

# Spona in zavora\*

## Moralni in institucionalni vidiki "inteligentnega samoomejevanja"

Velika družbenoznanstvena privlačnost Habermasovega programa praktične filozofije, če jo pogledamo iz družbenoznanstvene perspektive, sloni na tem, da je eksplicitno postavljeno vprašanje družbenih in socializacijskih razmerjih, ki bi bila lahko plodna tla za praktično potrditev njegovih vpogledov. Hegel sklene svoj ustavni spis iz 1802 s pregnantno moralno sociološko tezo: "... pojem in vpogled nujnosti /sta/ prešibka, da bi sama delovala na ravnanje; pojem in vpogled peljeta s seboj nekaj tako nezaupljivega do sebe, da se mora upravičiti z nasiljem, tedaj se mu podvrže človek."<sup>1</sup>

Skoraj kot šifriran citat tega stavka se bere, ko Habermas piše: "Moralni vpogledi, ki so izločeni iz konkretne npravstvenosti vsakdana, sami po sebi ne vodijo več s seboj motivacijske moči, ki bi dopuščale sodbam praktično učinkovanje."<sup>2</sup>

Drugače kot tradicija formalne etike, Habermas torej dopušča, da "so bili samoprepuščeni subjekti preobremenjeni z rešitvijo (problema moralne sodbe)" in, da se "racionalnost nekega sveta življenja ... odmeri s tem, kako daleč pripomore individuom pri rešitvi tega problema".<sup>3</sup> Obenem pa, drugače kot moralni filozofi aristotelovske tradicije, vztraja pri tem, da dani kontekst življenjskih form sam s svojimi lokalnimi in historičnimi partikularizmi še ne zadošča za merilo npravnih upravičevanj; kajti še tako grobo "vživetje" ne more prekriti racionalnosti življenjskih form. In prav tako malo, same po sebi o vsebini praktičnega uma, odločajo kulturne tradicije, socialne strukture in socializacijska razmerja. Le-te

\* Tekst je preveden po: A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (ur.), **Zwischenbetrachtungen - Im Prozeß der Aufklärung**, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, **Politische Schriften**, Frankfurt/M. 1966, 139.

<sup>2</sup> J. Habermas, "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?", v: **Kritische Justiz** 20 (1987), Nr. 1, 1-16, 13 f.; primerjaj tudi istega avtorja, "Nachwort zu Hegel", **Politische Schriften**, 356 ff.

<sup>3</sup> J. Habermas, "Über Moral und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform rational?", v: H. Schnädelbach (ur.), **Rationalität**, Frankfurt/M. 1984, 218-235, 228, podčrtal C. O.

<sup>4</sup> *ib.*, 231.

zgolj podpirajo (ali ovirajo) sposobnosti individuov, da avtonomno sodijo o tej vsebini in v skladu s tako odkritim sporazumom prispejo do moralno racionalnih samoobvez. Pri tem Habermas s presenetljivo mero prepričanosti zaupa, da so kontekstni pogoji, ki podpirajo razširitev teh sposobnosti, "strukture svetov življenja", "ki faktično nastopijo v modernih družbah in so pojmovani v razširjanju".<sup>4</sup>

Po logiki te konstrukcije bi tu šlo za posrečeno, če ne že nujno srečanje okoliščin. V nadaljevanju bi rad ločil tri spremenljivke, katerih izrazi morajo biti med seboj združljivi, ko mora nastopiti ta primer "srečanja" ali "približevanja".

Pri tem gre (1) za težko operacionalizirano mero funkcionalne "potrebe" nekega danega družbenega sistema po neki, na avtonomnem vpogledu temelječi moralni orientaciji njenih članov; v tem oziru so različne historične družbene formacije bolj ali manj "zahtevne", t.j. funkcionalno - npr. zaradi odsotnosti ekvivalentov in nadomestkov za "moralo" - usmerjene k temu, da individui usmerjajo svoje ravnanje reflektivno po merilu praktičnega uma (četudi iz nekega moralnega motiva in ne s *ciljem*, da bi tem zahtevam zadostili).

Naslednja spremenljivka, ki je merodajna za predstavljeno ravnotežje praktičnega uma in življenjske forme, je (2) v tipičnih socializacijskih procesih pridobljena reflektivna zmožnost pripadnikov neke družbe, mera njihove avtonomije in od njih dosežena - ali strukturno za njih dosegljiva - "stopnja" moralne zavesti.

Nazadnje je za vprašanje "srečanja" zahtev praktičnega uma in njim "približujoče" življenjske forme in družbenega stanja pomembno (3), da so družbene asociacijske forme in strukture kolektivnega ravnanja in pomenov kolektivnih identitet takšne, da individui niso preobremenjeni v tem smislu, da se pri sledenju svojim moralnim pogledom ne spuščajo v nikakršno "nevzdržno" visoko tveganje, kjer bi postali žrtve prevare ali izkoriščanja s strani tretjega.

V družbenih pogojih, kjer - zaradi razlogov, ki bi jih želel najprej na kratko omeniti - obstajajo posebno težavne zahteve po avtonomni in racionalni sposobnosti samoobvezanja in moralni moči presoje individuov, so v primeru nekega "približevanja" hkrati izoblikovani tudi zahtevani konteksti za sposobnost individuov, da posamič in tudi kolektivno zadostijo tem zahtevam moralne racionalnosti. Ta dobrodejen krog ne bi bil samo vsakomur drugačen, ampak bi dajal očitno prednost predvsem moralnim filozofom, saj bi se zdaj lahko prenehali zanašati zgolj na prepričljivo moč svojih konstrukcij in kriterijev - ali na odvetniški uspeh zastopanih moralnih dobrin - in bi se namesto tega (tako rekoč formalno marksistično) naslonili na moči in tendence nekega realnega družbenega razvoja, ki njihova odkritja pripravi ter jih obenem zastavi z močjo prepričanja.

Seveda so danes k tej - teoretsko prav tako obstojni kot praktično atraktivni - integraciji moralne in družbene teorije ponujene socialnoteoretske alternative, ki zasledujejo oblikovne procese morale na mikro raven "formativnih iger" in na tej ravni sprožajo kritično vprašanje, če sploh in v primeru da, pod kakšnimi *institucionalnimi* pogoji in po preseganju katerih *dilem racionalnega ravnanja* je z obstojem *ničesar drugega* kot prav družbenih strukturnih problemov, ki jih je moč premagati z moralo, pričakovati konvergenco moralnih zmogljivosti individuov za odgovorno samoobvezovanje.

<sup>5</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986, 50. (Slovenski prevod *Uvodnega poglavja dela v Družboslovnih razpravah*, št. 7, 1989, str. 103 - 107.)

## Samoomejevanje kot metoda in kot rezultat

Uspeh *Rizične družbe* Ulricha Becka zagotovo temelji tudi na tem, ker se tu odpira vrsta do zdaj zaprtih miselnih poti. V vsej zgoščenosti se to najbolj razjasni, če skicirano povzamemo teze izdajatelja. Ne živimo več v razredni, ampak v rizični družbi. Temu ustreza ugotovitev, da je akumulacijska in "izkoriščevalska" igra kapitala nasproti delu, ki kaže pozitivni seštevek v podobi "naraščajočega kolača", zamenjana z negativno izhajajočo igro "kolektivne samopoškodbe". V njej si vsi sami sebi ter vsem drugim povzročajo škodo, ne da bi si pri tem pridržali neko neto-korist: "krožeči ogrožajoči učinki (vodijo k enotnosti) storilca in žrtve".<sup>5</sup>

Nekoliko bolj zapletena, a bolj realistična postane slika, če si neko neenako porazdelitev škode zamislimo *brez, na tem temelječe*, recipročno neenake porazdelitve prednosti; potem so tisti, pri katerih se kopičijo škode, zgolj "*marginalizirani*", niso pa hkrati postali orodje tujega bogatenja in "*izkoriščani*". Bogatenje vedno bolj zamenjujejo parcialne prevalitve škode v breme teh marginaliziranih socialnih kategorij in "moja" prednost bi v resnici bila samo zmanjšan delež v okolju takšne prerazporeditve.

To po-razredno družbeno sovpadanje vlog storilcev in žrtev ima dve pomembni posledici. Prvič: v družbi, ki ustreza temu modelu, ni več privilegiranih točk, na katere bi se lahko navezalo z neko *kavzalno* terapijo - kot je že zelo prisotno v strukturi oškodovane razredne družbe; kajti v razredni družbi je jasno, da je treba za rešitev problema izkoriščevalcem nekaj vzeti (npr. kontrola nad materialnimi resursi, privilegiji, politično močjo) nekaj in obratno, da si morajo izkoriščani kompenzacijsko izboriti in priskrbeti ustrezne dobrine ter prednosti. Nasprotno pa iz ukazovalnih višav državne politike (pa če so te osvojene revolucionarno ali reformistično) ni več kaj uravnati, ob zadostnem približevanju v primeru socialnega razmerja kolektivnega samooškodovanja, v katerem vsi udeleženci pridobijo in obenem (še več) izgubijo ali v katerem se še dodatno kopičijo izgube pri marginaliziranih socialnih kategorijah, čeprav njihovo trpljenje ne zadošča drugim za profit.

<sup>6</sup> *ib.*, 38.

Potrebni usmerjevalni naporji so v takšni konstelaciji tako rekoč subjektivirani, namesto da bi bili zadeva državne redistribucije pravic in resursov. Odidejo s prizorišča državne politike in vstopijo neposredno v "javnost", t.j. vplivajo na življenjsko prakso tistih, ki so pripravljeni in sposobni usmerjati svoje ravnanje po pravilih kolektivno racionalnega in odgovornega samoobvezanja, ki so v njihovem funkcionalnem mestu visoko ovrednotena in za katera lahko državno reguliranje poda kvečjemu orientacijske točke, ne more pa prevzeti izključne pristojnosti postavljanja in izpeljevanja norm.

