

Dialogi med utopijami iz srede 20. stoletja

Utopično in racionalno med Marcusejem, Dahrendorfom in Habermasom

Neda Pagon

Med najbolj odmevnimi filozofskimi razpravami zadnjih let so razprave o »racionalnosti«. Rezultat te nenehno podaljševane razprave ni v tem, da bi kaj posebej razbistrila zastavljeno vprašanje, ampak bolj v tem, da je obrnila trajnejšo pozornost na ključno vprašanje: vprašanje o racionalni utemeljenosti delovanja in o utemeljenosti racionalnosti same, ki je sicer stalno – vsaj vzporedno – vprašanje filozofskega raziskovanja. Vprašanje je tu zastavljeno v terminih »postrazsvetljenstva« in »postnihilizma« ter v okviru »družbene kritike« in zato sprašuje v prvi vrsti, kako racionalno utemeljiti in legitimirati presojo in stališče o tem, da je določena socialnopolitična konfiguracija negativna in nevzdržna ter kako prav isto storiti tudi z praktično odločitvijo, ki je potrebna, če naj se te razmere spremenijo ali popravijo. V tem primeru dobi naše vprašanje poseben odtenek, ker se povezuje s specifično podobo, vsebovano tako v »kritiki« kot v njeni praktični plati in v njenem utemeljitvenem razlogu. Racionalna drža pokaže tu »utopični« značaj, predstavi se na nov, posebno avtorefleksiven način: kot utopična misel, ki pa »utopizira« sam proces svojega opredeljevanja. »Kritična misel« se vzpostavi tako, da se zateče k »načelu«, ki ni več nepreklicno in večno, ampak je »samo« normativna in perspektivna/projektna ideja, ki se je postavila (in celo predpostavila) v same strukture govora in delovanja ljudi, toda njena funkcija kriterija ali usmerjevalnega pravila je povezana z anticipiranjem nekega stanja stvari, ki nima dejanskega (dejstvenega) obstoja v nobeni sferi biti (iminentni ali transcendentni) in je zato utopija. Vendar pa prav s svojo simbolično in postulatивно prisotnostjo – torej zaradi tistega, kar sicer manjka v dani stvarnosti ali je le latentno v ob-skurnem svetu možnosti – opozarja, da je nekaj, kar je lahko in mora biti uresničeno, se pravi postavljeno v realno bivanje. Ta »utopična« plast racionalnega je privilegirana, ker se lahko dvigne nad pozicije, ki so bolj ali manj jasno izšle iz razprav o racionalnosti. A prej ko slej ostaja težava prav z »utopičnostjo.«

Misel našega časa se dvoumno obnaša do utopije in njenih tradicij. Pogosto se izraža skozi niz viharnih oživitvev utopičnega mišljenja, med katerimi je zadnji val pomenilo emancipatorno in protestno gibanje v šestdesetih in sedemdesetih letih. V zadnjih petnajstih letih pa je opaziti po eni strani zaporedoma odpor, gnus in ravnodušnost do (domnevnih ali dejanskih) ekscesov abstraktnega in zastarelega utopizma, ki se jim pripisuje celo, da so zaznamovali tista kulturna gibanja, ki so sprožala nasilne upore ali celo teroristične akcije. Po drugi strani

pa se občasno, a precej redno obnavljajo »negativne utopije«, razumljene kot opomine pred temno prihodnostjo tehnološke civilizacije, ki jo paralizira zlahka dosežen nadzor nad množicami in in manipulacija z njimi, in je usmerjena v vedno bolj totalitarno administriranje, grozi pa ji psihično in kulturno samouničenje, da ne govorimo o ekološkem in vojaškem. V skladu s temi katastrofičnimi vizijami zgodovinsko-družbene prihodnosti se obnavljajo paradokсне nihilistične in postnihilistične utopije. Vprašanje je, kako iz te navidez brezizhodne situacije, ali – prirejeno za naš namen – kako je mogoče »stopiti iz utopije«?

Crane Brinton¹ poudarja, da ima »moderna utopija za razliko od klasične, demokratične cilje. Seveda ne gre za to, da bi negativno ali kritično obarvano utopijo ali kratko malo kritiko utopije samo po sebi razložili kot »utopijo z demokratičnim ciljem«. Samo vnos zrna dvoma je za utopično misel – posebno za elitistično – bistveno bolj nevaren kot pa dosledno izpeljan negativni utopični projekt, ki ima običajno pred seboj realen ali predvidljiv evolutivni družbeni model. Drugače povedano, negativna utopija najpogosteje sploh ni kritika utopij, ampak kritika obstoječega ali nujnega prihajajočega stanja ali, če že hočemo, uresničene utopije. Kritika znotraj utopijskega sistema mišljenja pa je nekaj povsem drugega: spodkopava, ruši ali izkrivlja posamezni utopijski projekt, pri čemer ne načne same utopijske misli. S tega vidika so morda upravičene oznake kot je tudi »alternativna« utopija.

