפישת מבנה הסובייקטיביות כמודל להבנת הממד הבין-אישי במציאות החברתית, ותפישה צרה של הרציונליות המודרנית כרציונליות אינסטרומנטלית — כל אלה הביאו את האברמאס לפרש מחדש את המודרניות כתהליך של רציונליזציה. הפרויקט הפילוסופי של האברמאס הוא בעת ובעונה אחת ניסיון לחשוב מחדש את המודרניות במסגרת התיאוריה הביקורתית של החברה וניסיון לבקר את התיאוריה הביקורתית ולפתחה על בסיס חשיבה מחדש על המודרניות. כדי לבקר ולפתח את התיאוריה הביקורתית נזקק האברמאס לכלים ששאל מן המסורת הפילוסופית האנליטית; ובסופו של דבר לא רק שהוא משתמש בכליה, אלא הוא מנסח מחדש חלק מן הפרוגרמה שלה ומחדש חידוש גדול במסגרתה. אבל הוא עושה כל זאת לא כדי להניח יסודות לכל מטאפיזיקה, תורת-הכרה או תורת-מוסר שלעתיד לבוא, אלא, כאמור, כדי להציל את הנאורות; והוא מבקש להציל את הנאורות מתוך ניסיון שיטתי לפרש מחדש את המודרניות לא רק בבחינת תהליך היסטורי, אלא בבחינת מבנה עקרוני של אפשרויות קיום, אינטראקציה והתפתחות אנושיים. והבנת המודרניות שייכת כמוכחן במובהק למסורת הפילוסופית השנייה, זו שפוקו כינה "אונטולוגיה של ההווה".

גדולת המפעל הפילוסופי של האברמאס בסינתזה היוצאת-דופן שהוא מציע, אולי בפעם הראשונה מאז הגל, בין שתי המסורות הגדולות של הפילוסופיה המערבית המודרנית. הוא עושה זאת דווקא בשעה ששתיהן נדמות — לפחות מנקודת מבט פנימית למסורות האלה עצמן — כמצויות במשבר חסר תקנה. המשבר הזה מקרב אותן על דרך השלילה ויוצר ביניהן מעין אחווה נואשת של פושטי רגל ממשפחות מפוארות, שסכסוך עתיק-יומין מפריד ביניהן, אבל עכשיו ירדו שתיהן מנכסיהן. מצד אחד מצהירה הפילוסופיה הפוסט-אנליטית על הסתלקות מתפקיד שומר הסף ומקצה המקום (Platzanweiser) של ההכרה המדעית והשיפוט המוסרי והאסתטי, ובמקום זאת מציעה לרפלקסיה הפילוסופית להסתפק בהתערבות פרגמטית וחסרת יומרות בשיחה המתנהלת באזורים השונים של התרבות. ומנגד פורחים זרמי מחשבה פוסט-סטרואקטורליסטיים, בעלי עמדות רלטיביסטיות והיסטוריוציסטיות מפורשות, הפוסלים en block את כל "הסיפורים הגדולים" של תרבות המערב ומערערים על אפשרותם של הבנת-משמעות, ידיעה או שיפוט מוסרי, שאינם מעורבים ביחס-כוח מקומיים. הסינתזה שמציע האברמאס היא אנטי-תזה לשותפות פושטי הרגל הזאת, מעשה הרואי ממש לנוכח הסתלקות הפילוסופיה מכל תפקידיה המסורתיים כמעט. האברמאס מביא בחשבון את המהלכים העיקריים של יריבו הפילוסופיים, ה"פוסטים" למיניהם, כפי שהוא מכנה אותם בלעג מסוים, תוך שהוא מגדיר לעצמו עמדת "פוסט" משלו (של פילוסופיה "פוסט-מטאפיזית"). שילוב הרפלקסיה האנליטית והרפלקסיה הפרשנית מושג בעבודתו בתחום המחשבה הפוסט-מטאפיזית בלי שום נוסטלגיה

לשיטות הגדולות של הפילוסופיה הקלאסית ובלי לחטוא בדוגמטיות של כמה מהנחות היסוד שלהן, אבל במחיר ויתור על הארכיטקטוניקה של השיטות המטאפיזיות הקלאסיות ואולי גם במחיר הדוגמטיות של הנחות יסוד אחרות. במקום הארכיטקטוניקה הקלאסית מציע האברמאס אופק פתוח של דיאלוג ביקורתי עם כל תחומי הידע. אבל הוא אינו נפטר לגמרי משאריות המטאפיזיקה הקלאסית, בראש ובראשונה מן הניגוד המוציא בין תבונה לכוח, המונח ביסוד תורת הפעולה התקשורתית ומקבל ביטוי ואישור חדש במסגרתה, בלי שתיבחן תקפותו. השארת המטאפיזית הזאת, אטען להלן, חיונית לא רק לתורת הפעולה התקשורתית, אלא היא המאפשרת את הסינתזה הפילוסופית ההאברמאסית בכללותה. להלן אציג (בקווים כלליים מאוד) את שתי המסורות תוך כדי הבלטת המטיבציה לסינתזה ביניהן, ואסביר מהו תחום הדיון שבו מתאפשרת הסינתזה, ומהו העיקרון המכונן אותה.

### אנליטיקה של האמת

המסורת הראשונה היא מסורת אנליטית. היא מתבססת על ניתוח של תחומי הניסיון, או על תיאור פנומנולוגי של מבני התודעה המתנסה, או — אחרי "המפנה הלשוני" בפילוסופיה של המאה העשרים — על ניתוח מטא-לשוני של היגדים המוסרים שיפוט על מצב העניינים המצוי או הראוי, הכרתי או נורמטיבי. מן הניתוח הזה מבקשת הרפלקסיה האנליטית לחלץ את התנאים הטראנסצנדנטליים של הניסיון, קרי: התנאים הקודמים לניסיון, המאפשרים ומתנים אותו. מאז "שלוש הביקורות" של קאנט (של התבונה הטהורה, התבונה המעשית וכוח השיפוט) מבחינה המסורת האנליטית בשלושה תחומים ברורים של הכרה וקובעת את גבולותיהם. היא עושה זאת על-פי סוגי השיפוט הכרתי, או, בלשונו של קאנט, שחודשה על-ידי האברמאס ואפל (פילוסוף גרמני אחר, שהאברמאס הושפע ממנו עמוקות) על-פי "האינטרסים של התבונה". בתחום הידיעה השיפוטית הם שיפוטית אמת ושקר; בתחום המוסרי השיפוטית הם שיפוטית ראוי ולא ראוי, צודק ולא צודק; בתחום האסתטי, הבעייתי יותר, השיפוטית הם, למשל, שיפוטית של התאמה בין תוכן המבצע וצורת ההבעה. הרפלקסיה הפילוסופית מבחינה מתוך הפעילות התודעתית (או הלשונית) עצמה מבנה מנטלי (או לשוני), שבעצמו אינו תולדה של הניסיון, ואשר בלעדי אינו הניסיון אפשרי. המבנה הזה אמור למלא תפקיד כפול ביחס להכרה בתחומיה השונים: מצד אחד הוא אמור לבסס את השיפוטית בעלי התוקף, להקנות להם מעמד אובייקטיבי ולגאול אותם מהאיום הקבוע של סובייקטיביות שרירותית או של תלות בהקשר הזמני, התרבותי או הלשוני. מצד שני הוא אמור להגביל את תחום השיפוטית בעלי התוקף ולקבוע מראש את סוג העניינים, בשאלות של אמת, מוסר וחוויה אסתטית, שלגביהם לא תיתכן הכרעה רציונלית. במובן זה האנליזה הפילוסופית היא המצע לפעילות הביקורתית של הפילוסופיה: בהסתמך על האנליזה הזאת ניתן להרחיק מן הדיון את מי שמתיימר לדעת או לשפוט מעבר לגבולות התוקף המוכרים, להכריז על יומרתו לדעת כעל אמונה שבלב ותו לא, להציג את יומרתו לחרוץ משפט נורמטיבי בתור שרירות, או לתאר את ההיגדים שלו שחרגו מתחומם כחסרי משמעות.

יש בפעילות הביקורתית הזאת מומנט נאיבי גלוי ומומנט אפירמטיבי מובהק. המומנט הנאיבי מתבטא בעובדה, שלפירוצדורה הביקורתית עצמה יש נקודת משען, שבעצמה אינה עומדת לביקורת (ואין זה משנה אם מדובר בטיעון הטראנסצנדנטלי הקאנטיאני, ברדוקציה הפנומנולוגית, או בקטאשפה של הביקורת הלשונית). המומנט האפירמטיבי נעוץ בעובדה, שבניגוד לפילוסופיה הקלאסית, ששאלה

מהי אמת, מהו הטוב ומהו היפה, שואלת הפילוסופיה הביקורתית על תנאי אפשרותם של שיפוטית אמת ושיפוטית נורמטיביים תקפים, בהנחה שיש תחומים המספקים בעיקרון שיפוטית תקפים כאלה, ונותר רק לברר באילו תנאים בדיוק. חילוף המבנה הטראנסצנדנטלי של הניסיון ההכרתי או של הפעילות הלשונית מתבסס על הנחות אמפיריות-היסטוריות. בניתוח תנאי האפשרות לידיעה מניחים שיש מדע, שהמדע מספק ידע ודאי, ושיש בידנו לזהות היגד מדעי ולהבחינו מהיגד לא מדעי. בניתוח תנאי האפשרות של השיפוט המוסרי מניחים את החירות כעובדה של התודעה ואת קיומם של שיפוטית מוסריים תקפים, שיש להם הקשר חברתי וצורה תרבותית מוגדרים. וכיוצא בזה לגבי השיפוט האסתטי, המניח את קיומה של חוויה אסתטית sui generis, ומעט מאוחר יותר את האוטונומיה של האמנות. בין כך ובין כך מבקשת הרפלקסיה הפילוסופית לחלץ את הבסיס לשיפוט מתוך פעילות השיפוט עצמה. היא מסתלקת מכל תקווה לנקודת משען חיצונית; לא האל ולא המסורת, אלא, כמאמרו של קאנט, התבונה לבדה היא בית הדין של עצמה. אבל לבית הדין הזה אין חוקה שנמסרה מתוקף סמכותה של רשות נפרדת; בבית הדין הזה השופטים כותבים את החוקה ומשכתבים אותה, והמחוקקים חורצים משפט. האברמאס ינסה להעניק מובן חדש למטאפורה הזאת; הוא יבקש להגביל את תחום השיפוט של בית הדין התבוני, כך שיהיה חסין בפני הביקורת ה"פוסטית" למיניה, ואף יציב לה מחסום. בבית הדין הזה לא תופיע עוד הפילוסופיה כמעין סדרן של ידע ושיפוט, כמקצה-מקום להיגדים השונים של הפעילות ההכרתי, אלא כשומרת מקום (Platzhalter), כמי שמופקדת על שמירת אופק פתוח ליימרות תיאורטיות אוניברסליות, שיבואו מן המדעים השונים. את האופק הזה מבקש האברמאס לשמור פתוח, מפני שבהעדרו יאבד מצפן הנאורות האמור לכונן את המודרניות ולשמר אותה כפרויקט שעדיין לא בא לידי סיום, כמפעל כלל-אנושי, שעוד יש טעם להיאבק למענו. אבל תפישת המודרניות כפרויקט שטרם הסתיים וזיהוי גרעין הנאורות בתוכה שייכים כבר לתחומה של מחשבה פילוסופית במסורת השנייה.