Rizična družba, kot jo predstavi Beck v svojem modelu, je aranžma, pri katerem ustava, pravo in državna politika kot zavetišče in skrbnik kolektivnega uma igrajo povsem skrčeno, neredko celo negativno vlogo; tako ukrojena družba se tako rekoč ne odziva več na rešitve Hobbovega tipa. Kjer pa *državno* izdelana pravna prisila odpove kot vodilna nit za določanje interesa, da se doseže ali prisili, da jo vsi posamezno na umni način priznajo kot da jim je skupna, tam se, tako se zdi, "problem reda" prestavi nazaj v roke posameznika in njegovih *družbenih* asociacij in združenj. Prav zato, ker ni nobene *druge* instance, ki bi bila zadosti "suverena", si morajo izsiliti svoje skupno najboljšo, *se same* obvladati in pri tem - tako rekoč substitutivno za notorno preobremenjeno državno oblast - uveljaviti svoje praktične zmožnosti presoje in kulturne tradicije svojih življenjskih form. S strani države ustoličena medijska prava in denarja sta vsekakor primerna za reguliranje mehanizmov izkoriščanja in za novo pravno urejanje (*Neujustierung*) struktur privilegijev, ki so postali nevzdržni *znotraj* nacionalno državno zaključenih družb; za poravnavo cele vrste nasprotij in problemov pravice *internacionalne* "rizične družbe" pa nista več v nobenem primeru *sama zase* ustrezna, temveč vsakič v kombinaciji z - po svojem deležu naraščujočim - vmešavanjem razsvetljenih, solidarnih in odgovornih ravnanijskih orientacij in samoobvez državljanov.

Drugi sklep, ki ga ponuja Beckova diagnoza družbe, je ta, da ne izgine samo arhimedova točka, iz katere se lahko *praktično* uporabljajo "kavzalne" terapije, ampak tudi zanesljiva kot *teorija* etablirana vedenja o tem, katera ravnanja in opustitve prinaša s seboj, v katerem časovnem horizontu ter za koga kako gravitirajoča rizična bremena. V isti meri, kot postaja praktična omilitev kolektivnih samoškodb "moralno odvisna", uspeva določeno vedenje, ki ga vsekakor lahko imamo o vzrokih, posledicah in predstavljenih pomočeh pred materialno nujo, v poljubnosti pomenov in v vrtincu neke s strokovno znanstveno avtoriteto komaj še odpravljljive politike scenarijev, kavzalnih atributov in dodelitev dolgov, takoj ko gre za vzroke, posledice in pomoči zaradi smoga ali umiranja gozdov. Vsekakor "se oslabi sama permanentna racionalnostna zahteva znanosti, da bi *stvarno* posredovale rizične vsebine tveganj"<sup>6</sup>, in na koncu ostane publika državljanov in laikov ne samo

odvisna od praktične samopomoči, ampak tudi - z bližnjimi posledičnimi tveganji tvorb mitov, paničarjenja in "komunikacije straha" - napotena na kognitivni samopomen položaja.

Pri tem ni niti presenetljiva niti sporna ta obča formula odgovora, ki ustreza dvojnemu praktično teoretičnemu problemu. Vsaj retorično se vsi udeleženi in prizadeti zaklinjajo z dobrimi namerami in zahtevami po samoomejevanju, odgovornosti in zmernosti. Pri vseh teh formulah gre za to, kar pomenita metafori zavore in spona, namreč povsem namerno samopreprečevanje "napačnih gibanj", kjer je seveda v vsakem določenem institucionalnem sektorju - pa naj bo to organizirana znanost ali državna politika - že povsem izčrpana pripadajoča avtoriteta za teoretično določanje in učinkovito praktično izpeljavo "pravilnih" gibanj.

Takšnemu družbenemu strukturnemu in problemskemu stanju ustreza diskurzna etika, ker - z metodičnim odstopom od zgodovinsko-filozofskih hipotez in hipotez - normira pravila in postopke iskrene in poštene komunikacije, ne da bi v naprej terjala moralno kvalificiranje svojih materialnih rezultatov. Postopa rekonstruktivno in ne konstruktivno; ukvarja se s postopki in ne rezultati; in cilj njene argumentacije ni pozitivno določanje "dobrega", ampak negativno eliminiranje partikularističnih pristranskosti, strateških interesnih nanašanj in kognitivnih borniranosti iz praktičnih diskurzov.

Diskurzna etika normira *postopek* samokontrole. Naslonjena na racionalno normo razumevanja, ki je vsebovana v sami govorni komunikaciji, utemeljuje kriterije racionalnosti in od tod izpeljane norme postopkov, zaradi katerih lahko velja kot argument samo to (ampak tudi *use to*), kar se s strani nekega govorca izrazi iskreno in kontrolirano po realnosti ter brez podmene (socialnoekonomskih ali kognitivnih) privilegijev. Tem postopkom samokontrole ustrežajo *rezultati* diskurzne etike: njenim pravilom sledeče "avtonomne javnosti" uveljavijo pravila "inteligentnega samoomejevanja"<sup>7</sup>, o katerih stvarni vsebini se ne more soditi po substancialnih kriterijih, ampak zgolj po proceduralnih kriterijih dobrosti. Spričo okoliščine, da vsi poskusi utemeljitve substancialne nravnosti kmalu zaidejo v brezizhodne argumentacijske stiske, imajo po Habermasovemu prepričanju relativno boljše "možnosti za uspeh ... indirektne variante moralnega principa, ki se ozira na prepovedi predstav, se vzdrži vseh pozitivnih opisov in (se), kot npr. diskurzno etično načelo, nanaša negativno na oškodovano življenje, namesto afirmativno na dobro ... Moralni filozof ne razpolaga s privilegiranim pristopom k moralnim resnicam."<sup>8</sup>

Pozornost zbuja, da povezavo teoretičnega principa "prepovedi predstav" s praktičnim principom moralno vsebinskega - zaradi fair playa in procesne obveze, ki zagotavlja argumentativno racionalnost - označuje podobna orientacijska točka kot tista, kateri je tendenčno sledila teorija politične levice (in ne samo v razvitih kapitalističnih

<sup>7</sup> J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985, 160.

<sup>8</sup> J. Habermas, "Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik", v: *Merkur* 39 (1985), 1041-1052, 1047, 1052.

<sup>9</sup> *Kdor bi hotel zastopati nasprotno tezo, bi moral vedno znova, točko po točko, ugovarjati naslednjim trditvam: ne vemo, kakšne so politične in ekonomske institucije socializma; četudi bi vedeli, bi pot do njih ostala neznana; četudi bi bila pot znana, je pomembni deli prebivalstva ne bi bili pripravljeni prekoračiti; četudi bi bili, ne obstaja zadostno jamstvo, da bi bilo tako etabliirano stanje zmožno funkcioniranje in imuno pred regresijami; čeprav bi se tudi to uresničilo, bi ostal neresen še vedno velik del danes tematiziranih družbenih problemov.*

deželah, ampak tudi v tretjem in drugem svetu) od časa izkušenj in gibanj šestdesetih let in na temelju njej lastnih političnih antinomij in razrešitev. Glede predstavnih prepovedi se danes brez zadržkov ugotavlja, da je pojem "socializem" kot obsežna strukturna formula za nek družbeni red uresničljive emancipacije danes (in ne šele *od* danes) operativno prazen.<sup>9</sup> Na mesto te globalne in ciljne formule se je prirnil alternativni projekt politične levece, namreč projekt *zagotavljati minimum*, namesto realizirati maksimum ter s primernimi postopki in institucijami na ta način zavirati in omejevati razdiralne učinke tehnoloških, vojaških, gospodarskih, birokratskih in ekoloških dinamik moderniziranja ter tako uveljaviti princip odgovornega samoomejevanja. Ta nikakor ne skromnejša, ampak zgolj primernejša reinterpetacija "levega" projekta se torej po principu negacije orientira na to, da se ne sme nihče, niti posameznik niti socialne kategorije niti družbe v celoti, izpostaviti izgubi materialnih subsistenčnih sredstev, človeških in državljanskih pravic, možnosti politične in socialne soudeležbe ali žrtvovati militarističnim in ekološkim katastrofam. Kriteriji takega preprečevanja niso določeni enkrat za vselej po naravi stvari, ampak se definirajo vsakič znova in po danih možnostih povzdignejo samo s primernimi *postopki* in institucijami, ki zagotavljajo moralno senzibilnost, smisel za realnost in hkrati mišljenje v zahtevnih obzorjih časa. Da bi si takšna politika minimalnih standardov lahko zagotavljala moralne evidence, se ne bi smela več protekcionistično vezati na *določene* sektorje, socialne kategorije in potrebe, ampak bi morala poskušati fleksibilno iskati resurse tam, kjer je vsakič najbolj potrebna ter se koncentrirala na največje nevarnosti.

Ta metodični, nič več na konkretna ciljna stanja, ampak na univerzalne negativne in preprečevalne kriterije orientiran politični projekt levece, nima dobrega pomena zgolj v kontekstu modela "rizične družbe" in njenih kroničnih potreb po sposobnostih za "inteligentno samoomejevanje", ampak dobi tudi v kontekstu razširjajočih se neokonservativnih in postmodernih političnih projektih jasno izrezano antitezo. Kajti te lahko, bodisi na področju ekonomije, državne oblasti, vojske ali razvoja tehnike bodisi na področju kulturnih norm in tradicij, označimo glede na njihovo skupno namero, da prebijejo omejitve in postavijo na njihovo mesto prosto igro poljubnosti, ki jo zamišljajo višje kot ves (bodisi načrten ali kritičen) um. Tudi na mesto pravic se torej vrnejo "aktivne", strateško oblikovane politične forme, četudi ne zavoljo nekega najnižjega standarda v omenjenih dimenzijah, ki bi bil toliko bolj odločilno zagotovljena alternativa, ampak nasprotno: zavoljo sproščanja evolucije. Cilj politike postane olajšanje procesov prilagajanja in modernizacije, katerih materialna vsebina se izmika političnemu reguliranju in ciljnemu določanju. Prevladujoč vzorec se lahko opiše kot "s-poti-spravljati zavore", dereguliranje, odprava rigidnosti, pospeševanje in olajševanje transakcij na blagovnih,

finančnih in delovnih trgovih, fleksibiliziranje, davčno razbremenjevanje in liberalizacija.

