

# Zaton Nietzschejanske civilizacijske dogme

## Zgodovinske refleksije o dogmi

Nasprotje dogmi je dvom. Konkretna antidogma je nasproti konkretni dogmi še vedno lahko dogma. Zgodovinsko-filozofski slovar (Ritter, 1972: 275–279) nas pouči, da je termin dogma mnogo starejšega datuma od dogmatizma. Starogrško naj bi dogma imela dvojen pomen: kaj nekdo misli in kaj se komu dobro zdi. Dogme bi bile nujna predpostavka za etično ravnanje. Dogma kot označba za odredbo postaja termin pravnega področja.

Sextus Empiricus v *Orisu Pironove* skepse (1968) velikokrat omenja dogme in dogmatike. Tako so vsi filozofi razdeljeni v dogmatike v ožjem smislu, ki mislijo, da so resnico našli (Aristotel, Epikur, stoiki), tiste, ki razlagajo, da so stvari nespoznavne (Akademiki), skeptiki pa imajo vse trditve za enako verjetne ali neverjetne. Ta ravnodušnost, enaka razdalja do vseh trditev naj bi imela etični cilj: pripeljati človeka k duševnemu miru. Dogmatik nikdar po sodbi skeptikov ne bo postal srečen (Sextus Empiricus, 1968: 55). Ta sklep je presenetljiv. Zaradi psiholoških značilnosti dogmatizma bi se prej lahko trdilo, da so dogmatiki srečni: počutijo se varno in zanesljivo v svojih dogmah. Pomen skepse je daleč presegal spoznavnoteoretski okvir, saj naj bi bila neke vrste umetnost življenja. Univerzalni radikalni Pironov skepticizem navsezadnje vendarle sebe ukinja, ker ima za nesporno trditev, da je vse enakovredno sporno. Stroga zahteva po vzdrževanju sodb bi se morala vzdržati tudi te sodbe. Radikalni skepticizem se je v bistvu sprevrgel v dogmatični relativizem, ki ne more delovati niti praktično-tehnološko niti etično-politično in še manj v znanosti. Sporočilna vrednost radikalnega skepticizma je metodična toleranca, da se apriorno ne zavrže, ne izključi nobena trditev, pa tudi da se apriorno ne sprejme. »Nadalje vsebuje vsak dokaz dogmo, vsaka dogma pa je sporna, tako da o vsakem dokazu obstaja spor« (Sextus Empiricus, 1968: 199).

Za Hegla je bil popoln skepticizem, po katerem naj znanosti predhodi dvom oziroma obup nad vsem, enostavnost mišljenja, ki abstrahira vse in ki dojema svojo čisto abstrakcijo (Hegel, 1965: 101).

Skepticizem je za Hegla v vseh oblikah spoznanja izvedena »negativna znanost«. Kot taka nima samostojnosti, je samo dialektični bistveni element »afirmativne znanosti«. V tem smislu sprejemanje in zavračanje skepticizma nista v nasprotju s Heglovo zahtevo, da je pri »vstopu v znanosti treba opustiti vse druge predpostavke ali predsodke, naj bodo vzete iz predstave ali mišljenja, ker je treba vse določbe najprej raziskati v znanosti in spoznati, kaj je vsebovano v njih in njihovih nasprotjih« (Hegel, 1965: 101). Vse skeptično se v bistvu preveri, potrdi ali ovrže v dialektičnem posredovanju, razvijanju vsebine. Jasno je, da je bil Heglu tuj skepticizem kot posledica plitkosti misli. Pri mislecu, ki izhaja iz identitete mišljenja in biti, za pravi skepticizem ne more biti mesta, je kvečjemu lahko samo dejavnik »afirmativne znanosti«.

Za krščansko kulturno področje je treba upoštevati, da je beseda dogma v bibliji redkokdaj uporabljena, in še to samo v pravnem smislu. Dogma postaja označba za nauke filozofskih šol, ki jim manjka resničnost. Če v krščanstvu nasta-