### אוטולוגיה של ההווה

המסורת השנייה — מקאנט ומהגל דרך מארקס ופריד עד מרקוזה, מניטשה דרך ובר, הורקהיימר ואדורנו עד פוקו — מבקשת להבין את המציאות ההיסטורית העכשווית על-פי מצבה של המחשבה בתחומיה השונים, ואת המחשבה על המחשבה היא מבקשת לעגן בתנאים ההיסטוריים הקונקרטיים המאפשרים אותה. במסורת השנייה מחליפים תנאי אפשרות היסטוריים של ההכרה והשיפוט את תנאי האפשרות הטראנסצנדנטליים. התנאים האלה מפוענחים תוך ויתור על בסיס או על עוגן ראשוני, באופן אימננטי, מתוך פירוש של המציאות החברתית והתרבותית ותולדותיהן של צורות היחסים בין האדם לטבע, בין האדם לזולתו ובין האדם לבין עצמו. את הפילוסוף הקלאסי עניינה המציאות העכשווית רק בתור נקודת המוצא המקרית למסע החיפוש שלו אחרי ידיעה בכלל ואחרי הבנה עצמית בפרט, כאוסף של אילוצים חיצוניים וזרים למחשבה עצמה, שצריך להשתחרר מהם ככל הניתן. ואילו ההיסטוריה של התרבות עניינה אותו בעיקר כאוסף של דוגמאות לעקרונות התיאורטיים בשיטתו. מאז חיבוריו של קאנט על הנאורות ועל המהפכה הצרפתית, וביתר שאת מאז הגל והפנומנולוגיה של הרוח, מתעניין הפילוסוף מן המסורת השנייה בעבר, מפני שהוא תופש את המחשבה כמבשילה בתהליך היסטורי, והוא מתעניין בהווה כדי לזהות בו את סימניה של מחשבה שגשלה, את הגורמים המסייעים לה ואת אלה המפריעים להתפתחותה. ולא פחות חשוב, תהליך התפתחותה של



גיאורג ו. פ. הגל. מאז הגל והפנומנולוגיה של הרוח מתעניין הפילוסוף בעבר מפני שהוא תופש את המחשבה כמבשילה בתהליך היסטורי.



עמנואל קאנט. מאז קאנט, תבונה וחירות כרוכות זו בזו לבלי הפרד, ומימושן נתפש במסגרת תהליך אחד של אמנציפציה.

ביקורתית מגויסת בשירותו של אינטרס אמנציפטורי. הביקורת האימננטית טוענת, שההווה חושף לאור את מה שהעבר לא יכול היה לראות בעיקרון, בגלל סיבות ותנאים מבניים. במסורת ההגליאנית-מארקסיסטית, שבתוכה מתחיל האברמאס להתפלסף, החשיפה הזאת עצמה מובטחת על-ידי מבנה ההתפתחות ההיסטורית; באופן דומה תאושר ביקורת ההווה על-ידי העתיד שיצמח מן ההווה הזו.

ההיסטוריזציה של ההווה היא המפתח לביקורת ההווה. בפעילות הביקורתית מן הטיפוס המתואר כאן אין נאיביות ואין יחס אפירמטיבי לסדר הקיים, אבל יש בה הרבה כתמים עיוורים, כאלה הנובעים בהכרח מאותם מגבלות ואילווצים על המחשבה, שהביקורת עצמה מצביעה עליהם. את המגבלות האלה מסוגלת המחשבה הביקורתית לחשוף רק ביחס להקשרי הכרה ופעולה שעבר זמנם, עם סיומה של תקופה (הינשוף של מינרווה עולה אחרי רדת החשכה). כדי שייחשפו הכתמים העיוורים שלה עצמה, היא נאלצת לתבוע לעצמה נקודת מבט מיוחסת, למשל, זו של הטוטליות שהגיעה למימוש ולהתבהרות עצמית, אם בזכות העובדה שהרוח הגיעה לכלל מיצוי ההיסטוריות שלה (בנוסח ההגליאני), ואם מפני שמעמד הפועלים משתחרר וזוכה בהדרגה בתודעתו העצמית (אצל לוקאץ', למשל). אם יתרה על יומרה מן הסוג הזה, תסתכן הביקורת ברלטיביזם, היסטוריציזם ואובדן הבסיס הנורמטיבי שלה. ביקורת שתותר על נקודת מבט מיוחסת, סבור האברמאס, לעולם לא תוכל להצדיק את יתרונה ביחס לדפוסי המחשבה והפעולה שהיא מבקרת.

זה בדיוק מה שקורה, לפני האברמאס, אצל ובר, למשל, שכל מה שהיה לו להציע לנוכח הניתוח המבריק שלו, שבו תיאר את התפרקות השקפת-העולם הפרה-מודרנית המאחדת ואת התמסדותן של מערכות ערכים

המחשבה קשור בתהליך שחרורם או שעבודם של האדם והחברה; מאז קאנט — וזה עיקר מורשתה של הנאורות — תבונה וחירות כרוכות זו בזו לבלי הפרד, ומימושן נתפש במסגרת תהליך אחד של אמנציפציה. אם מרקוזה, הורקהיימר או אדורנו נואשו (לגמרי או כמעט) מפרויקט הנאורות כולו, הרי זה בדיוק מפני שהם המשיכו לראות באמנציפציה תהליך כפול-פנים, הכרתי וחברתי, שבו שני הצדדים אחוזים זה בזה, מתנים ומזינים זה את זה אהדרי, אלא שכיוונו של התהליך התהפך, משחרור לשעבוד, ושני הצדדים נותרו אחוזים בו ללא מוצא. האברמאס חולק על התפישה הפסימיסטית בדבר התהליך שהתהפך, אבל לא על המחשבה הרואה בשחרור מומנט הכרתי לא פחות משהיא רואה בו מומנט חברתי. במלים אחרות, הוא מתעקש לראות באמנציפציה תהליך המבוסס על רציונליזציה, ולמרות נַכְר, למרות הדיאלקטיקה של הנאורות, הוא תופש את תהליך הרציונליזציה כתהליך בעל פוטנציאל אמנציפטורי. זהו אחד מקווי השבר והוויכוח בינו לבין פוקו, המציג מודל אחר של עניין במציאות העכשווית ושל קשר שבין התפתחות המחשבה והתפתחות יחסי הכוח בתוכה, אבל פירוש העניין הזה חורג ממסגרת הדיון הנוכחי.

גם במסורת הפרשנית-היסטוריציסטית הזאת אין הרפלקסיה הפילוסופית חדלה לחקור את גבולות ההכרה והשיפוט, אלא שבניגוד למסורת האנליטית, כאן מדובר בחשיפה של האופנים, שבהם מציאות היסטורית קונקרטית, יחסי כוח, אפשרויות פעולה חברתית ופוליטית, מבני אישיות ותבניות אידיאולוגיות מגבילים את המחשבה, אבל גם מאפשרים אותה בצורתה ההיסטורית הקונקרטית. הביקורת היא תמיד-גם ניסיון לחשוב את הבלתי-ניתן למחשבה, את צדה האפל של התודעה; הרפלקסיה היא תמיד-גם מסע לשחרורה של הרוח. מאז מארקס, הפילוסופיה כפעילות



מקס ובר. מאז ובר תהליך המודרניזציה נתפש על ידי סוציולוגים ופילוסופים חברתיים, בעיקרו של דבר, כתהליך של רציונליזציה.



פרדריך ניטשה. מאז ניטשה מתפתח שיח שחותר תחת סמכות התבונה עצמה ומערער על מנגנוני הרפלקסיה והביקורת שלה.

### מודרניזציה ורציונליזציה: תחום דיון משותף

את המצע המשותף, שיאפשר בסופו של דבר הצעה לסינתזה בין שתי המסורות, מספקות שתי תובנות עקרוניות ביחס למודרניות, שהאברמאס שב ומפרש בהקשרים שונים ובתקופות שונות של עבודתו. האחת לקוחה באותה מידה מהגל ומבדלר, והיא מצויה כמובלע או במפורש ברוב הניסיונות להבין את המודרניות, שהתנסחו מאז אמצע המאה שעברה: "המודרניות היא עידן (epoch), שאינו יכול ליטול את אמות-המידה המכוונות שלו מדגמי מופת שמציב עידן אחר; המודרניות צריכה ליצור את הנורמטיביות שלה מתוך עצמה" (*The Philosophical Discourse of Modernity*, 7). התובנה השנייה, שאומצה על-ידי כמה דורות של סוציולוגים ופילוסופים חברתיים, לקוחה מעבודתו של ובר: תהליך המודרניזציה הוא, בעיקרו של דבר, תהליך של רציונליזציה. מי שמודרך על-ידי התובנה הראשונה, יטה לשאול על המנגנונים התרבותיים, שבאמצעותם מחלצת החברה המודרנית את הבסיס הנורמטיבי שלה, על אופני השימור והתמורות של המערכות הנורמטיביות, על היחס המתפתח במסגרתן למודלים נורמטיביים מן העבר או מתרבויות אחרות, ומעל הכל, תשוב ותופיע כאן השאלה על אפשרות ההצדקה והביקורת של מערכת נורמטיבית, אשר הגננה שלה — כלומר: סיפור לידתה בהקשר היסטורי תרבותי מוגדר — נדמית כמקור התוקף היחיד שלה. מי שמודרך על-ידי התובנה השנייה, יטה לשאול על הקשר בין תהליכים קוגניטיביים וארגון חברתי, על אופני התמסדותם של דפוסי רציונליזציה בתחומי החברה והתרבות השונים, על האופנים שבהם המיסוד החברתי מאפשר ומגביל את המשך הרציונליזציה, על המחירים שמשלמים היחיד והחברה בתמורה להיותם