V tej situaciji ni samo proceduralno izredno zahteven, ampak - zrcalno k temu - materialno prav tako "pičel" nastavek diskurzne etike, temveč prav tako in k temu vzporedno nič manj jasno, na odpovedi predstav in proceduralnih predstavah pravičnosti utemeljeni projekt neke moderne leve politike, ki skupaj sproža vprašanje, ki si ga postavljajo akterji kot dolžnost, po pogojih in motivih, posledicah in umnih dilemah samoomejevanja. Najprej bi rad razširil kompleksnost tega vprašanja na temelju nekaterih pretežno filozofskih najdb, katerih avtor se poslužuje metafor "vezi" ali "zavore".

## Ukrepi proti "napačnemu gibanju" - kolaž

### Elsterjev Odisej<sup>10</sup>

Odisej, ki se je pustil privezati na jambor ladje, služi kot model racionalne kompenzacije iracionalnosti. Njegovo iracionalnost sestavlja konstelacija "being weak and knowing it" (36). Odisej reagira na anticipacijo svojih lastnih slabosti na enega od natanko treh možnih načinov. Najprej bi lahko reagiral *oportunistično*, tj. svoje preference bi v skladu s ponujajočimi priložnostmi preoblikoval tako, da mu lastne "slabosti" ne bi več veljale kot take. Ali pa bi lahko reagiral "*moralno*", t.j. se preoblikoval v osebo, ki je tudi brez formalnega samoobvezanja sposobna ravnati prav. Ker zavrača prvo alternativo, druge pa se ne upa lotiti, dejansko izbira srednjo pot *med* obema preostalima - ali pa tudi zato, ker je povsem namerna neposredna samomanipulacija lastnih preferenc v prvi alternativni principielno izključena, ker imajo le-te značaj nedostopnih "by-products"<sup>11</sup>. Odisej skrbi za to, da mu zaradi zunanjih okoliščin nemogoče postane ne~~ž~~elno ravnanje ali - v šibkejši verziji - vsaj zastrašujoče potratno. To mu uspe tako, da se izmakne predvidljivi moralni preobremenitvi in se izpostavi razmerjem, ki "pridejo naproti" njegovi moralni volji. Lahko bi tudi rekli: ščiti se pred samim seboj, s tem, ko si postavi *ureditev*, instalira kavzalnost (42 f.) in na ta način postane del tega, kar Elster imenuje *precommitment* - samovezanje (*self binding*).

Proti tej racionalnosti moralnega ravnanja kot nekega pametnega opravka z lastnim Jazom govorita dva ugovora, vendar velja Elsterjev vztrajni interes le drugemu. Najprej bi lahko domnevali, da goji Odisej povsem pretirane bojazni proti svojim šibkostim volje.<sup>12</sup> V skladu s tem bi samovezanje prenesel v politično, fiksiral na *ureditveno* raven nekega stanja, ki bi se lahko prav tako dobro doseglo s sredstvi navadne *zakonodaje*.<sup>13</sup>

Vendar pa se meje indirektno racionalnosti, ki jih poudarja Elster, nanašajo na drug primer. Ta nastopi takrat, ko ima delujoči dobre razloge, da si razreši spono, a se je zaprl v past, v kateri tega ne

<sup>10</sup> Prim. J. Elster, **Ulysses and the Sirens**, rev. ed. Cambridge 1984, 36-111.

<sup>11</sup> K temu teoremu primerjaj J. Elster, **Sour Grapes**, Cambridge 1983, pogl. II, kot tudi istega avtorja, "The possibility of rational politics", v: **Archives Européennes de Sociologie** 28 (1987), 67-103, 71.

<sup>12</sup> Adorno omenja *Odisejevo alternativo*, "svobodno prisluhniti skušnjavkam, domneva-joč, da njegova svoboda zadošča kot zaščita". M. Horkheimer in T. W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung**, Amsterdam 1947, 75.

<sup>13</sup> Logiki tega ugovora sledi kritika čezmerne justifikacije sindikatov in njihove vloge v razdelitvenem boju med delom in kapitalom; za to kritiko se skriva bojazen, da danajski dar statusno zagotavljajočega prava lahko sindikate odvadi sposobnosti, da se "zanašajo na lastno moč" - v najslabšem primeru do te točke, ko niso nikoli več v stanju sami uspešno ubraniti pred napadi ta pravno zagotovljen status. K tej debati prim. R. Erd, **Verrechtlichung industrieller Konflikte. Normative Rahmenbedingungen des dualen Systems der Interessenvertretung**, Frankfurt/M. 1978. - Analogna skepsa izvira iz implicitnih sumov in ne oznanja ureditvenega reda ustave samo proti ljudstvu (in zato jačajo stranke in parlament), ampak se goji tudi proti samemu parlamentu, ki se zaradi tega postavi s konstitucio-

nalnim pridržkom ustavnega sodstva. K temu prim. U. K. Preuß, **Legalität und Pluralismus**, Frankfurt/M. 1973, P. Hammans, **Das politische Denken der neueren Staatslehre in der Bundesrepublik**, Opladen 1987, posebej 117 ff. ("autoritarno-etatiistično razumevanje bojevite demokracije"), kot tudi O. Jung, "Volksgesetzgebung in Deutschland", v: **Leviathan** 15 (1987), 242-265.

<sup>14</sup> J. Elster, "The possibility ...", *ib.*, 81 f.

<sup>15</sup> V tej varianti pa še vendar obstane, iz perspektive opazovalca, nasploh neodločeno vprašanje: "how to distinguish between breaking the rules for good reasons and breaking them for bad reasons?" **Ulysses and the Sirens**, 108 ff.

<sup>16</sup> Prim. T. W. Adorno, **Negative Dialektik**, Frankfurt/M. 1966, 292.

<sup>17</sup> K temu prim. J. Habermas, **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Frankfurt/M. 1985, pogl. V.

zmore več. Takšni dobri razlogi - ki jih je od zunaj komajda možno spoznati in katerih spoznanje ni immuno niti pred samoslepljenjem - so lahko dvojne narave: bodisi se na presenetljiv način spremeni svet, tako da "one may be prevented from making the right choice in unforeseen circumstances"<sup>14</sup>, ali pa delujoči *na samemu sebi* izkusi spremembo svojih preferenc in prične zdaj "avtentično" (in ne oportunistično) preferirati preference, ki so bile dotlej cenzurirane.<sup>15</sup> Iz teh razmislekov se lahko doseže jasno samo sklep, da pri samoobvezanju ne gre za problem maksimiziranja, ampak optimiziranja in da so pri praksi samoomejevanja umestna samoomejevanja. Ta problem optimiziranja pa se vendar ne more več rešiti s sredstvi pametnega ravnanja, ampak samo s sklicevanjem na emergentne predstave o pravičnosti, h katerim ne pelje nobena pot iz subjektivne sfere racionalnosti ravnanja.

### Odisej in "Dialektika razsvetljenstva"

Po Adornovi interpretaciji /se/ Odisej, "junak pustolovcev", izkaže "kot vzor ... meščanskih individuumov" (58), kolikor v tem individuu sovpadeta samouveljavljanje in samozatajevanje: Odisejevo "samopotrjevanje je ..., kot v vseh civilizacijah, samozatajevanje" (86). Njegov poskus, da bi s pametnim vložkom indirektno racionalnosti pobegnil lastnim slabostim, spodleti v "žrtev sebstva", je "virtualno vselej uničenje subjekta"; Odisej "cepeta ... na jamboru" - ampak to "tehnično razsvetljeno" "gospodstvo ljudi nad samimi seboj" je "odrekanje", ki ne pomeni ničesar drugega kot "mimesis mrtvega": sebstvo obvladujoča zvijača kot "iracionalnost uma" (70ff). Drugače kot za Freuda to samozatajevanje kot sublimiranje ni nujni atribut civilizacije, ampak znamenje njenega padca v "prisilni krog naravne sovisnosti". Adorno ne dopusti nobenega dvoma represivnosti ego-principa in "prisilnega značaja identitete", kot to formulira pozneje.<sup>16</sup> Radikalnost<sup>17</sup> te kritike temelji na njeni gotovosti, da s seboj omejujoča "sprtost narave v človeku ne postane zgolj telos izobražajočega osvajanja narave, ampak zmeštra telos lastnega življenja ter (postane) neprozoren ... Nični postanejo vsi smotri, za katere se (človek) ohranja pri življenju, družbeni napredek, stopnjevanje vseh materialnih in duhovnih moči, tudi zavest sama." (70)

Da ne bi padel kot žrtev, se človek prinese za žrtev. Ta kritika instrumentalnega uma dramatizira model nekega kroga, v katerem ukana samoohranjanja skozi samoobvladovanje ne more peljati k ničemer drugem kot k samozatajevanju, k indiferenci sredstva in smotra in, končno, k "odprti blaznosti". Pri Adornu se zapre - kot pri celotni starejši kritični teoriji - vsaka pot k nekemu nauku racionalne morale. Radikalni sum do prakse samoomejevanja dopušča veljavnost moralnim zahtevam edino tedaj, ko te same nastopijo v neracionaliziranem liku intuicije ali "impulza". Te zahteve "se ne smejo racionalizirati; kot abstrakten princip takoj zaidejo med slabo



neskončnost svoje izpeljave in veljavnosti”.<sup>18</sup> Za to radikalno kritiko “indirektne” racionalnosti bi v skrajnem primeru lahko služila poštenost kot dokazilo, s katerim je v istem desetletju poprej Joseph Schumpeter priporočal racionalnost samoomejevanja.