Za pričujočo primerjalno analizo, ki se giblje predvsem okrog spoprijema med *utopijo in svobodo*, so izbrani trije modeli racionalnosti (različne veljave in teže), trije tipi (bolj filozofske kot sociološke narave) družbene kritike, za katere je značilno, da so oprti na anticipativno ali projektno strukturo »utopične« vrste ali da jih je mogoče šteti za alternativne utopije. Marcuse, Dahrendorf in Habermas zapolnjujejo čas od srede našega stoletja sem in se od tedaj tudi poslavljajo od utopij: prva izdaja Dahrendorfovega dela *Izstopiti iz utopije* je iz leta 1961, Marcuse je leta 1967 napisal delo *Konec utopije*, Habermasove najnovejše spise pa je italijanski založnik izdal pod naslovom *Po utopiji* (1992).²

Stičišča in razhajanja

Stičnih točk med našimi avtorji je manj kot razhajanj; to velja že za Dahrendorfa in Marcuseja, Habermasova zgodba pa je tu predvsem zato, ker predstavlja vez med prvima dvema. Tema je skupna koncepcija zgodovine kot smiselne poti, kjer človek lahko intervenira in se mu splača intervenirati, vsemu navkljub (radikalni kritiki torej) gre vendarle za nekakšen družbeni optimizem. Združuje ju eksplicitno stališče, ki terjata spreminjanje obstoječega in v obeh

1. *Utopia and utopian Thought*, ed. Frank E. Manuel, 1966, str. 55-69.

2. H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Verlag Peter von Malkowski, Berlin 1967 (srbohrvatski prevod: *Kraj utopije*, Esej o oslobodjenju, Stvarnost, Zagreb 1972); R. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bologna, 1971; J. Habermas, *Dopo l'utopia*, I grilli Marsilio, Venezia 1992.

primerih gre za kvalitetno spreminjanje, za zaobrnitev razvojne težnje: gra za spoznanje, da je racionalna razvojna linija prekinjena, da je polna nekonsistentnosti in to terja, da jo je treba sestaviti na neobičajen način, v neznani smeri.

Jasno pa ju ločuje postopek, kako »delata« svojo teorijo in kako si zamišljata perpektivo nujne obnove – po tem zadnjem je različna tudi njuna aktivna vpletenost v spreminjanje družbe, njuna moralna in politična pozicija.

Marcuse je še iz legende tistih družboslovcev, ki so z zanesljivo roko uporabljali konceptualni sistem, ki je veljal za marksističnega – seveda kritično revidiran in posodobljen. Iz te zanesljivosti je izhajalo tudi tisto »neprijetno natančno« vedenje, kaj je družbeni napredek, predvsem zato, ker so ga še vedno v največji meri opredeljevali s tehnološkimi in ekonomskimi vzvodi. *Marcuse* še trdno verjame v znanstveni in tehnični napredek, v možnosti ekonomskega razvoja, ki je sam temelj kvalitativnega spreminjanja. Spremeniti je treba strukturo oblasti in zatoniti mora – oziroma poraziti je treba – kapitalizem. Ta trdna vera in zanesljivost izhajata iz prepričanja, da je končno odkrita tista mentalitetna preobrazba, ki jo takšen napredek konkretizira in sicer z revolucionarnim nastopom. V temelju te revolucije – konkretno v možnosti, da bi se realizirala študentska utopija 1968 – je, po njegovem mnenju, pravilna in vsekakor boljša uporaba produktivnih sil, standarda, tehnologije (ki spreminja delovni čas v prosti čas itd.) in tudi raznolike možnosti estetskega *ethosa*. To pa pomeni, da je uresničenje utopije mogoče izračunati in načrtovati. Tako *Marcuse* – in s tem se takorekoč izteče zadnji resnejši poskus verjetja in priseganja na revolucije.