מתחרות, חסרות בסיס נורמטיבי משותף, היה פסימיזם תרבותי כללי ומומנט פרטי של הכרעה שרירותית, לא-רציונלית. וכן אצל הורקהיימר ואדורנו או אצל פוקו, השומטים כמו ידיהם את הבסיס, שיאפשר להבחין בין תיאור אפירמטיבי של תהליכים תרבותיים לבין העמדה הביקורתית כלפי התהליך המתואר. הוגים אלה אינם יכולים, לדעתו, להגן באופן רציונלי על התביעה הצומחת מן הביקורת שלהם נגד עמדות אחרות בתחומים השונים של הפעולה החברתית והפוליטית, ביחס לעבר הנאצי, למשל (מעורבותו של האברמאס ב"וויכוח ההיסטוריונים" נוגעת גם בעניין זה), או בהתכוונות משותפת כלפי עתידו של הכדור כולו. לאדורנו ולהורקהיימר אין מקום בטוח, שממנו יוכלו לבקר את תהליך השתחרותה ואדנותה של התבונה האינסטרומנטלית וריקונו של הסובייקט המשועבד למערכותיה; לפוקו אין מקום בטוח, שממנו יוכל לבקר את מוסדות-המשמעת של החברה המודרנית ואת המניפולטיביות הערמומית, שבאמצעותה הם "מייצרים סובייקטים", כלשונו. במלים אחרות, בהעדרו של בסיס נורמטיבי כל מה שישאר מן האונטולוגיה של ההווה יהיה צחוק ציני או ייאוש קודר, תלוי בהלך נפשו של המבקר. חמור יותר, בהעדרו של בסיס כזה לא יהיה אפשר להבחין בתוך תהליכי המודרניזציה עצמם, בין היסודות הדכאניים, שוובר, הורקהיימר ואדורנו, מרקוזה או פוקו כה היטיבו לתאר, לבין יסודות של שחרור ונאורות, ששעתם טרם חלפה וסיכוייהם לא תמו. את הבסיס הזה לא תוכל לספק עוד פילוסופיית היסטוריה המבטיחה לחלץ את אמות-המידה של הביקורת מתוך פירוש תהליך המודרניזציה עצמו. במקום זאת יש לפנות מחדש למסורת האחרת, לאנליטיקה של האמת, הנתפשת עכשיו כאנליטיקה של הרציונליות, ולחפש שם את התשובה. כדי להציל את הנאורות, במחשבה לפחות, הסינתזה בין שתי המסורות חיונית.

רציונליים יותר, ועל המידה וההקשרים, שבהם התהליך משחרר או מדכא, גורם אושר או מפיץ רוע.

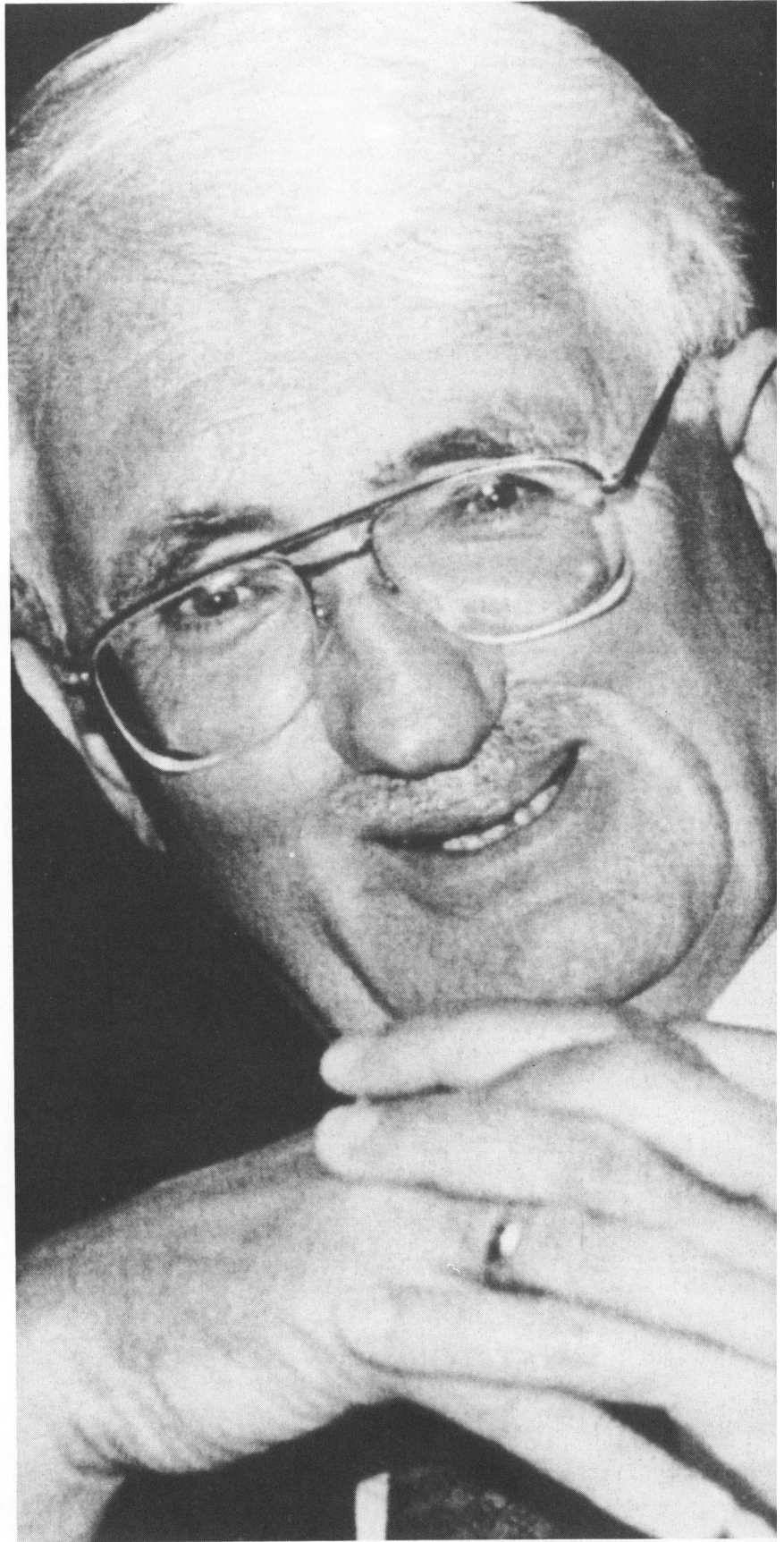
הדיון הקשור בתוכנה הראשונה הוא דוגמה מובהקת למה שפוקו (שגם הוא מתייחס לבודלר באותו הקשר) כינה אונטולוגיה של ההווה: הוא תוצאה של רפלקסיה על התהליך ההיסטורי ועל המציאות העכשווית מתוך מודעות חריפה לנתק שבין ה"חדש" ל"ישן" ומתוך צורך דחוף לספק לגיטימציה לצורות ההכרה והפעולה, שהתמסדו בסדר החדש. הדיון הזה מנתק את המחשבה והפעולה בחברה שעברה מודרניזציה ממקורות סמכות חיצוניים, וכשהעיקרון הגלום בו מובל עד קצה גבולו, כמו אצל ניטשה (או היידגר, דריידה ופוקו, לפי האברמאס), הוא חותר תחת סמכות התבונה עצמה ומערער על מנגנוני הרפלקסיה והביקורת שלה. הדיון הקשור בתוכנה השנייה משתמש בפירות השאולים באופן לא ביקורתי מן המסורת האנליטית, כלומר: במושג הרציונליות, כדי להבין את הסדר החדש: להפוך את תהליכי הרציונליזציה לפריוזמה, שדרכה מתפרשת המציאות העכשווית. התבוננות המשוקעת בצורות העבודה, האינטראקציה החברתית והפעילות התרבותית מספקות את קו החתך המפריד בין ההווה לעבר ובין התרבות המערבית לשאר התרבויות, שלא עברו מודרניזציה. תבונה, שהפכה אוטונומית לחלוטין, תובעת להכניע עולם ומלואו להגיונה הפנימי ולייסד יחסים היירארכיים ברורים, מעשיים ומוסריים בין תחומי מציאות הנכנעים להגיונה הפנימי ובין אותם אזורים הנתונים עדיין לשליטתה של סמכות לא תבונית. היא פועלת בתוך המציאות העכשווית, כך נדמה, בשם אידו אנליטיקה של אמת המגדירה מראש את התנאים לתקפות יומרותיה, הן מן הצד ההכרתי והן מן הצד המוסרי. מצד שני, דווקא האוטונומיה של התבונה דוחפת לביקורת רדיקלית הנדמית כשומטת את הקרקע תחת עצם אפשרותם של שיפוטים תקפים, ומחייבת רוויזיה גמורה בתפישת האמת והמוסר, אנליטיקה חדשה של רציונליות.

אבל הקשר בין שני המאפיינים מתקיים בהקשר רחב יותר. תהליכי הרציונליזציה יוצרים צורות חדשות של נורמטיביות ודפוסים חדשים להצדקתה. הם מאיצים את התנתקותה של החברה המודרנית משיירה של "תבונה סוכסנטטיבית" הנשענת על מקור טראנסצנדנטי, כמו זו הגלומה בדת או במסורת, ויוצרים דיפרנציאציה בין ספירות-פעולה נבדלות (של הכלכלה, האדמיניסטרציה המדינית, המדע, האמנות וכדומה), הנכנעות לחוקיות אוטונומית פחות או יותר, ואשר הנורמטיביות שלהן נגזרת ישירות מתהליך הרציונליזציה עצמו. נֶפֶך תיאר את התהליך הזה בפרוטרוט, והאברמאס, המפרש אותו מחדש (באופן שעורר לא מעט מחלוקת), מקבל את יסודות הניתוח המוכר. ובר משחזר שני תהליכים מצטרפים המזינים זה את זה: דיפרנציאציה של ספירות בלתי תלויות של ערכים תרבותיים (שאפיינה בעיקר את הקפיטליזם בראשיתו, ומאז המאה ה-18 היא שלובה בתהליך השני) ואוטונומיזציה של תת-מערכות של פעולה חברתית, המודרכות על-ידי שיקולי רציונליות תכליתית (בראש ובראשונה הספירה הכלכלית-טכנולוגית והספירה הפוליטית-אדמיניסטרטיבית, שמאז סוף המאה ה-18 הן האפיון העיקרי של הקפיטליזם המערבי (*Theory of Commu-*

*nitive Action*, 243 — 244).