<sup>18</sup> *ib.*, 279.

<sup>19</sup> J. A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1952, 146.

### **Zavore kot mazivo kapitalističnega razvoja**

Schumpeter zagovarja prakso samoomejevanja v striktno funkcionalni perspektivi in se v skladu s tem odpoveduje njeni etični utemeljitvi. Na ekonomski ravni zagovarja - analogno kot stoletje pred njim Tocqueville na teoretski ravni demokracije - v imenu dinamične eficientnosti kapitalizma elemente statične neeficientnosti, ki lahko nastane pri omejevanju oblikovanja cen, dostopa tržišča in pogodbene svobode. Skladno z njegovo teorijo prav kapitalistična dinamika rasti in blaginje ne temelji na svobodni cenovni konkurenci in nezavrtem razširjanju tržnih odnosov, ampak na njenem omejevanju s strani monopolističnih praktik, npr. z oblikovanjem kartelov, kot tudi na državnem reguliranju in intervencijah. Tovrstne monopolistične “omejitve”, tako piše Schumpeter, so oporniki in sprožilci “dolgoročnega ekspanzijskega procesa, kajti ti bolj varujejo kot zavirajo. Ta ugotovitev ni bolj paradoksalna kot izjava, da avtomobili z zavorami vozijo hitreje, kot bi to mogli drugače, prav zato ker so opremljeni z zavorami.”<sup>19</sup>

To naziranje seveda izziva dolgo vrsto vprašanj. Ta se nanašajo na naslednje probleme: ali se vse vrste statične neeficientnosti (t.j. tržnih omejitev) izidejo v navedenem pomenu; na čem temelji želenost rezultatov teh dinamičnih eficientnosti; v katerem razdobju in s kakšno stopnjo gotovosti (in temu ustrezno: s kakšnim motivacijskim in legitimacijskim efektom) se pojavljajo ta stopnjevanja blaginje; v kakšnem razmerju so si motivi oblikovanja kartelov (npr. monopolne rente, nasploh: zagotavljanje moči in bogastva) do svojih domnevnih funkcij (nekega občega stopnjevanja blaginje); kako se lahko stabilizirajo motivi oblikovanja kartelov glede problema kolektivne kolektivnega dobra, če pa ima vsak član kartela interes, da se vsak *drug* član drži dogovorjenih pravil (npr. količinske in cenovne omejitve), da bi tako lahko *sam* izvel še večji profit prav iz teh lastnih *poškodb*. Ker ostanejo ti posledični problemi argumentov neobdelani in v vsakem primeru nerešeni, ne sledijo nobeni preskriptivni zaključki o naravi racionalnega ravnanja državljanov, podjetnikov in političnih elit, ampak zgolj obrambni argumenti proti, na konkurenco fiksiranim, ugovorom ekonomske tržne ortodoksije. Samoomejevanje se priporoča z razlogi, ki njega samega ne motivirajo, ampak lahko oskrbijo samo (šibko) upravičevanje za stanje, v katerem se to že prakticira.

### **Poseg k “zasilni zavori” kot revolucionarno suspendiranje napredka**

Walter Benjamin v obeh svojih zadnjih rokopisih (“Centralni park”, “O pojmu zgodovine”) formulira antitezo napredka in

<sup>20</sup> W. Benjamin, *GS I*, 2, 683.

<sup>21</sup> *ib.*, **Briefe**, ur. G. Scholem in T. W. Adorno, Frankfurt/M. 1966, 840.

<sup>22</sup> *GS I*, 2, 700.

<sup>23</sup> Prim. J. Habermas, "Bewußtmachende oder rettende Kritik - die Aktualität Walter Benjamins", v: S. Unseld (ur.), **Zur Aktualität Walter Benjamins**, Frankfurt/M. 1972, 173-223, 219 f.

<sup>24</sup> *GS I*, 3, 1231 f.

<sup>25</sup> Takšna je Elsterjeva teza v "The possibility ...", *ib.*

revolucije - torej neko misel, ki je dotlej veljala za oksimoron. "Idejo napredka je treba utemeljiti v ideji katastrofe. Da gre "tako naprej", je katastrofa."<sup>20</sup> Prizna svoje "divje sovraštvo proti neumnemu optimizmu naših levih vodij".<sup>21</sup> Socialna demokracija zapade "v to, da pripiše delavskemu razredu vlogo rešitelja *bodočih* generacij", medtem ko je vendar Benjamin prepričan, da se revolucionarne odlike hranijo na podobah zaslužjenih prednikov, ne pa na idealu osvobojenih vnukov."<sup>22</sup> Po temeljnem motivu židovske teologije skovan pojem revolucije, ki ga Benjamin zdaj zoperstavi vztrajnemu gonilu napredka - produktivnim močem vselej, prav tako pa tudi emancipaciji<sup>23</sup> - vsebuje v jedru misel "rešilne kritike": poslanstvo revolucionarne akcije bi bilo "razstreliti" kontinuum zgodovine, zaznati "izvor" kot cilj, spraviti dogajanje v "vživetju" zgodovine. Resda Benjamin v rokopisu prečrta stavek: "Brezrazredna družba ni končni cilj napredka v zgodovini, ampak njegova tako pogosto ponesrečena, končno izpeljana prekinitev.", pa vendar ostane ohranjen slaven (in smiselno enak) stavek: "Marx pravi, revolucije so lokomotive zgodovine. Ampak, mogoče je temu povsem drugače. Mogoče so revolucije poseg v tem vlaku potujočega človeškega rodu po zasilni zavori."<sup>24</sup>

S to vizijo očitno ni načrtovano razčiščevanje in demontaža racionalizacijskih procesov moderne, preseganje njihovih nasprotij in nadaljnji razvoj po meri njihovih boljših možnosti, ampak revolucionarni akt, v katerem se povsem umiri njihova dinamika. Um se ne korigira, da bi našel izhod iz kroga civilizacije in narave, ampak v nekem poslednjem aktu na samemu sebi uporabi svojo nedvomno rušilno prisilo.

Tu ni mogoče poskusiti s primerjavo med tu kontrastiranimi fragmenti problema samovezanja ravnanja, ki izvirajo iz skrajno heterogenih teorij in tradicij, z nastavkom striktno proceduralne, na argumentacijskih dolžnostih in univerzalizacijskih načelih utemeljene etike samoobvezanja. Posledica bi bila, da bi takšna diskurzna etika zahtevala zapolnitev vrzeli, ki po Elsterjevi konstrukciji zeva med racionalnostjo ravnanj in intuicijo pravičnosti.<sup>25</sup> Ta bi - v nasprotju z Adornom - temeljila na tem, da je moralne zapovedi mogoče utemeljiti onstran golih "impulzov" in da nikoli niso brezizhodno ujeti v omenjen krog; da izhaja, v nasprotju z Schumpetrovo funkcionalistično izpeljavo prakse samovezanja, iz avtonomne motivacijske sile, ki nosi to prakso; in da se, v diametralnem nasprotju z Benjaminom, zanaša na zmožnost praktičnega uma za samokorekturo lastne prakse.

## Asociacijska razmerja in "societal constitutionalism"

Nadalje izhaja Habermas iz tega, da se v modernih zahodnih družbah lahko kulturna, socializacijska in pravno-politična razmerja

in življenjske forme predpostavijo kot vsaj v jedru dana in zmožna razvoja, kar konvergira s socialnimi predpostavkami na diskurzivni etiki korespondirajoče prakse. Prav to vprašanje bi rad spet upošteval - da bi razložili problem te konvergence, bi globalne kategorije življenjskih form in sveta življenja, ki morajo diskurzivni etiki zagotoviti oporo v družbenem, soočili s prejšnjimi sociološkimi kategorijami. Pri tem bi rad uporabil - seveda prav tako še sporno nejasen - pojem "asociacijskih razmerij", ki bi moral obsegati institucionalno preoblikovane socialne skupnosti in diference ter postopek urejevanja konflikta med socialnimi kategorijami. Izhodiščna domneva je, da institucionalna kakovost takšnih *notranjih diferenciacij* znotraj nekega sveta življenja, ki ga v celoti drug z drugim delijo člani neke družbe - ali govorec nekega jezika - zagotavlja ugodne ali neugodne predpostavke za to konvergenco - torej za rešitev končno empiričnega problema "približevanja".

V *neugodnem* primeru se lahko efekti jemanja poguma, tveganja in stroški, ki izhajajo iz asociativnih kontekstov in "iger", ki jih le-ti definirajo (torej s strani specifičnih konfiguracij akterjev, preferenc, pričakovanj, spodbud in soodvisnosti), lahko dojamejo tako, da faktično preostane samo ena ali druga od dveh ekstremnih polarnih pozicij. Bodisi ekstremna pozicija neke "realistične" moralne nespornosti, ki se lahko dojema kot preostanek strukturalno moralnih nezahtevnosti in je dominirajoča izključno s strani kategorij koristnosti; ali pa zoperstavljena ekstremna pozicija fundamentalizma, torej tista stopnja pojemanja praktičnega uma, pri kateri je ta zaposlen samo še s samouživanjem svojega pravnega samoustvarjanja in se v monomaniji svoje *ideelne* sle po okoriščanju pravzaprav sploh ne razlikuje od sle drugega ekstrema po materialnem okoriščanju.