Dahrendorf si se s stališča radikalnosti zahtev po družbenem spreminjanju utegnil zdeti konservativnejši, čeprav je v nekaterih točkah modernejši. Ne terja nobene radikalne zaobrniteve, predvsem pa ne zloma kapitalističnega sistema. Ne verjame v revolucijo in še manj v nasilje kot sredstvo za vzpostavitev novega sistema vrednot : nasproti *Marcuse*jevi netolerantnosti stoji njegovo zaupanje v pluralizem, prepričanje, da resnica ni na strani nikogar. Vpisuje se v perspektivo nezanesljivosti in neprepričanosti (po tem je manj sociologizirajoč kot *Marcuse*), njegove teze je brati bolj kot predloge v razvoju in ne kot predloge za razvoj – pušča več prostora družbeni imaginaciji.

Marcuse in *Dahrendorf* sta tu značilna primera dveh družboslovnih postopkov srede našega stoletja. *Marcuse* je eden zadnjih dedičev tiste zmagoslavne sociologije, ki je prepričana, da pravilno in v celoti razume vprašanja družbe in tudi, če je kritična do nekaterih svojih vrednot (vrednot svojega »sistema«), to njene presoje ne omaja, saj meni, da je o njih rekla končno besedo in je vzvišeno prepričana tudi v svoj utopični projekt. *Dahrendorfov* pragmatizem je bližji sodobni sociološki tenkočutnosti, toda po veri v angažma vseh za izboljšanje družbe, pravzaprav po zaupanju v resnično veljavo tradicionalnih sredstev predstavniške demokracije je še zelo daleč od skepticizma mnogih sodobnikov (n.pr. C. Offe in N. Luhmann).

Za Marcuseja je svoboda svoboda prisile nad kapitalizmom, je svoboda, da konkretiziramo utopijo – izračun o uporabi ekonomskega in akumuliranega potenciala pokaže, koliko nasilja je potrebno uporabiti za doseg tega cilja. Za Dahrendorfa je utopija negacija svobode in sicer zato, ker se ponuja kot dokončna, nespremenljiva; takšne vrste je prav marcusejevska utopija in predvidena raba nasilja to potrjuje.

Dahrendorf bi sam rad dopovedal, da njegov projekt ni utopija. S stališča, od koder sam razkriva Marcusejevo utopičnost, je dokaz zato preprost: njegov sistem je gibek in prilagodljiv, vedno se je mogoče vrniti nazaj in v njem je svoboda vrisana kot bistvena sestavina projekta samega. Fleksibilnost Dahrendorfovega projekta je v tem, da se v naprej pripoveduje kot projekt, ki ga je mogoče postaviti na laž, dvomiti vanj in o njem razpravljati. Če s tega gledišča iščemo vez, osrednjo točko med obema avtorjema jo je mogoče, menim, najti v razmerju med njima in habermasovsko pozicijo.

Habermas je sicer po mnogočem prav blizu Marcuseju, vendar je tudi ostro opravil z njim,³ zlasti z kritiko na račun dopuščanja nasilja. V zadnjih letih pa je postal Dahrendorfova pogosta referenca, saj se sklicuje na ustvarjalne in resnično liberalne možnosti (*resurse*), ki jih vsebuje njegov koncept »gospodstva osvobodjene komunikacije«. Habermasova kritična zavest ni daleč od Marcuseja v točki, ko razkriva »institucionalizacijo tehnično-znanstvenega napredka«.⁴ Svojo že trdno predpostavko nato dokaže z predirno analizo, ki odkriva elemente krize racionalnosti in torej nenačrtovanosti sodobne družbe.⁵ Kolikor je to čisto metodološka predpostavka, je vsestransko odprta in je bližja Dahrendorfovi koncepciji, bolje se umešča v njegovo obzorje odkritega priznavanja o nezanesljivosti, negotovosti sveta in družbe.

Marcuse in Dahrendorf

Marcuse je umrl leta 1979 star 81 let, Dahrendorf je leta 1992 živ in trideset let mlajši od Marcuseje. Predstavljata torej praktično dve generaciji in za razmislek o utopizmu njunih »sistemov«, ki se vedno giblje med filozofskimi temeljitostmi in sociološkimi posplošitvami, sta primerjalno uporabna in plodna: zaradi mnogih sorodnih tem, predvsem vprašanja svobode in utopije in zaradi dveh vrst izdelovanja teorije o teh temah.

Vsebina, skupna obema in predmet te primerjave, je pogosto v naslovih njunih de: svoboda in utopija. Združuje ju tudi eksplicitni družbeni angažma, ki je včasih konkreten politični angažma – in je vpeljan že tudi v njuno teoretsko produkcijo.

Marcuse, izhajajoč iz fenomenološko-eksistencialističnih tal – kar je predvsem očitno v njegovih zgodnjih filozofskih delih – je preko prevrednotenja heglov-

3. J. Habermas, *Risposte a Marcuse*, Laterza Bari 1969, str. 5-12.

4. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Suhrkamp, Frankfurt/M.1968; (tudi srbohrvaški prevod).

5. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973.

ske dialektike pristal pri marksovskih kategorijah. Do konca se je oklepal njihovega etičnega in političnega navdiha in od tu je strastno izbruhnil obsodbo slabosti sodobne družbe, ki ji je dodaten patos prinesla na novo odkrita raba postopkov psihoanalitskega tipa.

Dahrendorfovo delo je bolj neposredno sociološko. Marksovska orientacija je že na samem začetku njegovega dela, toda do nje se obnaša previdno – uporablja metodo, ki izhaja iz webrovske tradicije – »potreba po distanci« do vsake preveč shematske in enosmerne interpretacije družbenega. V določenem smislu napoveduje poznejša iskanja med dvema velikima interpretativnima usmeritvama v sociologiji, med marksizmom in funkcionalizmom, ki sta se mu obe iskazali za neustrezni, da bi zmogli izreči njegovo ontološko prepričanost kantovskega in deloma popperovskega izvora in tudi njegovo privrženost idejam in idealom liberalizma.

Marcuse je umrl v času svoje velike popularnosti – in v resnici je na račun popularnosti izgubil veliko svoje heuristične moči in globine, Dahrendorf pa je popustil v svoji analitični moči glede na dela iz petdesetih in šestdesetih let. Tu puščamo v nemar sicer razprostranjen vpliv obeh avtorjev, ki je bil predvsem pragmatične in divulgativne narave in se ukvarjamo le z tistim njunim delom, v katerem se zarisuje poskus konceptualizacije dveh kategorij, svobode in utopije – čeprav na nasproten, ne samo različen način: kjer utopija za Marcuseja pomeni možno svobodo, po Dahrendorfu pa se možnost svobode ponudi šele z odpovedjo utopiji.

Svobodnost in prisila

Marcuse opredeljuje svobodo v antinomiji nujnost/represija: nujnost, kadar je referenca Marx in represija, kadar je oporna točka Freud. V vsakem primeru je središčna tema *delo*, kjer se svoboda/nesvoboda godita.

V svojih zgodnjih delih⁶ je Marcuse po Heglovi in Marxovi sledi opredelil delo kot »specifično prakso človekovega bivanja v svetu«, skozi katerega postane zgodovinski človek realen, kar pomeni, da poleg vseh drugih potreb zadovoljuje tudi one iz »carstva svobode«, ki je celo edina »avtentična praksa« in naravni smoter prve. Potem sledi vsa dolga storija o potrebah, zadovoljitvah, o delitvi dela in ukinjanjanju zveze med nujnim in svobodnim poljem, o nasprotju med mezdnim delom in delom in o čisto ekonomskih kategorijah.

V *Umu in revoluciji* je Marcuse terjal »strmoglavljenje takšnega stanja stvari«, ker se sicer ni mogoče dokopati do »realizacije svobode in uma«. ⁷ Tu svoboda ni več omejena na pogodbeno določeno svobodo kupovanja in prodajanja, ampak je »svoboda delovanja po pameti« (umu).

6. *Kultura in družba*, 1933; O filozofskih temeljih koncepta dela v ekonomski znanosti, Einaudi, Torino 1969; str. 147-187; gl. tudi zbornik *Kritična teorija družbe*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.

7. *Um in revolucija*. Veselin Masleša, Sarajevo 1966, str. 376.

V *Erosu in civilizaciji*⁸ je Marcusejeva perspektiva svobodnosti določnejša; ni jasno, če zato, ker se marksistične kategorije spajajo z psihoanalitskimi. Teze so znane, bilo bi ponavljanje, če bi jih reproducirali, iztečejo pa se v za to razmišljanje pomemben sklep: navsezadnje je onkraj kraljestva nujnosti videti obrise kraljestva svobode, ker utrujajoče, mukobno, odtujeno in represivno delo ni več nujno in ga lahko nadomesti igra in svobodna ekspanzivnost /bohotnost življenja.