האברמאס מציע תיקונים משמעותיים לניתוח של ובר. במקום דיפרנציאציה בין ספירות של ערכים הוא מדבר על נתק גדל בין שפות מומחים בתחומים השונים של התרבות לבין השפה המשותפת בעולם-החיים היומיומי; במקום נתק בין תת-מערכות חברתיות הנשלטות על-

יורגן האברמאס. המפעל הפילוסופי של האברמאס הוא ניסיון עיקש וחסר פשרות ליצור סינתזה בין שתי מסורות פילוסופיות, בין "אנליטיקה של האמת" לבין "אונטולוגיה של ההווה", הנפגשות מחדש בלב הספירה הציבורית.







ידי רציונליות תכליתית לבין עולם־החיים היומיומי הוא מדבר על גלישה של רציונליות תכליתית ממערכות הכלכלה והכוח אל מעבר לתחומיהן ועל הנתחים שהן כובשות מעולם־החיים היומיומי. את התיקון הזה נוכל להעריך בהקשר מאוחר יותר של הדיון. בשלב זה אין שום חשיבות להסתייגותיו של האברמאס מעיקרי הניתוח של ובר: "אף אחד מן המרכיבים בדיאגנוזה של המציאות העכשווית [diagnosis of the time], שהציע ובר, לא איבד מן הרלוונטיות שלו."

אצל ובר (אבל לא אצל האברמאס) מתפרש התהליך הראשון, דיפרנציאציה של ספירות תרבותיות, כתהליך של "הסרת קסם" ואובדן משמעות. בין מערכות הערכים המעוגנות בספירות השונות אין מכנה משותף ואין אפשרות של דיאלוג; אפשר להצדיק פעולה או לטעון אותה במשמעות רק במונחי ספירת ערכים מוגדרת, מדעית, דתית או אסתטית, למשל; כשנדרש אדם להכרעה בין ערכים מתנגשים המעוגנים במערכות שונות, אין לו בסיס לשיקול־דעת, ובעיקרון הכרעתו שרירותית וחסרת משמעות. הפילוסופיה מן המסורת הראשונה, המציעה בתנאים כאלה אנליטיקה של האמת או של התודעה המוסרית או האסתטית, מצדיקה בדעבד, על בסיס תנאים א־פריוריים, לכאורה, תהליך דיפרנציאציה של ספירות תרבותיות (מדע, דת, אמנות), שיש לו הקשר היסטורי מובהק ותנאים חברתיים קונקרטיים. גם אם תחליף את התנאים הא־פריוריים לאפשרותם של הכרה מדעית (אבל גם כלכלית וכיורוקרטית) או שיפוט מוסרי ואסתטי, לא תוכל האנליטיקה של האמת לגשר בין התחומים הנפרדים — היא מבוססת על הניתוק ביניהם. תורת ההכרה הקאנטיאנית, הניתוח הפנומנולוגי של הוֹפֵרל או תורת המשמעות של פילוסופיית הלשון במאה העשרים — אף אחת מאלה אינה יכולה להעניק משמעות למאבקו של יחיד או לאורח חייו של קולקטיב; התורות הללו מבוססות על אדישות גמורה לתוכן (של התופעות או ההיגדים) ועל ניתוח החוקיות הצורנית של המושא ושל ההתכוונות ההכרתית או הלשונית אליו. זאת ועוד, בין תורת המוסר הקאנטיאנית (או ניתוח השיפוט המוסרי בפילוסופיה האנליטית) לבין הפעולה הרציונלית במישור הכלכלי אין מכנה משותף; לדידה של הראשונה, האדם הוא גם תכלית; לדידה של השנייה — אמצעי בלבד. הרפלקסיה האנליטית, שמציעה המסורת הראשונה, מתאימה במיוחד לניתוח תנאי האפשרות של ההכרה והפעולה בכל ספירה חברתית, אבל היא חסרת תועלת במקום שבו היא דרושה במיוחד: חילוץ המכנה המשותף בין הספירות הנפרדות.

התהליך השני המאפיין את המודרניזציה — אוטונומיה של תת־מערכות של פעולה חברתית — מתפרש על־ידי ובר (והאברמאס) כתהליך של אובדן חירות. בַּתת־מערכות בעלות האוטונומיה היחסית (בראש ובראשונה בַּתת־מערכת הכלכלית ובַּתת־מערכת האדמיניסטרטיבית) מתמצקת החוקיות הפנימית של יחסי הגומלין ועקרונות הפעולה ועוברת תהליך של אובייקטיפיקציה וניכור. היא מתנתקת מכוונות המשתתפים ומופיעה כעוצמה זרה המגדירה מבחוץ את תפקידם, מקצה להם אמצעים, מסמנת להם טווח של אפשרויות פעולה ופועלת עליהם באופן שאינו ניתן לחיזוי מנקודת המבט של המשתתף. הפן הזה בתהליך הרציונליזציה הודגש במסורת הפילוסופית השנייה, ובמיוחד בקריאה המארקסיסטית של ובר, שהציעו הוגים שונים מלוקאץ' ועד אדורנו. הרציונליזציה של החברה נתפשה כתהליך, שהכתיב הקפיטליזם באופן שגרם להשתררותה של הרציונליות התכליתית או האינסטרומנטלית על כל המערכות החברתיות ולהעמקה והעצמה של מגמות הרַאפיקציה של

מישל פוקו. "אפשר לבחור מחשבה ביקורתית, שתלבש צורה של אונטולוגיה של עצמנו, אונטולוגיה של המציאות העכשווית. זהו אותו סוג של פילוסופיה, שמהגל עד אסכולת פרנקפורט, דרך ניטשה וְוֵבר ייסדה צורת עיון, שבמסגרתה אני מנסה לעבוד."

התודעה וניכורו של הפרט. האברמאס חולק, כאמור, על ההתמקדות בתודעה ובפרט במקום בחיים הבין-סובייקטיביים, אבל מקבל בעיקרון את זיהוי תהליך הרציונליזציה האינסטרומנטלית כתהליך של ראיפיקציה של החיים החברתיים והשתעבדותו של האדם לאלימותה של התבונה. אלא שהמסורת השנייה מעולם לא נתנה תשובה מניחה את הדעת לשאלה, שחזרה שוב ושוב מאז "האידיאולוגיה הגרמנית" של מארקס: אם תהליכי הרציונליזציה אכן מנכרים, משעבדים, מצמצמים את אופק המחשבה או מייצרים "תודעה כוזבת", על מה תבסס התודעה הנאמנה של המבקר המסוגל לחשוף את הפן המשעבד שבאמניפיקציה ואת הפן האפל של הנאורות?

בין כך ובין כך ברור, שתהליך הרציונליזציה פירק את הבסיס הנורמטיבי המלכד של החיים החברתיים ויצר מדורים נפרדים של הצדקה ואפשרויות מנותקות של רפלקסיה ביקורתית בתת-מערכות אוטונומיות של פעולה ובספירות ערכים נפרדות. המודרניות מזוהה בעת ובעונה אחת עם האוטונומיות של המערכות התרבותיות הנפרדות, עם השחרור של מערכות אלה מעולה של סמכות, שמקורה אי-שם בעבר או מעבר לעולם, אבל גם עם מידור מנגנוני ההצדקה ואובדן התשתית הנורמטיבית, שתוכל ללכד את תחומי הפעולה והספירות התרבותיות הנפרדות. הרציונליזציה התכליתית המכתיבה את החוקיות הפנימית של כל המערכות החברתיות חודרת לספירות תרבות אחרות, כמו דת או אמנות, מציגה את הנורמטיביות שלהן כלא-רציונליות, ובתהליך הקומודיפיקציה מעניקה ערכים כלכליים לתוצריהן הייחודיים. אם המודרניות אכן "צריכה ליצור את הנורמטיביות שלה מתוך עצמה", הרי סופה של התביעה לשיפוט ביקורתי של פעולות ואורחות חיים ידוע מראש: או שתיטול את צידוקה מן ההיגיון הפנימי של אחת מהתת-מערכות החברתיות ותגביל את ביקורתה לאופק, שמציעה אחת מספירות הערכים הנפרדות, או שתהפוך לחלק משיח ביקורתי חסר בסיס ותוקף, המחסל בעקיבות ראויה לציון, העקיבות היחידה שהוא מכיר בה, את המקורות המושגיים המזינים אותו.

אלה שני המהלכים האפשריים: השלמה בפועל עם הגיונה הפנימי של המערכת המנצחת, קרי: של הרציונליזציה האינסטרומנטלית, ועם השעבוד והניכור שהיא מאפשרת ומפיצה, או התמכרות למשחק לשון ביקורתי, מפרק, ציני, מתחכם ומייאש, שאינו יכול לתבוע שום יתרון על פני משחקי הלשון האחרים הרווחים בתחומי הפעולה הנפרדים. אבל לדעת האברמאס, מושג הרציונליזציה התכליתית (או אינסטרומנטלית, או פונקציונליסטית) המשמש הן את ובר ואת פרסונס והן את הורקהיימר, את אדורנו ואת מרקוזה, איננו ביקורתי; ואילו הויתור של ובר, הורקהיימר ואדורנו, קל וחומר של ניטשה ופוקו, על התביעה לבסס את הנורמטיביות של מערכות הפעולה החברתיות מבחוץ, כלומר: באופן שאינו נכנע לחוקיות הפנימית של המערכות האלה עצמן, אינו רציונלי. בשלבים שונים של עבודתו, מן המסה על "טכנולוגיה ומדע כ'אידיאולוגיה'" (1968) ועד התיאוריה של הפעולה התקשורתית, מפרש האברמאס את התיאוריה החברתית של ובר, את התיאוריה הביקורתית של הורקהיימר, אדורנו ומרקוזה ואת הפונקציונליזם של פרסונס כמהלכים, שאינם יכולים להיחלץ מאדנותה של הרציונליזציה התכליתית שהם מבקרים (או מתארים, במקרה של פרסונס). ואילו את ניטשה, היידגר המאוחר והפוסט-סטרוקטורליסטים הוא מציג (בעיקר בשיח הפילוסופי של המודרניות) כמי שנכנסים, בחדווה או בכלי דעת, אל המבוי הסתום המתחייב מן המהלך השני.