Nasprotno so lahko v *ugodnih* primerih institucionalna in proceduralna merila kontekstnih pogojev ravnanja dojeta tako, da napeljujejo kot tudi napravijo dopustno, "odgovorno" ravnanje, medtem ko obenem in v bolj ali manj širših obzorjih, zahtevajo ali vsaj dopuščajo preizkušanje principov, katerim sledijo ravnanja in odločitve. Nujni so institucionalni strukturni principi političnega reda, predvsem pa demokratična, predstavniška in državno-pravna formna določila. Niso pa tudi brezpogojno zadostne predpostavke za to, da se aktualizira neka takšna zahteva. Tako je, npr. pravna prisila klasično sredstvo za premagovanje free-rider problema: "Dopustne so ... tudi moralno dobro utemeljene norme, le v tisti meri, kot tiste, ki uravnavajo svojo prakso po tem, da lahko pričakujejo, da se bodo tudi vsi drugi obnašali normativno konformno."<sup>26</sup> - in prav to izpelje "pravno povezanost" norm.

Vprašanje je, če to formno določanje državnopravnih in parlamentarno-demokratskih postopkov v svojih posledicah že povsem ustreza zahtevnim kriterijem zagotavljanja "enakomernega upoštevanja vseh tedaj zadevnih interesov in vseh tedaj relevantnih vidikov primera".<sup>27</sup> Pozitiven odgovor na to vprašanje zahteva

<sup>26</sup> J. Habermas, "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?", *ib.*, 14.

<sup>27</sup> *ib.*, 16.

<sup>28</sup> *ib.*

danes heroičen idealizem. Kajti Habermas postavi decentno optimističen odgovor, ki ga dejansko priporoča, ne zgolj samo pod pogoji upoštevanja omenjenih proceduralnih pravil, ampak pod nadaljnimi pogoji aktivne in samozavestne rabe, ki tvori politično javnost teh postopkov. Tako je odvisna "racionalna kvaliteta politične zakonodaje ... tudi od ravni udeležbe in izšolanja, od stopnje informacije in ostrine artikulacije striktnih vprašanj v široki javnosti"<sup>28</sup> - torej skupno, od volje in zavesti državljanov, kot ju postavijo iz določenega stanja socializacijskih razmerij.

Če pa demokratični-državnopravni postopki zadoščajo, posebej v kombinaciji s kognitivno-moralnimi dispozicijami publike, t.j. z razširjenimi krepostmi neke republikanske politične kulture, ne samo, da pripomorejo vsakokrat "boljšemu" argumentu za priznavanje in veljavnost, ampak tudi generirajo že (zadosti) "dobre" argumente, kar pa je povsem drugo vprašanje. Odgovor nanj je preudiciran skozi naravo "iger", v katerih se ravna in odloči. Z "zadosti dobrimi" argumenti mislim takšne, ki stvarne, časovne in socialne soodvisnosti in posledice ravnanj upoštevajo tako obsežno, da ne peljejo zgolj h kakršnimkoli, ampak k "adekvatnim" samopogojem vrste, tako da se iz ravnanja, ki sledi, že lahko odgovori tudi v anticipiranem oziru, ne da bi se ga moralo obžalovati. Odgovorno ravnati torej pomeni, da ravnujoči nasproti svojih lastnih ravnanj zavzame metodično preizkusne perspektive ekspertov, generaliziranih drugih in lastnega sebstva hkrati v *futurum exactum* in na ta način stvarno, socialno in časovno ovrednoti kriterije ravnanj.

### "Solidarnost"

Zdaj se socialni sistemi jasno razlikujejo po meri, v kateri so *odvisni* od avtonomnega moralnega samodiscipliniranja in civiliziranega samokrmiljenja njihovih pripadnikov (oz. izraženo obrnjenost: po meri, kolikor *ne* morejo zadostno *kompensirati* deficite takšnega samokrmiljenja s posredstvom medijev pravne prisile in denarne spodbude); v teh dimenzijah kompleksne družbe in njeni delni sistemi kažejo eminentno funkcionalno potrebo po "odgovorno etičnih" orientacijah množic (in ne samo po etiki odgovornosti pri elitah in ekspertih). Kot primere za to potrebo se lahko pomisli na zgolj dozdevno trivialne situacije ravnanj iz področij vzgojnih, zdravstvenih, potrošnih ali prometnih razmerij, nasploh na uravnavanje razmerij med spoli, generacijami, med domačini in tujci, med profesionalci in njihovimi klienti - ali na neštete druge primere, v katerih se tako imenovani problemi kolektivne blaginje in sistemskega krmiljenja *ne* morejo rešiti z oblikovanjem cen in *ne* s pravno prisilo (in prav tako ne z vedenjem in profesionalno prakso ekspertov), ampak (če sploh, potem) samo po poti uvidevnega in preudarnega, hkrati abstraktnega in solidarnega razširjanja civilizirane solidarnosti. V vseh teh poljih ravnanj gre brez

dvoma za ključni problem morale, ki skozi varovanje fizične integritete in spoštovanje dostojanstva individuov kompenzira njihovo konstitutivno "ranljivost"<sup>29</sup>.

Odgovorno etične dispozicije, ki povzročijo aktivnost takšne solidarnosti, imajo zaradi tega povsem kvaliteto moralnih norm. Od zapovedi neke zgolj vživljene vsakdanje nravnosti /običajnosti/ se razlikujejo prav po tem, da se v omenjenih poljih ravnanj ne da shajati z "dobrimi pravicami", stereotipnimi vzorci premagovanj konfliktov in partikularističnimi tradicijami; prav tako se razlikujejo od golih pametnih pravil po tem, da je prispevek k podaljšanju lastnih prednosti (ali k preprečevanju lastnih slabosti), ki se jih lahko eventuelno doseže z obnašanjem, ki ustreza normam, često tako neznoten, tako negotov in v svojih učinkih tako dolgoročen, da v "zahtevanem" obsegu takšne prednostne kalkulacije same težko motivirajo ustrezno ravnanje. Predvsem pa imajo takšne odgovorno etične orientacije kvaliteto moralnih norm zaradi tega, ker so trajno pomembne tudi s funkcionalnih aspektov za kompleksne socialne sisteme, vendar pa skozi to funkcionalnost niso *motivirani* in vtoliko izvirajo iz neizsiljenega in nikakor izsiljivega moralnega samoobvezanja. Motiv in funkcija se torej razločita in omenjene dispozicije so motivirane *drugače* kot z racionalnostjo njihovega uravnavanja.

Vendarle pa *niso neodvisne* - vsaj v negativnem oziru - od socialnih in institucionalnih struktur. Nastanek in razvoj omenjenih moralnih orientacij je lahko skozi restriktivne socialne kontekste na nek način obremenjen z zaznanimi tveganji in neupravičenimi zahtevami, ki jih lahko najbolje analiziramo s sredstvi socialnoznanstvene teorije igre, prav zato, ker je ravnanje tembolj neodporno za (nekooperativne) strategije, bolj kot je neugodno priskrbljen asociativni kontekst, v katerega je vsakič umeščeno.

Kot empirično kontingentna se mora zastaviti tudi *zmožnost* za moralno samoobvezanje, ne samo *odvisnost* socialnih sistemov od nje. Kontingentna predvsem v primerjavi z, po Habermasu enostransko privilegiranim glediščem kognitivno-moralnih kompetenc socializiranih individuov, potem pa tudi naproti tistemu, kar sem, v nasprotju "socializacijskih razmerij" neke historične družbene forme označil kot njena "asociacijska razmerja". Asociacijska razmerja neke družbe so po eni strani določena skozi strukture delitve dela, skozi tematske in socialne kroje institucij kolektivnega ravnanja, t.j., po drugi strani, skozi agregacije in posredovanja interesov, kot tudi, tretje, skozi etablirane postopke premagovanja konfliktov.

### *Institucije kot filter*

Tu sem hotel z nekaj primeri samo zastopati in dokazati socialnoznanstveno rodovitnost neke perspektive<sup>30</sup>, v kateri asociacijska razmerja nasproti moralni dimenziji ravnanja izpolnijo funkcijo filtra, čigar selektivnost odloča o tem, če in v kakšnem obsegu so

<sup>29</sup> J. Habermas, "Moral und Sittlichkeit ...", *ib.*, 1044.

<sup>30</sup> *Prim. k temu, v navezavi na Habermasa, Parsonsa kot tudi ameriškega pravnega teoretika Lon Fuller D. Sciullija, "Voluntaristic Action as a Distinct Concept: Theoretical Foundations of Societal Constitutionalism", v: American Sociological Review 51 (1986), 743-766.*

<sup>31</sup> J. Habermas, "Moral und Sittlichkeit ...", *ib.*, 1049; podčrtal C. O.

<sup>32</sup> J. Habermas, **Die neue Unübersichtlichkeit**, *ib.* 158.

<sup>33</sup> U. K. Preuß, "Die Zukunft: Müllhalde der Gegenwart", v: B. Guggenberger, C. Offe (ur.), **An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel**, Opladen 1984, 224-239, H. Hofmann, "Langzeitrisiko und Verfassung. Eine rechtsfrage der atomaren Entsorgung", v: **Scheidewege** 10 (1980), 448-479.

dopuščene in zahtevane pravno zaščitene, v socializacijskih procesih in s kulturnim prenašanjem izdelane kognitivne in moralne kapacitete individuov za aktivnost in razvoj ali pa nasprotno, ostanejo neizkoriščene in postavljene zunaj navad, bodisi skozi "premajhno zahtevo" /*Unterforderung*/, bodisi s prevelikimi "zahtevami". Če se ta perspektiva izkaže za verjetno, bi to pomenilo, da ne samo v *ustavah* normirani postopki odprtega, poštenega in argumentativnega oblikovanja volje in odločanja in ne samo v *socializacijskih procesih* izdelana kapaciteta za postkonvencionalno moralno presojanje, temveč, morajo povrh vsega "ustrezati" razvijanju moralnih kompetenc *socialno strukturni in institucionalni pogoji kolektivnega ravnanja* znotraj "civil society", torej njihov vzorec *delitve dela* in njihov "*asociativni design*".