Vendar se to, po Marcuseju, ne zgodi zato, ker nas oblast, anonimna »tehnično-administrativna lastnost, kvaliteta«⁹ prepriča, da je »civilni napredek ... v delu, ki samo po sebi ni zadovoljujoče«.¹⁰ Če utopična oblast zagotavlja srečo, je to le za ceno odrekanja strastem; tu se Marcuse izkaže za vrednega dediča Fourierovih projektov ... To je Marcusejeva kritika ideje napredka v zahodni kulturi, ki je zelo podobna Dahrendorfovi: gre za napredek, razumljen v »kvantitativnem« smislu, kot za pot civilizacije skozi naraščajoči vrtnec potreb in sredstev za njihovo zadovoljevanje, kar pomeni »tehnični« napredek, ki nemara zagotavlja nekakšno »administrirano srečo«, ne pa tudi realizacijo večje svobodnosti.¹¹

Marcuse verjame, da obstaja konkretna možnost, da bi to stalno nagnjenost zaobrnilo, strmoglavilo, kajti »dosežki, represivnega napredka napovedujejo preseganje samega principa represivnosti napredka«.¹² Marcuse nas nazadnje vrne k Platonu, ko teoretizira delo kot igro, »svobodno izvajanje človeških sposobnosti«, s čemer zarisuje »utemeljeno utopijo«, ki izhaja iz enotnostne predpostavke o življenju, ki je v zgodnjih delih ni bilo.

Utopija kot možnost

Utopija je v Marcusejevih delih najprej uporabljena kot beseda, ne kot koncept, kvečjemu kot abstraktno načelo, kot alternativa, za katero ni neposredno znan ne zgodovinski akter in ne pot, po kateri naj bi hodil. Na način, skratka, bolj značilen za esejistične zvrsti.

Šele v *Enodimenzionalnem človeku* (1964)¹³ se iz kritike razvite industrijske družbe izvije predvsem oris političnih elementov očitnih disfunkcij in konkretnih načinov »utemeljene utopije«.

Dokler gre za rabo pojma utopije le v pomenu alternative je leta razumljena kot »abstrakcija«, tudi kot »možnost«, pri kateri je mogoče določiti »praktične smotre«. »Zgodovinska alternativa«, ki jo predlaga Marcuse (in, mimogrede,

8. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968; (tudi srbohrvaški prevod: *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb 1965).

9. H. Marcuse, »Teoria degli istinti e liberta«, v *Psicanalisi e politica*, Laterza, Bari 1968, str. 38.

10. *Ibid.*, str. 19.

11. *Ibid.*, str. 62-63.

12. *Ibid.*, str. 81-89.

13. *Čovjek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo 1968, str. 8-9.

katere nabuhlo retorična deskripcija¹⁴ se kosa z zgodnjimi družbenimi pravljicami (čarji) je mogoča zaradi razvoja produktivnih sil; alternativa je mogoča, ker je minimalno nujno delo izračunljivo (tehnični um) s pogojem seveda, da je enakomerno razdeljeno in da so enakomerno razdeljeni tudi njegovi plodovi; ovire so izključno politične.

Posttehnološka racionalnost ne nasprotuje več imaginaciji, ki jo Marcuse enodimenzionalno omejuje na estetsko dimenzijo; ker pa ni našel zgodovinskega subjekta, ki bi opravil to zaobrnitev vrednot, je marcusejevski optimizem ostal nedovršen.

V razpravi o delu iz leta 1933 je Marcuse še precej odločno zavračal igro kot delo, v *Erosu in civilizaciji*, deloma pa tudi v *Enodimenzionalnem človeku* pa igro in estetsko razsežje pojmuje kot edini možnosti, ki se lahko zoperstavljata racionalnosti gospostva. V konkretizaciji te teze se Marcuse zave, da bi tudi totalna ukinitve dela v naši družbi »osvobodila« nekí ne prosti »čas, čeprav čisto ugoden, prijeten čas.

Marcuse je predlagal totalizirajoči projekt, tipičen za utopije: »kvalitetna razlika med svobodno družbo in ne svobodno družbo« je v »iskanju svobode že znotraj dela in ne zunaj njega«.¹⁵

Tudi Marcuse se pogosto sprašuje, če je njegov projekt utopičen. Ker pa seveda hoče biti znanstven in ker ne zmore utopijam pripisati znanstvenosti, iznajde novo razlago: ni dovolj, da nekaj ni bilo nikoli uresničeno, da bi to nekaj lahko proglasili za neuresničljivo, takšno je, če je v protislovju z že znanini znanstvenimi zakoni. (In treba je pripomniti, da se je z to definicijo Marcuse komaj rešil, saj je hudo poceni in neinovativna). Zato je revolucija po njegovem mnenju *zunaj utopije*, ker pač »obstajajo vse nujne materialne in intelektualne sile za uresničenje svobodne družbe«.