את המבואות הסתומים של שתי המסורות הפילוסופיות מנסה האברמאס להאיר מחדש במסגרת ניתוח המודרניות. הניתוח הזה מציע הקשר תרבותי ותיאורטי להבנת התהליך שהביא לפיצול ולניתוק בין שתי

המסורות, אבל גם יוצר את המוטיבציה לחיפוש אחר סינתזה חדשה. המפתח הוא במושג הרציונליות עצמו, בצמצומו השגוי למוכנו התועלתני-הפורמלי. האברמאס יצטרך להראות, שיש רציונליות, שאי-אפשר להעמידה על יחסים בין אמצעים לתכלית. הוא יצטרך לעשות זאת בלי להתיימר לנקודת המבט של הטוטליות, שמציעים פילוסופיית ההיסטוריה ההגליאנית (שאותה דחה כבר בתיאוריה ופראקסיס [1963]) או הסטרוקטוראליזם המארקסיסטי. הוא גם לא יוכל לסגת לרגישות הפרשנית ההרמנויטית, אף כי בהשפעת גאדאמר (Gadamer) הכיר בלגיטימיות שלה; בוויכוח שלו עם גאדאמר (למשל, בלוגיקה של מדעי החברה [1970]) ביקר את תפישת האמת חסרת המתודה של הפילוסופיה ההרמנויטית ואת חוסר יכולתה לדחות חלקים מן המסורת המשותפת בשם אמות מידה אוניברסליות. במלים אחרות, הוא יזדקק לכלים, שמעמידה לרשותו המסורת הראשונה בהיותה אנליטיקה של הרציונליות.

להאברמאס דרוש מושג ביקורתי של רציונליות, שיאפשר גם להבין מחדש את המודרניות כתהליך היסטורי המגלם בתוכו את הרציונליזציה (במובנה החדש) כאפשרות ממשית וגם להצדיק את הבסיס הנורמטיבי של המודרניות (בפשר החדש שניתן לה) מתוך עצמה. הקשר הגורדי שבין רציונליזציה ומודרניזציה הוא שיאפשר להאברמאס את הסינתזה בין שתי המסורות. האנליטיקה של הרציונליות תפתח אופקים חדשים בפני התיאוריה הביקורתית, תעשיר את האוטולוגיה של ההווה שהיא מציעה ותבסס את יומרותיה הנורמטיביות. אבל רק אוטולוגיה של ההווה תוכל להציל את האנליטיקה של הרציונליות מן הדוגמטיות של ניתוח טראנסצנדנטלי אי-היסטורי. היא תראה, שמותר הרציונליות מן השיקול התועלתני איננו תקוות שווא של התיאוריה, אלא אפשרות ממשית של הקיום החברתי הנפתחת בלב תהליכי המודרניזציה.

### תקשורת רציונלית: העיקרון המכוון

גם שיח הרציונליות התכליתית וגם הניתוח הביקורתי שלו, שפיתחו הורקהיימר, אדורנו ומרקוזה, התנהל במסגרת שתי הדיכוטומיות היסודיות של הפילוסופיה המודרנית. הראשונה, ותיקה ובעלת בכורה אוטולוגית, היא הדיכוטומיה הקרטזיאנית, בין סובייקט לאובייקט, בין תודעה לעולם. הדיכוטומיה הזאת מחלקת את ההווה לשני קטבים: קוטב סובייקטיבי ספונטני, פעיל ומכיר וקוטב אובייקטיבי פסיבי, נפעל ומוכר. מאז הגל מתחלפת הדיכוטומיה הסטטית בתנועה הדיאלקטית של הרוח הממצעת (mediates) בין שני הקטבים על בסיס דיכוטומיה חדשה, הנפערת בלב הסובייקטיביות עצמה, בין העצמי לאחר. למרות שהאברמאס הוא שותף מלא למפנה הלשוני בפילוסופיה, הוא מוסיף לחשוב במסגרת אותן שתי דיכוטומיות. מנקודת מבטו, שתי המסורות הגדולות של הפילוסופיה המודרנית שותפות בחוסר יכולתן לתת דין וחשבון מניח את הדעת על היחסים הדיאלקטיים בין עצמי לאחר שלא במונחי הדיכוטומיה הראשונה בין סובייקט לאובייקט. מושגי הניכור והראיפיקציה, שביקורת התבונה האינסטרומנטלית מתבססת עליהם, מניחים את הדיכוטומיה בין סובייקט לאובייקט (בנוסחה ההגליאנית) כמוכך מאליו. במושג הניכור מתואר האדם כמי שצומצם לגבולות קיומו האובייקטיבי, כחפץ ומכשיר, והסובייקטיביות שלו נמחקת; במושג הראיפיקציה מתוארים תוצרים של פעולה חברתית המתייצבים מול היחיד כאובייקטים, כעוצמה זרה, מרוקנים ומנותקים מן הסובייקטיביות שייצרה או הפעילה אותם. אצל סארטר, שהאברמאס מזכירו כמקור השפעה נערץ בתקופת כחרותו, מגיעה מגמה זו לשיאה במושג ההנאה העצמית: או שהסובייקט האחר נתפש כאובייקט, או שמול אחר הנתפש



כסובייקט תופש העצמי את עצמו כאובייקט. מה שמוטל בספק בגישות הביקורתיות האלה, שאת טיעוניהן לוקח האברמאס במלוא הרצינות, הוא האינטואיציה ההומניסטית הראשונית של המודרניות, גולת הכותרת המוסרית של הנאורות, הציווי הקטיגורי התובע לראות באדם גם תכלית-עצמו, ולא רק אמצעי בידי זולתו. האינטואיציה הזאת נסתרת הן על-ידי המציאות ההיסטורית והן על-ידי מבנה הקיום והניסיון האנושי, כפי שמתארות אותם האנתרופולוגיה הפילוסופית ופילוסופיית ההיסטוריה של הגל, של מארקס והניאור-מארקסיסטים, של היידגר והאקזיסטנציאליסטים, וגם כפי שמניחה הפילוסופיה התועלתנית האנגלו-סקסית. ואילו מי שבכל זאת נותן דין וחשבון על הממד הבין-סובייקטיבי בהוויה האנושית בלי להיגרר לרדוקציה של הדיכוטומיה השנייה (עצמי—אחר) לראשונה (סובייקט—אובייקט), כמו, למשל, גאדאמר בפילוסופיה ההרמנויטית שלו, מוותר במפגיע על הניסיון לבסס את האינטואיציה המוסרית הראשונית של המודרניות. בלי ביסוס כזה, טוען האברמאס שוב ושוב, בלי יומרה חסרת פשרות לאוניברסליות, יחזור הכדור למגרשן של מערכות הפעולה התכליתית וספירות הערכים הנפרדות. האברמאס, שתפישת המוסר שלו קאנטיאנית במוצהר, יודע שקאנט סימן את המטרה, אבל לא הראה את הדרך. הוא מבין, שעליו להגן מבחינה תיאורטית והיסטורית כאחת על אפשרותם של יחסים בין-סובייקטיביים, שהסובייקט האחר אינו נתפש בהם כאובייקט, ואי-אפשר להעמיד בהם את היחס עצמי—אחר על היחס סובייקט—אובייקט. מדין וחשבון כזה על מערכות היחסים הבין-סובייקטיביות אפשר יהיה לחלץ את הבסיס הנורמטיבי של המודרניות.

החידוש של האברמאס אינו בניסיון להשתחרר מן הדיכוטומיות הקלאסיות, אלא באופן שבו הוא מצרף ומפעיל אותן. במקום שתי דיכוטומיות, שיש ביניהן יחסים היירארכיים ברורים, מציב האברמאס שלושה "עולמות" או "אזורי התכוונות" הנפתחים בפני הסובייקט על-ידי שתי הדיכוטומיות העקרונית: א. הסובייקט תמיד-כבר מצוי מול עולם האובייקטים ובתוכו, ותמיד יכול להתכוון אליו — ובכלל זה הוא יכול להציב את עצמו ואת זולתו כאובייקטים בין שאר אובייקטים בעולם; ב. הסובייקט תמיד-כבר קיים — ותמיד יכול להתכוון אל עצמו — בתור סובייקט, בעל תודעה, רגש, כוונות, וכושר פעולה ודיבור; ג. הסובייקט תמיד-כבר מצוי בין אחרים, שהוא יכול להתכוון אליהם כאל סובייקטים כמותו, בעלי תודעה, רגשות, כוונות וכושר פעולה ודיבור משלהם, שביניהם מתקיימים יחסי גומלין דינמיים, מוכנים פחות או יותר, על בסיס של הכרה הדדית. "העולם השלישי", הבין-סובייקטיבי, קיים בזכות עצמו, לא כצירוף, חפיפה או אוסף עולמותיהם של סובייקטים אטומיים, ולא כאידיאליזציה של עולם יחסים חברתיים אובייקטיביים. יש לעולם השלישי חוקיות משלו, ובמסגרת דין וחשבון פילוסופי על המצב האנושי אי-אפשר לוותר עליו בלי לוותר על מותר האדם, על כושר התקשורת הלשוני. יתר על כן, ה"לשוניות" של הניסיון האנושי, אותה תפישת הקובעת, שכל התנסות בעלת משמעות מתווכת על-ידי השפה ומוכלת בגבולותיה, שהאברמאס מאמץ בעקבות ויטגנשטיין, היידגר וגאדאמר, היא המעניקה את הפשר המדויק לשלושת העולמות, והיא שתאפשר בסופו של דבר את החילוץ הכמו-טראנסצנדנטלי של הבסיס הנורמטיבי המבוקש.

הדין וחשבון הפילוסופי על יחסי סובייקט—אובייקט ועל היחסים הבין-סובייקטיביים עובר טראנספורמציה לשונית, ותורת הפעולה

לנין מקליט את קולו, בתצלום שנעשה בקרמלין ב-29 במארס 1919. האברמאס מבחין בין תקשורת אסטרטגית, המיועדת לשכנע את הנמען לפעול על-פי האינטרסים של הדובר, לבין תקשורת דיסקורסיבית החותרת להבנה ולהסכמה על בסיס נימוקים וטיעונים.