Kjer manjka to "ustrezanje" empiričnih asociacijskih razmerij in ostanejo izpraznjene politične centralne kategorije historičnega materializma (namreč kategoriji "razred" in "stranka" kot strukturna, oz. institucionalna nosilca kolektivnega ravnanja) brez modernega ekvivalenta, tam se lahko - tako se lahko tu zastopana perspektiva izkoristi za "močno" hipotezo - socializacijska, ustavna in pravna razmerja neke družbe razvijejo tako, kot bi se lahko od nekdaj. Vendar *brez* vstopa njim ustreznih kolektivnih identitet, korporativnih nosilcev in institucionalnih katalizatorjev "moralnega point of view-a" ne bo prišlo do aktualizacije in izrabe potencialno razpoložljivih moralnih kapacitet, ker so vezi skupnosti, ki obstajajo med tistimi, ki so skupno udeleženi zgolj na *jeziku*, na skozi medije posredovani *javnosti* in na moderniziranemu *svetu življenja*, vzete same zase prešibke, da bi razvezale potencial solidarnega ravnanja. Kot koncesija dvomu, da kombinacija ustavne garancije in občanskega poguma (in sinteza obeh v ustavni patriotizem) ne potrebuje kompletiranja po tretjemu, namreč po zahtevanih asociacijskih razmerjih, se na vsak način bere sledeča formulacija že zaupane misli: "Vsaka univerzalistična morala je dodeljena k ustrezni življenjski formi. Potrebuje določeno skladnost s socializacijskimi in vzgojnimi praktikami, ki v odraščajočih uvajajo močno internalizirane kontrole vesti in zahtevajo sorazmerno abstraktne ego identitete. Univerzalistična morala potrebuje določeno skladnost s takšnimi političnimi in družbenimi institucijami, v katerih so že utelešene postkonvencionalne pravne in moralne predstave."<sup>31</sup>

Brez prenanenja lahko to beremo kot da se "socialno integrativna sila solidarnosti"<sup>32</sup> lahko prepere s "silo" obeh drugih krmilnih resursov, denarjem in administrativno močjo, če ustrezni asociativni konteksti, iz katerih izhaja in ki jih lahko potem prekorači, nudijo solidarnosti relativno neogrožajočo priložnost razvoja. Za plavzibilnost te domneve samo nekaj indicev.

Solidarnost je danes neugodna<sup>33</sup> v mnogih problemskih kontekstih, ne zgolj v socialni dimenziji, t.j. pri poštemem upoštevanju potreb sodobnikov, temveč predvsem v časovni dimenziji, t.j. pri

nepristranskem priznanju potreb bodočih generacij, katerih življenjske šanse so pozitivno in negativno prizadete z našim predhodnim ravnanjem. Če že šibka vez sodobnosti solidarnega ravnanja očitno pogosto ni zadosti motivirana, na kaj bi se moralo nasloniti intertemporalno tovarištvo? Od Maxa Frischa izvira misel, da je lahko horizont naše, v bodočnost usmerjene solidarnosti, omejena z okoliščino, da lahko mi v skrajnem primeru naše pravnike obravnavamo že kot osebe. Če mislimo samo v kontekstu individuov in njihovih sorodstvenih razmerij pa onkraj teh generacij odpade vsaka priložnost za uporabo moralnih zmogljivosti intertemporalne solidarnosti, posebno ker se sodobniki lahko počutijo povsem neprizadeti glede sankcij in moralnih graj poznejših generacij. Ta ravnodušnost se spremeni, če človek misli v institucionalnem kontekstu *nacije*, katere trajna identiteta "stanovalca" časovne točke  $t/0$  povezuje s tisto domala vsako bodočo časovno točko  $t/n$ , to pa s tem šele v krogu možnih ciljev dopusti vstopiti moralnemu ravnanju. Podoben sklop se pojavi, ko se na bodoče generacije gleda kot na tiste, ki so udeleženci božanskega odrešilnega načrta ali tudi samo - še bistveno omejeno - kot sodbeno kompetentne pripadnike nekega poklica, znanstvene ali umetniške discipline itd., od katerih je odvisna sodba danes ravnujočih in se jim nekoč hoče veljati kot vreden prednik.

Vtoliko posredujejo institucije, kot n.pr. religiozne skupnosti, nacije ali institucije nekega poklicnega staleža, časovno razsežnost solidarnosti. Isto velja v časovnem prerezu: veljavni in institucionalno izoblikovani pomeni vsakič relevantnega univerzuma "pripadnikov" morda prejudicirajo vprašanje, če opazujemo živalske in rastlinske vrste (ali celo njihove individualne primerke) kot predmete instrumentalnega ravnanja ali nasprotno kot stvaritve v božjem stvarstvu, ki pridejo pod vprašaj kot predmeti moralno obvezujočega sočustvovanja. Ustrezno bolj restriktiven razrez organizacijskopoličnih domen branžnega sindikata lahko čisto obrnjeno pelje k temu, da ostanejo problemi brezposelnih, tudi delno zaposlenih, povsem izločeni iz obzorja ravnanzdruženja, tako da jim potem ostane solidarnost do njih stvar - obenem neučinkovitega in visoko rizičnega - individualnega angažiranja.

Že pojem "prizadetega", ki vendarle označuje univerzum vseh tistih, čigar interesi in argumenti zaslužijo pošteno upoštevanje pri nekem danem spornem vprašanju, se ne da razjasniti samo z analizo samega spornega vprašanja, ampak samo s pogledom na razrez institucionalne arene, skozi katero je vsakič posredovan in zamejen zahtevek, da si "prizadet". V retrospektivnem oziru obstaja mogoče celo takšen sklop, namreč pri historični presoji moralnih vprašanj, ki se v zmerom modificiranih obstoječih referenčnih okvirih nacionalne, državno urejene kontinuitete, lahko postavijo drugače kot pa v zunanji perspektivi tistega, ki ga predmet pogajanja ne zadeva. Če pa so, nasprotno, kot je predvideno v modeliranem ekstremnem

<sup>34</sup> Prim. G. W. F. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, par. 254.

<sup>35</sup> R. E. Goodin, "Laundering Preferences", v: J. Elster, A. Hylland (ur.), **Foundations of Social Choice Theory**, Cambridge 1986, 75-101, 87.

<sup>36</sup> Ta problem in možnost njegovega premagovanja z normami, pogodbami in institucijami je predmet široke "mikro-hobbsovske" literature. Prim. M. Olson Jr., **The Logic of Collective Action**, Cambridge 1965, E. Ullman-Margalit, **The Emergence of Norms**, Oxford 1977, R. Axelrod, **The Evolution of Cooperation**, New York 1984, in M. Taylor, **The Possibility of Cooperation**, Cambridge 1987.

primeru "dileme ujetnika" pri teoriji iger, partnerji interakcije oblastno že kar perfektno *dis*-sociirani in poleg tega - zaradi pričakovanj in spodbud, ki so vgrajene v izplačilnih matricah - zavrti v spontanem izoblikovanju solidarnosti, je dosežen analitičen mejni primer asociativnega konteksta, ki na ekstremen način vzame pogum moralnemu ravnanju.

Asociativni konteksti, na čigar ozadju se lahko individui kodirajo kot "pripadni", izpolnijo seveda tudi restriktivne funkcije, ki lahko daleč zgrešijo kriterije neke univerzalistične moralne teorije; n.pr., ko prenašajo lokalne, partikularne in z okoljem pogojene tradicije in predstave o pravosti, ki ne morejo vzdržati preizkusa zmožnosti njihovega posploševanja. S tem pridržkom pa vendarle ne sme ostati njegova *katalizatorska* funkcija popolnoma neupoštevana: te konstituirajo ravnanja, v katerih se po eni strani - pa bodisi samo v najožjih krogih - nasploh prvič pojavijo<sup>34</sup> vprašanja po pravičnosti in solidarnosti ravnanja udeleženih, po drugi strani pa se lahko zaščitijo pred neznosnimi neupravičenimi zahtevami in preobremenitvami. Ta katalizacijska funkcija izpolni - kot vedno tudi lokalno omejeno - aktiviranje kapacitet moralne sodbe združen in drugih institucij družbenih interesnih reprezentacij in posredovanj s tem, da v socialnem, stvarnem in časovnem oziru obenem izdela pričakovalne stalnice in razmerja zaupanja, katerih odsotnost bi peljala k preobremenitvi moralnih kapacitet. Njihova prisotnost pa *ne rabi nujno* peljati k trajnemu omejevanju teh kapacitet na horizont lokalne konkretne pravosti. Institucije in postopki "evocirajo" po modelu "skrivnega učnega plana" določene preferenčne rede, ne da bi jih manipulativno določili ali paternalistično odločili. Goodin v tem sklopu govori o "...multiple preference orderings actually operative within the individual ... which he applies differently according to the context ... The social decision machinery changes preferences in the process of aggregating them ... An individual's response depends on the institutional environment in which the question is asked."<sup>35</sup>

V *socialnem* oziru lahko intermedijarne asociacije znotraj občanske družbe zagotovijo, da se obveznost veljavnih pravil interno generalizira, tako da ni potrebno nobenemu od udeleženih skrbeti, da bo ostalo njegovo lastno, s pravili vezano ravnanje brez odziva drugih in od njih izrabljeno.<sup>36</sup> V *časovnem* oziru so pričakovanja tolikanj stabilizirana, kolikor so asociacije v stanju zagotoviti podlage zaupanja, da imajo sodobna pravila in preference veljavnost tudi za bodočnost in kolikor postane bodoče sestvo udeleženih zadosti podobno njihovem sodobnemu sestvu tako, da bi tudi v časovnem oziru obdržali nadzor pred neugodnimi presenečenji: računa se s tem, da se bode "spet srečalo", za ta primer pa je bistveno, da je človek še "taisti". Končno, v *stvarnem* oziru, institucionalni nosilci kolektivnega ravnanja izpolnejo funkcijo, da udeleženim postavijo na voljo sporazumne in



kognitivno zadosti adekvatne pomene realnosti in jih spodbujajo k poštenemu (v nasprotju s strateško ponarejenemu) sporočanju lastnih spoznanj in informacij; tako zagotovljena relativna zanesljivost izpolni funkcijo, da se ne dopusti, da bi porajanje moralnih orientacij bilo nevzdržno tvegano.