Lahko pa se uporabi izraz utopija tudi drugače : toda ne zato, da bi z njim nakazali »nekaj, kar se ne zgodi in se ne more zgoditi v zgodovinskem svetu, temveč kot nekaj, kar se ne more proizvesti, ker mu to preprečuje moč stabilnih, čvrstih družb.«¹⁶ To je teza, ki jo je Marcuse zagovarjal leta 1969 : teza namreč, da mora »utopična ideja« prehoditi nasprotno pot, namreč od zanosti (se pravi od korektnega vpogleda v stvarnost) preiti v utopijo, ki pomeni predvidevanje možne prihodnosti.¹⁷

Dahrendorfovo ukvarjanje z zadevami je neposredno sociološko, je predvsem ukvarjanje z družbenimi vlogami in oblastjo, vprašanje svobode postane poseb-

14. »Načrtovana uporaba resursov za zadovoljevanje življenjskih potreb z najmanjšim trudom, spreminjanje časa, ki je namenjen dolgčasu v pravi prosti čas, pomirjanje boja za preživetje...«

15. *Kraj utopije*, Stvarnost, Zagreb 1972, str. 10.

16. *Esej o osvoboditvi*, op. cit., str. 148.

17. *Kraj utopije*, str. 10.

ni predmet analize šele v zadnjih delih. Vsekakor pa je med sociološkimi teorijami prav v Dahrendorfovi dosežena še najbolj stroga teoretizacija.

V svojem najslavnejšem delu¹⁸ samo na koncu obravnava karakteristike totalitarnih in svobodnih družb in veže svobodo na vsakršne pluralizme; avtoriteta/oblast pa je povezana z vsem, kar svobodo zagotavlja. Prav na podlagi koncepta gospostva lahko Dahrendorf prezre vsako obliko radikalne zaobrnitve, ki se objektivno resnično redko verificira. Moč pa je zanj nekaj obskurnega in zato bolj iz polja psihologije kot sociologije. Gospostvo je ključ za analizo realnega, je manifestna kategorija, ob kateri je mogoče razpravljati o njenih oblikah in mejah. V delu *Homo sociologicus* uporablja Dahrendorf koncept družbene vloge na podoben formalen način in tu določa obstoječe vezi z vprašanjem svobode.

Delno omilitev tudi za njegov okus preveč sociologizirajočih razlag družbene vloge je ponudil Dahrendorf, ko je ugotovil, da pojmovanje človeka kot zgolj nosilca vlog pomeni, da zanemarjamo njegovo svobodo, pomeni, da je človek popolnoma determiniran z družbo in institucijami, v katere je vpet, itd. Z, recimo, praktičnega, moralnega gledišča je vprašanje o eksplikativni moči takšne kategorije kot je vloga v bistvu vprašanje o človekovi svobodi: »vprašanje človekove svobode kot družbenega bitja je vprašanje ravnotežja med obnašanjem, ki ga določa vloga in med avtonomijo«. V tem kontekstu je Dahrendorfovo stališče popolnoma posibilistično: kjer ni možnosti, da bi se človek dvignil zoper svoje vloge, naletimo na totalitarno situacijo – njej najbližja nevarnost je »demokracija brez svobode«, ki jo opisujejo teoretiki »množičnih družb«.

Dahrendorf uporablja nekakšen pomožni koncept svobode, po katerem »obstaja svoboda samo tam, kjer ljudje dejansko uporabljajo možnosti za samorealizacijo in kjer se ta samorealizacija uobliči v obnašanju in ravnanju ljudi« (z poznejšimi besedami bi se reklo »v socialnem delovanju«.¹⁹

V vsakem primeru pa je zanj »koncept svobode problematičen« in v njem »svoboda obstaja v tisti družbi, ki človeka razbremeni vseh omejitev, ki izhajajo iz njene narave same«. Ni opaziti, da bi se naš avtor zavedal, da iz vseh utopij sledi: človek je svoboden v vsem, kar dopuščajo utopije in v ničemer drugem.

Svoboda brez hierarhije, brez ravni je v bistvu Dahrendorfov socialno-liberalni program:²⁰ ni si mogoče zamisliti družbo brez gospostva, ker si ni mogoče zamisliti družbe brez norm; zato pa je potrebno, da je to gospostvo vedno racionalno legitimirano. Tedaj ni več možnosti za samovoljo gospostva in le-to je

18. R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza; Bari 1974, str. 492 sl.

19. *Homo sociologicus*, Armando, Rim 1976, str. 53 in 436-437.