התקשורתית תופשת את המקום, שנועד בפילוסופיה המודרנית לאפיסטמולוגיה – כלומר: לתורת התקשורת יש מעמד של מעין מטא-שפה, שבאמצעותה מחלצת התבונה את "החוקה" שלה. ההבדלים בין שלושת העולמות אינם אונטולוגיים, והתייחסות שלהם איננו סוגיה אפיסטמולוגית. על-פי תורת הפעולה התקשורתית, שלושת העולמות הם בעצם תחומי ההוראה הנפרדים של שלושה אופנים נבדלים של "ימרת-תוקף" (validity claim) המובעת בהיגדים או בפעולות דיבור (Speech acts). העולם האובייקטיבי הוא זה המתואר על-ידי היגדים, שיש להם ימרה להיות אמיתיים, בלי תלות בדובר או בנמען של פעולת הדיבור, ואשר חלים על מצב עניינים קיים או אפשרי; העולם הסובייקטיבי הוא זה המתואר על-ידי היגדים, שיש להם ימרה להיות כנים, אותנטיים או – וזה עניין בעייתי שאינו נוגע לענייננו – בעלי ערך אסתטי, ואשר חלים על הדובר עצמו, באופן שהוא תלוי לגמרי בדובר ובלתי תלוי בנמען של פעולת הדיבור. ואילו העולם הבין-סובייקטיבי הוא זה הנתבע או המומלץ על-ידי היגדים, שיש להם ימרה להיות צודקים או לתאר מצב עניינים ראוי, ואשר מבקשים את הסכמתם של הנמענים בפעולת הדיבור. כל עולם מאופיין על-ידי היגדים בעלי ימרת-תוקף מטיפוס שונה, אבל כאשר ימרת-תוקף מכל סוג שהוא מתנסחת במסגרת של פעולה תקשורתית, היא מניחה את העולם הבין-סובייקטיבי. שכן, במסגרת כל פעולה תקשורתית ימרת-תוקף מופנית תמיד אל סובייקטים אחרים, היא מניחה את כושר ההבנה והשיפוט שלהם, את יכולתם לשלול או לחייב אותה, והיא מבקשת את הסכמתם של אלה, שהיא מופנית אליהם. אפשר, סבור האברמאס, לעשות שימוש לא תקשורתית בשפה, אבל אי-אפשר להבין את מהות הלשוניות של הניסיון האנושי בלי להבין את מרכזיותה של הפעילות התקשורתית. ואילו את הפעילות התקשורתית אי-אפשר להבין בלי להניח עולם בין-סובייקטיבי, שבתוכו ומכוחו מתקיימת התקשורת, ושאת צורתו הקונקרטי היא מעצבת על-פי האופנים שבהם היא מתנהלת.

הפעולה התקשורתית עשויה כמובן להיות פעולה תכליתית כמו כל פעולה אחרת. האברמאס מבחין בין תקשורת בעלת אופי אסטרטגי, כזו המיועדת לשכנע את הנמען לפעול באופן מתאים לאינטרסים של הדובר, לבין תקשורת דיסקורסיבית החותרת להבנה ולהסכמה על בסיס נימוקים וטיעונים. הבסיס להבחנה הזאת הוא פירוש (שנוי מאוד במחלוקת) להבחנה אחרת, של פילוסוף הלשון הבריטי ג'ון אוסטין, בין פעולות דיבור בעלות אופי illocutionary לפעולות דיבור בעלות אופי perlocutionary. אבל ברקע מצויה גם תביעה מוקדמת של האברמאס, שנוסחה כבר בהכרה ואינטרס (1971), לחיזוק הניתוח המארכסיסטי של החברה ולהוספת דין וחשבון תיאורטי נפרד על ספירת הפעולה התקשורתית (שפינה אותה אז ספירת האינטראקציה הסימבולית), לצד הדין וחשבון המוכר על מערכות היחסים הכלכליים ויחסי הכוח הפוליטיים. ועוד יותר מכך, מצוי כאן ברקע הצורך לאתר ולפרש אותו מותר של רציונליות, שמושג הרציונליות התכליתית (האינסטרומנטלית) אינו מאפשר לתפוש. התקשורת האסטרטגית היא מניפולטיבית ושואפת לשליטה; היא תופשת הן את האחר והן את פעולת הדיבור כאמצעי למען מטרה. בכך אין היא שונה בעיקרון משאר הפעולות הקשורות לייצור, לשליטה בטבע, ליחסי החליפין הכלכליים ולמערכת יחסי הכוח החברתיים והפוליטיים. היא אינה מסוגלת לתת דין וחשבון לא על מעמדו של האחר כסובייקט ולא על מעמדה של הפעילות הלשונית כמדיום ליחסי גומלין בין-סובייקטיביים. לעומת זאת, התקשורת הדיסקורסיבית, החותרת להבנה, מפנימה את הציווי הקטיגורי הקאנטי אל תוך הפעולה התקשורתית. בפעולה תקשורתית לא-אינסטרומנטלית נדרש האחר לאשר או לשלול ימרת-תוקף של היגדים, מצפים ממנו להבין ולשפוט היגדים לגופם,

חותרים להגיע אתו להסכמה על ימרות-תוקף שנויות במחלוקת. אחר כזה אינו יכול להיתפש כאמצעי בלבד, ואי-אפשר לצמצמו למדרגת אובייקט. כדי לקיים תקשורת לא-אסטרטגית חייב הפן הסובייקטיבי של האחר להישמר גלוי וחשוף, אבל גם מוגן ובטוח.

תקשורת החותרת להבנה היא תקשורת רציונלית. היא אינה יכולה להתקיים מתוך כפייה; אי-הבנות מסולקות בה תוך כדי דיאלוג המפרש את הסתום ומבהיר את הטעון הבהרה; התערבות של שיקולים ומניעים זרים כמו שידוליו של הכסף, פיתוייה של תשוקה או אימויו של כוח, כל אלה מסולקים בעיקרון. במצב של תקשורת רציונלית כזו, שאפלטון כבר הציג מודל דרמטי שלה בדיאלוגים, התבונה נפטרת מכל ה"אחרים" שלה, ושיקול הדעת התבוני מתנהל באין מפריע. הכוח היחיד הפועל על המשתתפים באינטראקציה התקשורתית הוא "כוחו של הטיעון הטוב ביותר". אבל בניגוד לשיחה האפלטונית, אצל האברמאס המפוכח, ה"פוסט-מטאפיסי", מצויים האמת או הטוב מעבר לאופק. תחת זאת מצויה באופק ההתכוונות של הפעולה התקשורתית הרציונלית הסכמה חופשית של בעלי תבונה הנושאים ונותנים בדבר הייצוג הנאמן ביותר של המצוי ושל הראוי. כל המשתתפים בשיח כזה מכירים זה בזה כדוברים רציונליים בעלי מעמד שווה בשיח וגישה שווה לעמדות התקשורת השונות. נימוקים בעדן ונגדן של ימרות-תוקף של היגדים מתארים ונורמטיביים הם כמטבע העובר לסוחר ביחסי החליפין שהם מקיימים ביניהם. אבל המטרה של יחסי החליפין אינה להגדיל את רווחיו של היחיד, אלא להגדיל את ההון המשותף לכלל משתתפי השיח, המתבטא בהבנה ובהסכמה גדולות והולכות בתחומי שיחה רבים יותר ויותר. החתירה הזאת להסכמה ללא כפייה היא האפיון העיקרי של סיטואציית הדיבור הרציונלית, שהיא כמובן סיטואציית דיבור אידיאלית. כבר בהכרה ואינטרס, ועוד לפני שעסק באופן שיטתי בהיבטים הלשוניים, ההתפתחותיים והנורמטיביים של הפעולה התקשורתית, הציב האברמאס את מצב ה"דיאלוג ללא כפייה" כמודל אוטופי של רפלקסיה בעלת "כוונה מעשית" ואינטרס אמניפיטורי. אבל רק במסגרת התיאוריה של הפעולה התקשורתית יכול היה להציג ניסיון לביסוס שיטתי של המודל הזה, באופן שאינו נשען על משאלות-לב או על אידיאליזציה נאיבית. בתיאוריה המאוחרת טוען האברמאס, שמודל התקשורת האידיאלית מחולק ומשוחזר ממצב התקשורת היומיומית. הוא מאמץ לשם כך – באופן אידיוסיןקריטי, אבל עקיב לשיטתו – את ניתוח פעולת הדיבור של אוסטין, סרל ופילוסופים אחרים של הלשון, יחד עם חלקים מן הטיעון הטראנסצנדנטלי על התנאים לאפשרותו של שיח רציונלי, שפיתח חברו אפל. משמעות טענתו היא, שהשותפים לתקשורת יומיומית מחויבים – גם אם באופן מובלע וכבלי דעת – להנחות בדבר אופייה ותנאיה של סיטואציית תקשורת אידיאלית. המחויבות הזאת נחשפת כל אימת שבאינטראקציה התקשורתית מתגלעים מקרים של אי-הבנה או מחלוקת. הגורמים למשתתפים "לסגת לנימוקים", כלומר: לנסח במפורש ימרות-תוקף שהיו מובלעות ולהציג נימוקים בעדן ונגדן. משא ומתן זה נעשה במטרה לשכנע, אבל גם מתוך נכונות עקרונית להשתכנע. בעצם נכונותם לסגת לוויכוח מנומק מכריזים המשתתפים, כי ההסכמה שהם חותרים אליה כפופה – להלכה, גם אם לא למעשה – לכוחם של טיעונים, ולא לסמכותם או ללחציהם של הדוברים או של אחרים המצויים מחוץ לסיטואציית התקשורת. באותה נשימה הם מכריזים, שההסכמה שחותרים אליה איננה תלויה בהקשר המקומי והזמני, שבו היא מתנסחת. ימרות-תוקף השנויות במחלוקת מבקשות הסכמה שאינה תלויה בהקשר, הן מטרימות דוברים אחרים, לא מעכשו, לא מכאן, העשויים לחלוק עליהן, ואשר את הסכמתם הן יבקשו לגייס. כאשר נחסם המעבר ממחלוקת לוויכוח מנומק, הכפוף לכללי התקשורת

האידיאלית, ברור שמדובר בהתערבותם של גורמים לא רציונליים, נפשיים או כוחניים, אוטוריטריים או דכאניים, המעוותים את תנאי התקשורת ומעכבים פעולה רציונלית של כל הנוגעים בדבר.