## Moralna evalvacija institucionalnih aranžmajev?

Spomin na te potenciale asociacij, ki pri njihovih pripadnikih terjajo kot tudi pospešujejo moralne orientacije, služi tu samo osvetlitvi visoko spremenljive mere, v kateri se dejansko izpolni ta funkcija različnih institucionalnih aranžmajev agregacij interesov in preferenc. Kajti moralna kapaciteta individuov ni odvisna samo od struktur njihovih ego-identitet, ki so jih pridobili v socializacijskih procesih, in ne samo od pravno institucionaliziranih okvirnih uravnavanj ustave; koliko teh kapacitet se razvije in pride do praktične veljave, je odvisno od narave "iger", v katere jih zapletejo vsakič prisotne forme kolektivnega ravnanja v danih ravnanijskih situacijah.

Praktični in s posledicami bogati motivi pripravljenosti za pomoč smejo biti polno učinkovito aktivirani tam, kjer je poklicana, bodisi že v direktni konfrontaciji s konkretnimi potrebami drugih ljudi kot tudi v kontekstu očitno prakticiranih pripravljenosti za pomoč tretjih, kot tudi tam, kjer je posredovanje med pomagalcem in potrebo napravljeno s pravnimi, birokratskimi, profesionalnimi procedurami ali procedurami dobrodelnih organizacij.<sup>37</sup> Kajti te procedure so pripravljene obremeniti motive potencialnih pomagalcev s četvernim pridržkom: da je njihova dejavna pomoč brez učinka (ker je posamična) ali neefektna (ker je neprofesionalna) ali odvečna (ker je s "poklicanih mest" že vzeta v režijo) ali, končno, je lahko dovzetna za izrabljanje (ker je napak naslovljena).

Izzvani so praktični, s posledicami bogati motivi pravičnosti in solidarnosti pod institucionalnimi kontekstnimi pogoji politične javnosti ali javnosti združenj, medtem ko so v pogojih političnega volilnega akta strankarskih demokracij na prav idealen način nevtralizirani in obravnavani kot irelevantni. Kajti akt tajne in simultane izbire konstituira igro, v kateri "jaz" nisem zaščiten zgolj pred grožnjami sankcij vseh "drugih", ampak tudi nimam niti povoda niti priložnosti odgovornega stališča do njih, medtem ko mi ravnanje vseh drugih v agregiranih rezultatih postane znano šele tedaj, ko je moj lastni volilni akt zaključen in zato nimam več priložnosti reagirati na ravnanje drugih v smislu kooperativnega rezultata neke "assurance game". Socialna, časovna in stvarna "realna abstrakcija", ki volilce vrh vsega loči od izvoljenih oseb, od spornih vprašanj, o katerih ti odločajo, in v času trajanja mandata nastalimi bodočimi aktualnostmi, prispeva še kaj za ustalitev "igre",

<sup>37</sup> K motivacijskim efektom in transakcijskim stroškom socialnodržavnih institucionalnih aranžmajev prim. R. G. Heinze, T. Olk, J. Hilbert, **Der neue Sozialstaat. Analyse und Reformperspektiven**, Freiburg 1988, C. Offe, "Democracy Against the Welfare State? Structural Foundation of Neoconservative Political Opportunities", v: **Political Theory** 15 (1987), 501-537 kot tudi vobče J. Habermas, **Die neue Unübersichtlichkeit**, ib., posebej 141-163; seveda so ta odkritja peljala k eksplicitno partikularističnim predlogom rešitev, ne samo anti-birokratskim, ampak tudi anti-egalitarnim; kot primer prim. P. L. Berger, R. J. Neuhau, **To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy**, Washington 1977.

<sup>38</sup> Kot pogodbeno oblikovano usmerjeno opuščanje samoomejevanja; k temu prim. H.

Voelzkow, **Organisierte Wirtschaftsinteressen in der Umweltpolitik. Eine Untersuchung über ordnungspolitische Optionen einer Reorganisation des Verbandswesens**, univerzitetno raziskovalno poročilo, Bielefeld 1985.

<sup>39</sup> U. K. Preuß, "Sicherheit durch Recht - Rationalitätsgrenzen eines Konzepts", v: **Kritische Vierteljahrschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft** 3 (1988).

ki individualno preobremeni in zato kolektivno destimulira sposobnost volilcev, da pri njihovih volilnih odločitvah upoštevajo moralna gledišča.

S praktičnimi posledicami bogato odgovorno upoštevanje ranljivosti človeškega življenja in njegovih naravnih podlag gotovo nastane, v nekem določenem obsegu, s pravnim organizacijskim sredstvom regulativne politike, morda za zaščito delovne sile, okolja in zdravja. Vendarle je vprašljivo, če niso moralne kapacitete, ki lahko uspejo skozi ta modus pravnoposredovanega samoobvezanja družbe, podrejene drugim in prav tako praktikabilnim aranžmajem.<sup>38</sup> Preuß je v neki študiji o racionalnostnih mejah pravne zagotovitve varnosti pokazal,<sup>39</sup> da je po binarni shemi prava dovoljeno vse, kar ni eksplicitno prepovedano in zato imajo v pravu okolja "tehnične mejne vrednosti ... funkcijo pravic onesnaževanja"; zato bo regulativno pravo izrecno tako dolgo razbremenilo svoje naslovnike refleksije o odgovornosti njihovih ravnanj, kolikor ostajajo znotraj (v pravu samem tehnično in ne normativno utemeljenih) mejnih vrednosti; in tudi nad to mejo - tako dolgo vsekakor kazenska določila (in prednostne verjetnosti) niso prohibitive narave - obstaja prostor za moralno nevtralizirane, nevzdržne kalkulacije stroškov. Takšna konstrukcija je očitno primerna, da loči nivo reguliranja od "družbenih kontekstov, verjetnostnih domnev, vrednot in interesov ter njihovih refleksij v nekem ... družbenem diskurzu" in za dopuščanje bolj opustljivega "razumevanja rizika, v katerega gre družba na racionalen način" kot je to slučaj pri možnih alternativnih formah uravnavanja.

S praktičnimi posledicami bogate motive pravičnosti in solidarnosti kot tudi socialni, stvarni in časovno uporabni radiusi, na katere se podaljšajo ti motivi, so - še posebej pri sindikalnem zastopanju delavskih interesov - odvisni od konkretnih form, v katerih je institucionaliziran razredni konflikt. Za to je instruktivna primerjava zahodnoevropskega sindikalnega sistema. V nekem ekstremnem primeru, britanskem, najdemo ohlapno federativen sistem poklicnih in sektorskih sindikatov, ki so poleg tega - v stvarnem oziru, torej glede tematskih področij, v katerih nastopijo kot reprezentanti - skoraj izključno omejeni na distributivne interese njihovih članov po zagotavljanju realne mezde in zaposlitve. Ker medseboj delno konkurirajo za članstvo, niso sposobni daljnoročne ("investivne") tarifno politične strategije, ker ima v primeru konflikta vselej prednost zagotavljanje stanja članstva. Pod temi institucionalnimi parametri pričakovan kot tudi tragičen rezultat je skorajda perfektna nezmožnost britanskega sindikalnega gibanja, postati del in držati se "social contracts" ter se profilirati kot zastopnik občih politično-moralnih zahtev in - pri rastoči nemoči pred napadi konzervativne vladne politike - od sindikalne moči napraviti neko drugo rabo kot tisto (n.pr. v tiskarski industriji in premogovništvu), ki se takoj razblini v manifestno kontraproduktivnih izbruhih

lokalne militantnosti.<sup>40</sup> Na drugi strani ustreznega kontinuuma stoji švedski sistem industrijskih odnosov, ki je z elementi visoko industrializirane in eksplicitno "solidarne" mezdne politike sindikatov, s programom egalitarne in "aktivne" politike trga dela, poklicnega izobraževanja, socialne in davčne politike, ki je implementiran v zvezi z (vladajočo) socialdemokracijo, kot tudi neke izrazite *produkcijsko-* (in ne zgolj distribucijsko-) politične agende sindikatov takšen, da prav tako neprislilno kot nujno prihajajo v obzorje sindikalnega in javnega obravnavanja moralna vprašanja nadaljnjega razvoja družbenih razmerij znotraj zahtevnih meril solidarnosti, pravičnosti in odgovornosti.<sup>41</sup>

Ne sme se, seveda, precenjevati zmogljivost analitičnih modelov, ki so na kratko ilustrirani s temi primeri. "Oblast" institucionalnih struktur, ki pride do veljave v vmesnem področju med individualnim občanom in globalnim ustavnim redom, se bržkone močnejše opazi negativno kot pozitivno: "neugodni" institucionalni konteksti relativno zanesljivo inhibirajo pojavljanje moralnih diskurzov, medtem ko "ugodni" pogoji ne zagotavljajo njihov nastanek, ampak - tu podobno tistemu telosu razumevanja, ki je umeščen v govorno komunikacijo - v vsakem primeru igrajo vlogo "šibke prisile". Zaradi tega se socialnoznanstvena analiza zagotovo ne more zanesti na dopolnitev institucionalnega prek ravnanijsko orientiranih zasnov.<sup>42</sup>

Vendar pa celo neko striktno dokazano pozitivno determinacijsko razmerje med institucionalnimi strukturami in asociacijskimi razmerji na eni strani ter stopnjo, v kateri tu prisotne odločitve ustrezajo merilu univerzalizacijskega načela, ne bi nujno in z vsemi posledicami pomenilo priporočilo za določen institucionalni "design", torej za osnutek nekega, po imenovanih kriterijih in za določene interese, aktere in konflikte na idealen način "ustrezajočo" sektorsko "ureditev". Kajti takšna ureditev bi tako ali tako bila v nekem prav tako medlem razmerju do institucionalne realnosti kot predlog sklepa za načrt ponovne pogozditve do nekega pravega gozda.