20. Dahrendorfovega odnosa do različnih liberalizmov se tu ne lotevamo.

vsklajeno s svobodo vseh. Potemtakem: če je neracionalno legitimirana oblast izključena (nemožna), tedaj je svobodi lahko dobro. Koncepta utopije in svobode sta pri Dahrendorfu tesno povezana. Utopične abstrakcije so totalitarne družbe, vendar pa tudi družbe, ki se razglašajo za popolnoma svobodne in ki trdijo, da so ukinile neenakost in nasprotja. Dahrendorf piše: »Utopija se ne rodi iz znane realnosti po realističnih zakonih razvoja,« zanj je značilen »obstoje splošnega konsenza o vrednotah in veljavnem institucionalnem redu«;²¹ je kraljestvo družbene harmonije in zato vedno enaka – torej osamljena v času in prostoru. Takšna utopija – empirično nepreverljiva – je predmet sociološke teorije, ki proučuje negibne, uravnotežene sisteme. Po Dahrendorfu ni družbe brez gospostvene strukture, so »utopije, ki poskušajo ločiti element gospostva od človeške družbe«²² in pokaže jih v teorijah ameriškega funkcionalizma in v uradni terminologiji komunističnih režimov.

Toda omejiti utopije samo na deformiran opis realnosti je nepravilno: in tako Dahrendorf pokaže na njihovo dolgo zgodovino in popisuje njihovo v bistvu pravičniško vlogo. Pri tem je zanimivo, da Dahrendorf uporablja iste besede za presojo futurologij, ki jih šteje za neuresničljive in za označitev irealističnih analiz obstoječih družb, ki se ponujajo kot nepreklicne. V vsakem primeru gre za kritiko družb, v katerih ni mesta za možno, ki ne predvidevajo proste, poljubne – in zato neznanne – intervencije človeka. S stališča svoje liberalne pozicije Dahrendorf vedno obravnava posameznika, njegove možnosti in pravice – zato uvede pojem življenjskih možnosti kot svojo različico webrovske terminologije. Rešitev boja za možnosti v individualnem življenju nasproti organizirani politični akciji umešča Dahrendorf med webrovsko racionalnost kot značilnost modernega sveta in med kategorijo državljanosti (ki je institucionalni pol racionalnosti; za določitev te pozicije uporablja vse znano sociološko orodje. Tu se ne ukvarjamo z teorijo enakih možnosti itd., ampak z razumevanjem koncepta možnosti: tudi ta je povezan z priložnostmi, z morebitnostimi, in je sam po sebi odprtost – vendar samo deloma, ker je tudi sam v funkciji vezi, ki vežejo posameznika z drugimi posamezniki in zato, po Dahrendorfu, ni optimalne svobode posameznika, ampak je svoboda posameznika z drugimi. *Chance* pomeni možnost, ki ni dana enkrat za vselej, je pa dana kot iskanje, kot etapa v večnih razmerah negotovosti, kot predlog, glede katerega je možen konflikt, oziroma se celo predvideva in želi konflikt; izraža subjektivno upanje ne samo po individualni sreči, ampak po strukturiranem socialnem izboljšanju.

Formalna in metodološka utopija

Habermasova formalna in metodološka utopija ima svoje začetke v isti ontološki zaznamovanosti, ki je opredelila tudi mladega Marcuseja. Toda vpliv adornovske kritike huserlovskega fundamentalizma je bil odločilen : po letu

21. *Uscire dall'utopia*, str. 201.

22. *Ibid*, str. 352.