במלים אחרות, סיטואציית תקשורת רציונלית-אידיאלית היא מבנה נורמטיבי, שתמיד-כבר מובלע באינטראקציית התקשורת היומיומית. גם מי שכופר במחויבותו למסד הנורמטיבי הזה, יזדקק לו ברגע שיהיה מוכן להיכנס לוויכוח כדי לנמק את עמדתו ולשכנע אחרים בספק שהוא מביע. הראוי אינו מוצנח מבחוץ ואינו נגזר מקדם-הנחות חסרות בסיס; הוא משוחזר מתוך אחד מפניו של המצוי, מעובדתיות התקשורת היומיומית (לפי האברמאס) או קהילת השיח המדעית (לפי אפל, שהולך כאן בעקבות פירס). הפעולה התקשורתית, שבמערכ המודרני היא עובדת יסוד אוניברסלית של עולם-החיים היומיומי, של הקואורדינציה החברתית ושל הפעילות הקוגניטיבית, מניחה התכוונות לתנאי התקשורת האידיאלית, המקפלת בתוכה יומרה נורמטיבית אוניברסלית. לכל אדם זכות שווה להיות דובר ונמען בסיטואציה תקשורתית, שמתקיים בה ויכוח מנומק, ללא כפייה, בנוגע ליומרות-תוקף שנויות במחלוקת של היגדים, שיש לו עניין בהם. לכל אדם יש עניין בראש ובראשונה בהיגדים האמורים לתאר, להסדיר ולהצדיק את הסדר החברתי בחברה שבה הוא שותף. כלומר, לתביעה הנורמטיבית הכללית יש השתמעות מיידית בתחום המוסרי-פוליטי. ואכן, ליומרה הנורמטיבית של התקשורת האידיאלית תפקיד כפול. מצד אחד היא מהווה תנאי-אפשרות טראנסצנדנטלי של הפעולה החברתית, שממנו מחולץ הבסיס הנורמטיבי של הפעולה החברתית בכלל. מצד שני היא מציבה קוטב אוטופי למאבק הפוליטי ומעניקה פשר חדש לאינטרס האמנציפטורי: חתירה למצב של תקשורת ללא כפייה, או לשחרור ערוצי התקשורת הממוסדים מן הגורמים המעוותים את תנאי התקשורת הרציונלית.

עכשיו אפשר לחזור ולפרש מחדש את מושג הרציונליזציה ואת המודרניות כאוסף של תהליכי רציונליזציה ותגובות עליהם. מצב התקשורת האידיאלית מהווה למעשה מודל של רציונליות תקשורתית, שאי-אפשר להעמידה על הרציונליות התכליתית-אינסטרומנטלית ולמעשה היא תנאי למימושה, לפחות בתנאים שבהם השגת מטרה כלשהי תלויה בקואורדינציה בין כמה שותפים, כלומר: בתנאים חברתיים רגילים. לפיכך יהיה תהליך הרציונליזציה כפול-פנים: מצד אחד התהליך המוכר של הרציונליזציה האינסטרומנטלית, ובכלל זה דיפרנציאציה בין תחומים, דה-פרסונליזציה, רוטיניזציה, פורמליזציה ורגולריזציה של יחסי הגומלין, ושחרור גובר של מנגנוני ההתאמה בין אמצעים למטרות ובין תפקודו של האיבר הבודד לכלל המערכת משיקולים זרים למערכת או למטרה שנבחרה. מצד שני תהליך הכולל גידול באוטונומיה של ערוצי התקשורת; סילוק ממוסד של גורמים המעוותים את האינטראקציה התקשורתית; גישה שוויונית יותר ויותר אל אמצעי התקשורת וכניסה של יחידים וקבוצות, שקודם הורחקו מן המעגל התקשורת, אל תוכו; צמצום הנושאים שאין מדברים בהם; והתפתחות נורמטיבית של יחידים וקבוצות המכשירה אותם להיות שותפים שווים ולא דכאניים ביחסי הגומלין התקשורתיים.

את תהליך הרציונליזציה אפשר לתאר מעתה כמתנהל בשני מסלולים מקבילים, שאינם בלתי תלויים זה בזה, אבל אינם נגזרים זה מזה. הניתוח גולש כאן בהדרגה מאנליטיקה של הרציונליות לאונטולוגיה של ההווה, אותו הווה המשתקף מבעד לפריזמה של התקשורת הדיסקורסיבית.

שער כתב-העת התלת-לשוני לאמנות מודרנית 'Objet' ו-'Gegenstand', בעריכת איליה אהרנבורג ואל לייסיצקי, ברלין 1922. הפעולה התקשורתית מניחה התכוונות לתנאי התקשורת האידיאלית, שבה לכל אדם זכות להיות דובר ונמען, ושבה מתקיים ויכוח מנומק ללא כפייה.



התקשורת הזאת איננה רק קוטב אוטופי ואידיאה מכוונת, שלאורה מתנהלים מעתה השחזור (רקונסטרוקציה) הנורמטיבי של ההתפתחות ההיסטורית וביקורת המציאות העכשווית. תקשורת דיסקורסיבית היא גם תצורה של יחסי גומלין, שקיבלה ביטוי ממוסד פחות או יותר במערכות שונות של החברה המודרנית. פגשנו אותה כבר בחיבור המוקדם על השינוי המבני של הציבוריות, שהאינטואיציות התיאורטיות שהנחו אותו מקבלות עכשיו ביסוס שיטתי.

הספירה הציבורית נתפשת בשלב הזה כמכלול של תחומי ציבוריות, שהתבחנו זה מזה בתהליכי הרציונליזציה המוכרים, אך נותרו קשורים ביניהם, כאשר כולם שרויים בתוך "עולם-החיים" היומיומי. עולם-החיים הוא מושג פורה בעמיתותו, האמור להכיל את נקודת המבט ואופק החוויה של המשתתפים (לעומת נקודת המבט בניתוח הפונקציונליסטי); את ידיעות הרקע הלא-מפורשות ואת קטיגוריות המחשבה, הידע ועולם האסוציאציות, שמספקות מסורות תרבותיות שונות (או מה שנשאר מהן אחרי תהליך הרציונליזציה); ואת המצע הלשוני והסולידריות החברתית המאפשרים תקשורת החותרת להבנה ולהסכמה בקרב קהיליית דוברים מוגדרת פחות או יותר. בתור יש, עולם-החיים הוא מכלול המובנה בשלוש רמות: של סולידריות חברתית, של פרודוקציה תרבותית ושל עיצוב הזהות האישית (שהאברמאס מנתח בנפרד הן מבחינה מבנית והן מבחינה התפתחותית). בתור מושג, עולם-החיים אמור לגשר בין התיאוריה החברתית לתיאוריה של הפעולה התקשורתית, בין הניתוח הלשוני-פרגמטי לבין הניתוח ההיסטורי-אמפירי. כל דין וחשבון תיאורטי על המציאות החברתית המודרנית חייב לתפוש את החברה בבת אחת בשני רבדיה: מצד אחד כרב-מערכת, קונגלומרט של תת-מערכות (בראש ובראשונה של יחסים כלכליים ויחסי כוח פוליטיים), שעברו פורמליזציה ורגולריזציה; מצד שני כעולם-חיים, שנשמרים בו כל היסודות של החוויה האנושית והאינטראקציה הבין-סובייקטיבית, שטרם התכלו בתהליך הניכור של הרציונליזציה האינסטרומנטלית, והם פתוחים בפני תהליכים של רציונליזציה תקשורתית. מושג חדש של רציונליות לא-אינסטרומנטלית ותיאוריה חברתית המתירה מקום לקיום הממשי של אותה רציונליות מאפשרים להאברמאס לפרש מחדש את המודרניות.

בתכלית הקיצור: עם צמיחת הקפיטליזם ועליית החברה הבורגנית יצרו תהליכי הרציונליזציה האינסטרומנטלית הפרדה ממוסדת ומעמיקה בין התת-מערכות החברתיות ובין עולם-החיים היומיומי. ההפרדה הזאת, שבמסגרת הדיאלקטיקה של הנאורות התפרשה במונחים של ניכור, "הסרת הקסם" או אובדן המשמעות, היא שאפשרה את מיסודה של ספירה אוטונומית של אינטראקציה תקשורתית, שהרציונליות שלה גדלה בהדרגה. במשך תקופת-מה היתה הספירה הציבורית חופשית יחסית מאילוצי הכלכלה והפוליטיקה, אבל דווקא הרציונליזציה שלה אפשרה מאז סוף המאה ה-18 אחיזה גדלה והולכת של המערכות החברתיות והתערבות גדלה והולכת של כוח וכסף בניהול האינטראקציה התקשורתית. למרות זאת, הספירה הציבורית מגלמת בתוכה את הבסיס הנורמטיבי של הנאורות בתור אפשרות ממשית, שהתגשמותה נפגמה על-ידי קצבם המואץ של תהליכי הרציונליזציה. התת-מערכות החברתיות, שפלטו בהדרגה אל תוך עולם-החיים היומיומי, ניכסו לעצמן נתחים גדלים והולכים מתוכו, הן בספירה הציבורית והן בתחום הפרטי. תהליך זה, שהאברמאס מכנה "קולוניזציה של עולם-החיים", פגע בתנאי התקשורת הדיסקורסיבית ושעבד אותה לדרישותיה של תקשורת אינסטרומנטלית. יחד עם זה מוסדו בהצלחה תנאים לתקשורת דיסקורסיבית בתחומים מופצים ונפרדים של התרבות הגבוהה, במסגרת קהיליות מומחים, אשר פיתחו משחקי לשון נבדלים בענפי המדע

השונים, באמנות וביקורת. משחקי הלשון בתחומים השונים נכנעים לחוקיות פנימית שונה, ובלי מתווך בלתי תלוי לא ייתכן ביניהם גישור. פיצול זה פוגע ללא תקנה באפשרות לייצג בתקשורת היומיומית נקודת מבט סינפטי, לתפוש את הטוטליות של המציאות החברתית ולדבר בשמה.

מנקודת מבטה של רפלקסיה המעוניינת בראש ובראשונה בתהליכי הרציונליזציה, מצב העניינים העכשווי הוא בערך כזה: מצד אחד מספקות המערכות, שעברו רציונליזציה אינסטרומנטלית, אמצעי קואורדינציה לא לשוניים (steering media) – כסף וכוח – המאפשרים לחדור לכל תחומיהם של המציאות החברתית והקיום הפרטי ולנהלם על-פי חוקיותן הפנימית של אותן מערכות, באופן מנוכר, אובייקטיבי, ולרדו של היחיד, גם בלתי ניתן לשליטה. רציונליזציה פירושה בהקשר זה אדנותה של מערכת אובייקטיבית, שאין לה מרכז, ואין בה עמדה של סובייקט המאפשרת רפלקסיה ביקורתית וקבלת החלטות שקולה. מצד שני מאפשרים אזורים מובנים של הספירה הציבורית תקשורת רציונלית בין מומחים לתחום, בתחומים צרים ומוגדרים, בלי שתתאפשר אינטגרציה תקשורתית וקוגניטיבית של התחומים השונים. רציונליזציה פירושה בהקשר זה פרגמנטציה של עולם-החיים ושל מבנה הסובייקטיביות עצמו. במקביל מתרחש תהליך התפוררות של מסגרות תרבות מסורתיות וערעור האמון בהן באותם אזורים של עולם-החיים, ששפת היומיום בהם עדיין מהווה מדיום לניהול תקשורת החותרת להבנה – בבית, בקהילה, במקצת מאמצעי התקשורת ההמוניים. תהליך זה מדלדל מאוד את אפשרויות הפעולה התקשורתית ואת יכולתה לשמש בסיס להצדקה של ימרות-תוקף, לקדם הסכמה ולהוות מסגרת של סולידריות חברתית. רציונליזציה פירושה בהקשר זה ויתור על היומרה לחרוץ משפט באזורים גדלים והולכים של עולם-החיים והתמסרות למשפטם של המומחים.