"Boljši" aranžmaji so zgolj zelo omejeno strateško izpeljivi; v tem se razlikujejo od organizacij. Primeren pristop spreminjanju institucij je, kot je Scharpf dobro razložil, "institutional gardening" in ne "institutional engineering". To se prilega k "path-dependency" razvoja nacionalnih in sektorskih institucionalnih redov: vsak enkrat degradira stranpot vsakemu drugemu, ki bi nekoč, *sprva*, prav tako prišla pod vprašanje, ker - tem dalj, toliko bolj - peljejo stroški prehoda skozi neutečena področja in so zato zastrašujoče visoki. Ampak ta "konzervativizem zaradi kompleksnosti" ni edino pojasnilo za ne-kontingenco etabliranih asociacijskih vzorcev in uigranih načinov postopanja. Prav tako pomemben je faktor socialne moči, kot je to pravkar pokazal primer institucionalnega reda industrijskih odnosov. Omenjene socialne grupe oz. interesne kategorije pogo-

<sup>40</sup> Prim. W. Streeck, "Staatliche Ordnungspolitik und industrielle Beziehungen ...", v: **Politische Vierteljahresschrift**, posebni zvezek 9 (1978), 106-139, kot tudi F. W. Scharpf, **Sozialdemokratische Krisenpolitik in Europa**, Frankfurt/M. 1987, 97-117, 242 ff.

<sup>41</sup> Prim. U. Himmelstrand et al., **Beyond Welfare Capitalism. Issues, Actors and Forces in Societal Change**, London 1981, A. Hedborg, **Modell Schweden. Erfahrungen einer Wohlfahrts-gesellschaft**, Frankfurt/M. 1984.

<sup>42</sup> Prim. F. W. Scharpf, "Decision Rules, Decision Styles, and Policy Choices", Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Discussion Paper 88/3, Köln 1988.

<sup>43</sup> Ta dilema lahko razjasni ostrino "Lafontaine-debate" znotraj nemških sindikatov in socialdemokracije v letu 1988.

<sup>44</sup> C. Offe, H. Wiesenthal, "Two Logics of Collective Action. Theoretical Notes on Social Class and Organizational Form", v: C. Offe, **Disorganized Capitalism**, Oxford 1985 (Slovenski prevod v C. Offe, **Družbena moč in politična oblast**, Delavska enotnost, Ljubljana, 1985, str. 219 - 258), 170-220 kot tudi k temu kritično: W. Streeck, "Interest Heterogeneity and Organizing Capacity: Two Class Logics of Collective Action?", v: **Festschrift für G. Lehmann**.

<sup>45</sup> Za prepričljivo analizo političnih posledic pritiska erozije, ki so mu izpostavljene te in druge institucije, prim. W. Streeck, "Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle von intermediären Organisationen in sich ändernden Umwelten" v: **Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie** 39 (1987), 471-495.

sto izgubijo na fleksibilnosti, takoj ko dopustijo, da se uveljavijo njihovi cilji in strategije proti univerzalističnim zahtevam opravičenja in kriterijem odgovornega samoobvezanja, ter s tem priložnosti uveljavitve nasproti njihovim poslovnim partnerjem, nasprotnikom in članom.<sup>43</sup> Če bi se sindikati morda, na produkcijsko politični fronti (pri vprašanju o mestu, tehničnem načrtovanju, produktivnosti dela, zunanjih učinkih produkcije) in na potrošnopolični fronti (pri vprašanju po uporabni vrednosti in neškodljivosti izdelkov), prizadevali prav toliko kot v njihovi običajni distribucijskopolični domeni, potem bi jih vključevanje akutno postalih problemov tehtanja pravičnosti in (obsežne, tudi internacionalne in intertemporalne) solidarnosti v trenutku toliko oslabeledo kot kolektivne akterje, da bi s pridobitvijo refleksije bila povezana izguba strateške racionalnosti in preračunljivosti (kot za interesne nasprotnike, tako za lastno bazo). To velja zlasti tedaj, ko stojijo sindikatom nasproti združenja delodajalcev, ki so strukturno tako ali tako v stanju učinkovito se posluževati neupravičene zahteve nepristranskega preverjanja moralnih vprašanj z opozorilom na ekonomsko racionalnost, mednarodno konkurenco in pravne podlage privatne lastnine ter investicijske avtonomije.<sup>44</sup> Zaradi teh oblastnih implikacij si lahko samo močni sindikati (ki imajo morda na Švedskem za seboj socialdemokratsko vlado ali v Italiji komunistično regionalno vlado) dovolijo bolj ali manj brezpogojno svobodno posvetiti svojo politiko diskurzom, ki preizkušajo norme - ali pa po drugi strani zelo šibke grupacije z značaji fundamentalističnih sekt, ki na oblastnem polju tako in tako nimajo nobene besede in potem to stisko kompenzirajo s krepostjo, ne da bi zato morali prevzeti nase bremena oportunitizma.

Vtoliko so tudi oblastna razmerja socialnih razredov merodajna za to, da se lahko izoblikujejo institucije, ki po svoji strani "gredo naproti" izplačilu zahtev diskurzivne etike. Zaradi tega so institucionalne forme asociacij, interesnih agregacij in konfliktnega uravnavanja neke družbe, v kateri individui kodirajo svoje pripadnosti in nasprotja, seveda, na voljo za politično zakonodajo in načrtovanje samo v ozkih mejah, ter zato tembolj izpostavljeni destabilizirajočim izzivom socialnostrukturnih in kulturnih sprememb. Institucije se morajo "prilegati" k socialni, interesni in vrednostni strukturi, na katere naletijo v relevantnem okolju in jih morajo utelesiti ter zaobjeti - drugače se izsušijo in postanejo tako neplavzibilne, kot je to mogoče ilustrirati s tradicionalnim športnim združenjem, ki se hoče obdržati v okolju velemestne kulture srednjega sloja s svojimi komercialnimi fitness centri - ali tudi s socialdemokratskim krajevnim združenjem, velikofamiliarnim sorodstvenim mrežam, akademskim stanovskim družbam ali neki instituciji kot tiste dela proste nedelje.<sup>45</sup> Takšne strukturne spremembe prisilijo elite, člane in idealne interesente takšnih asociativnih form k trajnemu refleksivnemu iskanju po izhodih in možnostih prenove.

Standarden problem pri teh endogeno provociranih iščočih gibanjih je v absorpciji in povezavi heterogenih elementov, ki se lahko posreči samo tedaj, če se asociativne strukture same na lasten način preoblikujejo. To v negativnem oziru pomeni, da se nehalo specializirati na socialno in tematsko ostro zamejene izseke v sistemu družbene delitve dela in, da omilijo zahteve po ideološki homogenosti in kulturni hegemoniji. Takšna - organizacijsko politično včasih vsekakor boleča - preoblikovanja lahko pozitivno peljejo k interno pluralnim mrežam in koalicijam, ki "abstrahirajo" celo od vsakič konkretne socialne baze, medtem ko, ne samo dopuščajo, ampak tudi zahtevajo mešanico motivov.<sup>46</sup>

Dinamika tega, vsepovsod opazljivega procesa iskanja se lahko, po mojem mnenju, podžigajo kot tudi racionalizirajo z moralnoteoretskimi argumenti diskurzivne etike, če se ta loti institucionalne analize in še posebej prične sociološko kartografirati filozofski pojem sveta življenja. Tako bi lahko ta natančnejši pogled na konkretne institucije interesnega posredovanja in političnega oblikovanja volje napravil diskurzno etično perspektivo plodno za diferencialno diagnozo, iz katere bi izšel in videl, kateri institucionalni aranžmaji v danih strukturah in pogojih družbene delitve dela ter iz katerih temeljev "gredo naproti" kriterijem poštenosti, pravičnosti in solidarnosti bolj kot kateri drugi aranžmaji. Kateri asociativni konteksti so bolj v korist, paradoksalno vprašano, razvoju neke de-kontekstuirane moralne sposobnosti presoje kot drugi? Zdi se, da brez takšne evalvacije asociacijskih razmerij ostane neizrabljen kritičen potencial diskurzne etike.

**Claus Offe** (rojen l. 1940 v Berlinu) je sociolog in politolog na univerzi v Bielefeldu in se ukvarja s strukturno analizo kapitalistične države, politično sociologijo poznega kapitalizma ipd. Čeprav so njegova dela manj filozofsko orientirana kot pri ostalih kritičnih teoretikih druge generacije, se s svojim delom jasno umešča v tradicijo frankfurtske šole.

<sup>46</sup> *Ta racionalnostni koncept kolektivnih akterjev je glede na različne institucije analiziral H. Wiesenhal. Prim. H. Wiesenhal, **Strategie und Illusion. Rationalitätsgrenzen kollektiver Akteure am Beispiel der Arbeitszeitpolitik 1980-1985.** Frankfurt/M. 1987, posebej 332 ff ("Verzicht auf eine falsche Homogenität-sunterstellung") kot tudi isti avtor; "Ökologischer Konsum - ein Allgemeininteresse ohne Mobilisierungskraft?", univerzitetni rokopis Bielefeld 1988.*