1956 je Habermas zapustil ontološko pristanišče historicizma in si je skrčil pot v dialektično pojmovanje prakse. V *Strukturnih spremembah javnosti* in v razpravah v *Teoriji in praksi* (1963) je Habermas zapleten v protislovja dialektičnega modela marksističnega porekla : kako iz poteka zgodovine izpostaviti kriterij, s katerim bi jo lahko merili. Zato mora Habermas ponovno premisliti razmerje med kritično teorijo in emancipatornim interesom, ki vseskozi vodi njegovo analizo in njegov razmislek o sodobni družbi. V *Spoznanju in interesu* (1968) išče za probleme dialektike gnoseološke in antropološke rešitve: teorija družbe utemeljuje svojo kritično razsežnost na tistih »vodilnih interesih spoznavnosti«, ki so po eni strani a priori (ali transcendenčni) pogoji možne izkušnje, po drugi strani pa so univerzalni interesi, ki korenijo v naravni in empirični zgodovini človeške vrste. Tehnični interes po obvladovanju narave in praktični interes po razširjanju močne intersubjektivnosti in emancipatornega interesa v osvobajanje komunikativnih procesov od vsake oblike pritiska – to so za Habermasa »skoraj-transcendenčni« referenčni sistemi. Njihova funkcija je transcendenčna, toda razpoznavna je njihova empirična geneza. V sedemdesetih letih se zgodi obrat, ko Habermas opusti teorijo spoznavnih interesov in sicer v korist univerzalistične pragmatike, kakršna je »teorija komunikativne kompetentnosti«. V *Teoriji komunikativne akcije* (1981) opravi Habermas očetomor nad Adornom. Stari heglovski dialektični um je – *like that?* – nadomestila teorija komunikativne kompetence, ki kot eksplicitno vedenje rekonstruira pravila tistega znanja – *know how* – ki ga intuitivno uporablja vsak govoreči osebek. Kompleksno Habermasovo podjetje – opustitev Horkheimerjevega in Adornovega dialektičnega in vsebinskega rezoniranja v korist proceduralnega in precej anglosaškega empiričnega razmišljanja – pripelje nazadnje pri poznem Habermasu v formalizem. Načelo postopka se samoobsodi na kriteriološko nemoč in na praktično neučinkovitost in navsezadnje prepusti »zainteresirane« njihovi usodi, ne zmore jim nuditi določne usmeritve in tudi ne izraziti njihovih zahtev. Ta formalizem razume »idealno diskurzivno situacijo« ne kot utopično anticipacijo »boljšega življenja« in ne kot projekt neke celostne oblike življenja, ampak kot metodološki postulat, ki naj bi vsakomur omogočil, da bi bil njegov osebni življenjski projekt kompatibilen z drugimi. Vse se je zgodilo tako, da je Habermas po poti izgubil ontološko in utopično jedro neke hermenevtike, ki je vendarle pomenila spekulativno filozofijo zgodovine.

Zdi se, da Habermasova teorija, za razliko od teorij njegovih frankfurtskih učiteljev, izpolnjuje esencialne reflektivne pogoje, ki so potrebni za utemeljitev tiste racionalnosti, v kateri je navsezadnje podoba »utemeljene« in »konkretne« utopije – ali resnično »kritične«. Čar Habermasove teorije je v tem, da vsebuje in združuje racionalno moč in utopično-emancipativni naboj kulturne tradicije, a jo kljub temu podvrže kritičnemu premisleku. V zadnjih delih Habermas previdno pazi, da predlaga samo »formalno idejo družbe, v kateri so vsi politično pomembni odločitveni procesi povezani z institucionaliziranimi

oblikami volje«. ²³ Na ta način seveda lahko izjavi, da noče »projektirati utopije«, čeprav še naprej priznava, da njegova teorija racionalnosti vsebuje »utopično vsebino« ²⁴ in razpira »utopično perspektivo«.

V *Teoriji komunikativne akcije*, ki je sinteza njegovega teoretskega dela, so sicer padle ali so zanikane mnoge pomembne utopične konotacije, pa vendar ostajajo elementi določene konsenzualne in dialoške utopije – Habermas tu zopet govori o »utopiji« v obliki »idealne skupnosti komunikacije«.

Na vprašanje, postavljeno leta 1992: ²⁵ Kako je danes mogoče govoriti o utopiji? pa se je izvil s takšnim odgovorom: »Naslov *Po utopiji* sem sprejel, ker mi je zelo všeč asociacija na nered. Vedno sem se boril zato, da bi psevdogotovosti, ki izhajajo iz zaupanja, kakršno počiva v filozofiji zgodovine nadomestila zavest brez ostanka. Pri Blochu sem vedno štel za pretirano spekulativno navezanost utopičnega na neko *naturu naturans*, ki se odpira zgodovinskim obzorjem. Upanje ni načelo, je subjektivna drža. Kar pa zadeva družbene prognoze za naslednja desetletja, nisem bil še nikoli tako pesimističen kot zdaj. Toda upanje in pesimizem nimata ničesar opraviti z utopičnimi energijami ... Utopična je struktura zavesti časa, ki se je uveljavila od konca 18. stoletja v vedno širših okvirih življenja. Ta struktura ni *passé* ... današnje odločitve sprejemamo v luči neke vedno bolj anticipirane prihodnosti, pravzaprav alternativnih prihodnosti ... Po mojem mnenju je realistično priznati utopične poteze modernega bivanja in se zavedati, da je uresničenje naših upanj odvisno od rasti naše avtonomije ...«

23. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1983 str. 538 (navedeno po Gerardo Cunico, *Critica e ragione utopica - A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, str. 35).

24. *Ibid.*, str. 37 (v izvirniku str. 435).

25. *Dopo l'utopia*, *op. cit.*, 126-127.