ככלל, היחיד יכול לאשר את הסובייקטיביות שלו ולהכיר בסובייקטיביות של האחר רק בעולם-חיים, שהוא מדולדל מבחינה רוחנית וחסר אונים מול תוקפנותם הדכאנית של המערכות האינסטרומנטליות, או בתחום צר ומנותק, בתור מומחה לדבר-מה, שכבר אי-אפשר לבטאו בשפת היומיום. את החברה אי-אפשר לתפוש כמכלול, אין בסיס לאינטגרציה בין התחומים וספירות הפעולה שהתפצלו, ואין מקום, שאפשר יהיה להתיימר לנהל ממנו את החברה באופן רציונלי, כלומר: באופן שמביא בחשבון את נקודות המבט של המערכות המתחרות ושל היחידים המבקשים להימלט מן הזהות התפקודית, שאלה מבקשות לכפות עליהם. מאבק בעל אינטרס אמניפיטורי בפרט ופוליטיקה בעלת מחויבות מוסרית בכלל נדמים כחלומות באספמיה.

אבל הדיאגנוזה הזאת, פסימית ככל שתהיה, היא גם פתח התקווה. תנאי התקשורת הרציונלית, שתמיד-כבר גלומים בתקשורת היומיומית ואף מתממשים באופן מפורש בכמה מקהילות המומחים השונות, מספקים בעת ובעונה אחת את מכשיר האבחון לפאתולוגיות החברתיות, את התרופה וגם את אמת-המידה לתהליך ההחלמה. תהליך ההחלמה אמור להתנהל בשלושה כיוונים, על-פי שלוש המגמות הנזכרות של תהליכי הרציונליזציה, ובכל כיוון בשלוש הרמות של עולם-החיים: החברתית, התרבותית והאישית. בכיוון המערכות, יש לאתר את המנגנונים שבאמצעותם "מתנחלות" התת-מערכות החברתיות בעולם-החיים ומעוותות את תנאי התקשורת הדיסקורסיבית, ולחסום את השפעתם באמצעות מנגנונים מסוככים ומנטרלים. מול דלדול עולם-החיים מעושר התכנים ומנגנוני הלגיטימציה של מסגרות תרבות מסורתיות יש להפוך את מנגנוני ההנמקה והצידוק, שמציע מודל התקשורת הרציונלית, למסורת בזכות עצמה. ומול תהליכי ההסתגרות וההתבדלות של קהילות

המומחים יש לפתוח מחדש את השיח המתנהל במסגרתן. להפוך אותו נגיש לשיחה היומיומית ולחפש משחק לשון, שתפקידו יהיה גישור ותיווך. זה בדיוק תפקידה של הפילוסופיה.

פירושים קוגניטיביים, ציפיות מוסריות, ביטויים [אישיים או אסתטיים] והערכות מתקיימים בתקשורת היומיומית זה לצד זה, כשהם מעורבים זה בזה וחופפים זה לזה. לחתירה להבנה בעולם-החיים נחוצה מסורת תרבותית המשתרעת על כל הספקטרום, ואינה מוגבלת לפירות המדע והטכנולוגיה. ככל שהדברים נוגעים לפילוסופיה, היא עשויה להיטיב לחדש את קשריה עם הטוטליות על-ידי כך שתיטול לעצמה את תפקיד הפרשן בשם עולם-החיים ולמענו. היא תוכל אז להפעיל את משחק הגומלין בין הממדים השונים, הקוגניטיבי-אינסטרומנטלי, המוסרי-מעשי והאסתטי-אקספרסיבי, משחק שדמם היום כמו מוביל שהסתכן. הדימוי הזה מסייע לפחות לזהות את העניין, שהפילוסופיה תתייבב בפניו כשתחול למלא את תפקיד הבורר המפקח על התרבות, ותתחיל במקום זאת למלא את תפקיד הפרשן המתווך. העניין הוא איך להתגבר על הקיום המבודד של המדע, המוסר והאמנות וקהליות המומחים שלהם. איך ניתן לצרף אותם למסורות המידלדלות של עולם-החיים ואיך ניתן לעשות זאת מבלי לפגוע ברציונליות האזונית של [כל אחד מן התחומים הנבדלים]. איך ניתן ליצור מחדש איוון בין המומנטים השונים של התבונה בעולם היומיומי התקשורתי?

[...] תקשורת יומיומית מאפשרת סוג של הבנה המבוססת על יומרות-חוקף, וכך היא מספקת את החלופה הממשית היחידה להשפעה הדדית באמצעים, שבמידה זו או אחרת הם אמצעים כפייתיים. יומרות-החוקף שאנו מבטאים בשיחה — כלומר: כאשר אנו אומרים משהו מתוך שכנוע — תורגמת מעבר להקשר השיחה המסוימת הזאת ומצביעה על משהו שמעבר לגבולות החלל-זמניים של האירוע המסוים. כל הסכם, בין שהוא מושג בראשונה ובין שהוא מאושר מחדש, מבוסס על נימוקים או טעמים (שעשויים להיות שניים במחלוקת). לנימוקים יש תכונה מיוחדת: הם מחייבים אותנו להסכים או להתנגד. וכך ישנו יסוד בלתי מותנה הבנוי לתוך מבנה הפעולה [התקשורתית] המכוונת להשגת הבנה. יסוד בלתי מותנה זה הוא המבדיל את החוקף [Gültigkeit] שאנו מייחסים להשקפותינו מן הקבלה [Geltung] הסתמית, כעניין שבעובדה, שאנו מקבלים פראקטיקות הרווחות מתוך הרגל. מנקודת המבט של האני-הדובר, מה שנחשב מוצדק איננו פועל יוצא של מנהג, אלא עניין של מתן צידוק מנומק. על-כן "שורשיה של הפילוסופיה יונקים מן הדחף לראות בפראקטיקות חברתיות של מתן הצדקה יותר מאשר סתם פראקטיקות" (רוזטי). זהו אותו דחף הפועל אצל אנשים כמוני כשהם נצמדים בעקשנות לחפישה, שהפילוסופיה היא השומר המופקד על הרציונליות.

"Philosophy as Stand-In and Interpreter", in: *Moral Consciousness and Communicative Action*, 18—20

שתי המסורות של הפילוסופיה המודרנית נפגשות מחדש בלב הספירה הציבורית. הן נפגשות בדיוק במקום, שבו, באותו מהלך עצמו, מחדשת הפילוסופיה את זיקתה אל הטוטליות (בלי להתיימר לייצגה), מחלצת את היסוד הבלתי-מותנה, שבזכותו היא מתיימרת להיות מגן הרציונליות (אבל לא השוטר המפקח על התרבות), ומזהה את התהליכים ההיסטוריים של המודרניזציה והרציונליזציה המאפשרים לה — ואף תובעים ממנה — למלא את תפקיד הפרשן והמתווך על-פני כל הספקטרום התרבותי. שום דבר אינו מובטח במקום הזה, אבל הרשות עודנה נתונה.

## אזהרה

בסיפור הזה, הסיפור על שתי המסורות המפצלות את הפילוסופיה המודרנית, ועל פיצול המבקש את תיקונו מאז נתהווה, צריך להיזהר. צריך להיזהר בו כמו בכל "סיפור גדול" הבנוי על אופוזיציות בינאריות פשוטות, חד-משמעיות ומוציאות (exclusive). אבל הוא התאים במיוחד כדי לספר את המהלך הפילוסופי של יורגן האברמאס. שכן, באופן מוצהר לפחות, גם המהלך הפילוסופי של האברמאס בנוי סביב ניגודים בינאריים פשוטים ויעילים — בין תבונה לכוח, בין הבנה לפעולה תכליתית, בין מערכת חברתית לעולם-החיים. הניגודים הבינאריים האלה הם המאפשרים להמשיך לספר את עלילות הנאורות ותהליכי הרציונליזציה בתור הסיפור הגדול של המודרניות. סיפור גדול אולי, אבל גם סיפור פשוט, שיש בו גיבור רע (רציונליות אינסטרומנטלית) וגיבור

טוב (רציונליות תקשורתית), ומאבק בלתי מתפשר, ורק הסוף הטוב אינו מובטח מראש. כי האברמאס מפוכח דיו שלא לדבוק עוד בפילוסופיית ההיסטוריה ההגליאנית-מארקסיסטית, והוא מודרניסט דיו כדי שלא לסגור את אופק הקריאה על-ידי סופר כל-יודע המכתיב את פתרון הקונפליקט, והוא אופטימיסט דיו כדי להאמין בנאורות כאפשרות ממשית של הניסיון האנושי ולהציבה כפתח תקווה ומשען בפני הייאוש, והוא מחויב דיו למאבק הפוליטי הקונקרטי כדי להציב מחסום בפני הניהיליזם הצומח מן הייאוש הזה. בסיפור של האברמאס הניגודים הבינאריים הבעייתיים אינם מובנים אל תוך סיום-סגור (closure), אלא הם מבנים את המאבק לקדמה ומשרטטים את האופק שלו בהעדרו של סיום כזה. מכל הטעמים הללו האברמאס הוא פילוסוף ראוי להערצה, אבל גם לביקורת נוקבת.

מפתחי האברמאס:

חברה וזהות בימינו (ראיונות ומסות). כינס, העיר והקדים מכוא אברהם יעור, תל-אביב 1991.

*The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Th. Bürger with the assistance of F. Lawrence, Cambridge/Mass. 1989.

*Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, Translated by J.J. Shapiro, London 1971.

*The Theory of Communicative Action*, vol 1: "Reason and the Rationalization of Society"; vol 2: "Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason", translated by Th. McCarthy, Boston 1984, 1987.

*The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by F. Lawrence, Cambridge 1987.

לקריאה נוספת:

A. Honneth & H. Joas (eds), *Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Cambridge 1991.

Th. McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge/Mass. 1978.

D.M. Rasmussen, *Reading Habermas* (with a bibliography by R. Grozen), Oxford 1990.

J. Thompson & D. Held (eds.), *Critical Debates*, Cambridge/Mass. 1982.