jajo take šole s svojimi lastnimi dogmami, so njihovi zagovorniki heretiki, krivo-  
verci. Dogma je v tem pomenu vse do novega veka označevala pretežno heretične  
nauke. V celotnem srednjem veku naj bi se pojem dogme redko uporabljaj in celo  
krivoverski nauki so bili le priložnostno označeni za dogme. Pojavi pa se zopet ob  
novoveškem humanizmu. V 16. stoletju naj bi bili navzoči že vsi elementi za  
kasnejšo katoliško definicijo dogme kot tiste religiozne postavke in vsebine, čigar  
priznanje cerkev zahteva od svojih članov in še zlasti od svojih učiteljev in duhov-  
nikov. V 17. stoletju se je že udomačil naziv »theologica dogmatica« nasproti  
»theologica moralis«. V filozofijo pa naj bi pojem uvedel, če se odmislijo skeptiki  
16. in 17. stoletja, Christian Wolff, ki je vsebino znanosti podelil v »facta« in  
»dogmata«. Dogma je zanj »univerzalen stavek, čigar spoznanje je koristno za  
zveličanje človeškega rodu«. Od teološkega razumevanja se je razmejil s tem, da je  
»singularnim stavkom« odrekel status dogme. Kant je uvrstil dogmo kot »direktni  
sintetični stavek iz pojmov« k apodiktičnim sodbam. Odločilno pa je Kantovo  
pojmovanje dogmatizma kot nekritično vnaprejšnje mnenje, ki je ostalo v veljavi  
do danes zunaj teološke jezikovne uporabe. Toda znotraj neosholastike pa so  
dogme dobile pozitiven pomen kot neizogibne predpostavke tako imenovanih  
fundamentalnih resnic, ki same ne zmorejo in niti ne potrebujejo nobenega doka-  
za. Ni takih fundamentalnih resnic, ki ne bi potrebovale vsaj pojasnjevanje, če že  
ne dokazovanja. Edino, kar se lahko »pokaže«, ni treba dokazovati, vsaj ne zunaj  
znanosti. Vse, kar je dokazljivo, ima možnost, da postane prepričljivo, toda kar je  
za nekoga prepričljivo, pa še ni dokazljivo. Da bi dokazljivost postala prepričljiva,  
mora biti doseženo, kot bi dejal Fichte, minimalno soglasje. Če tega ni, dokazlji-  
vost ne vodi v prepričljivost in sprejemljivost pri tistih, ki se jim nekaj dokazuje.  
Zlasti to velja, kadar imamo opravka s čistim logično-teoretičnim dokazovanjem  
in ni mogoče ponuditi empirične verifikacije. Pojem dogme se sreča, čeprav redke-  
je, tudi v znanosti v pomenu ključnih predpostavk, aksiomov, teoremov, vendar je  
tu dogma izgubila svoj negativni kantovski prizvok.

Znotrajznanstvene dogme se razlikujejo od zunajznanstvenih, ideoloških, poli-  
tičnih, religiozних, moralnih dogem tako po svojem nastanku, negaciji in funkciji.  
Moderno ime za globalne znanstvene dogme je znanstvena paradigma. Zunaj-  
znanstvene dogme imajo družbenopraktične, psihološke vrednotne temelje. Znan-  
stvene dogme pa imajo svoje spoznavno-metodološke razloge, kar pa ne izključu-  
je, da so v končni posledici tudi družbeno pogojene in vzdrževane. Zlasti to velja  
za družbene znanosti, ki jih neposredno determinirajo strukturno-razvojne, kul-  
turne značilnosti njenega predmeta.

Dogmatizem naj bi terminološko izviral iz francoskega jezikovnega območja.  
Najdemo ga pri Montaignu in Pascalu. Od tod naj bi prešel na angleško kulturno  
področje. Z dogmatizmom je nemška klasična filozofija označevala običajno šol-  
sko filozofijo in metafiziko, ki gradi svoje sisteme iz nepreverjenih principov. Za  
Kanta je bil dogmatizem postopek, ki skuša izhajati brez kritike spoznavnih moči  
uma. Dogmatizem nastaja, ko se transcendentalna raba pojmov razširja v trans-  
cendentno, to je prekoračuje meje možnega izkustva. Dogmatizem je bil za Kanta  
»otroško obdobje uma«. Fichte je dogmatizem omejil na specifično filozofsko  
konceptijo realizma oziroma materializma. Dogmatizem ne vidi, da je Ne-Jaz  
(narava, vse predmetno) postavljen po Jazu. Dogmatizem izhaja iz biti, kot da je  
prva in izvorna, ne pa da je izvedena. Dogmatiki so zanj tudi tisti, ki govorijo  
o »biti« za nas. »Ker vsak, ki trdi, da vsako mišljenje, vsaka zavest mora izhajati iz  
neke biti, dela bit za nekaj izvornega, toda prav v tem obstoji dogmatizem« (Fich-  
te, 1956: 251). Dogmatično stališče je za Fichteja »prirodni nazor«, je stališče

življenja in znanosti. Razlogi, zakaj se vztraja pri prirodnem, to je dogmatičnem nazoru, niso umski, ampak interes za neko realnost. »Od tega interesa se ne more nihče ločiti, kdor tu živi, prav tako pa tudi ne od vere, ki ta interes prinaša s seboj« (Fichte, 1956: 100). Dogmatiki verujejo vase in svobodo posredno preko stvari, kritični idealist pa neposredno. Nobeden izmed protistavljenih filozofskih sistemov se ne more po Fichteju dokazati in ovreči za nasprotnika, seveda pa lahko vsak za sebe ovrže in dokaže nasprotni sistem. To nemožnost Fichte izvaja iz svoje koncepcije dokazovanja. V saki demonstraciji je nekaj, česar se ne da dokazati. Demonstracija daje samo posredno gotovost. Nekaj je gotovo, če je drugo gotovo, če se dvomi o tem drugem, se mora gotovost izvesti iz nečesa tretjega in tako dalje. Proces dokazovanja poteka torej v ad infinitum. Prekine se samo tedaj, če se doseže neko soglasje o predpostavkah, v okviru katerih poteka dokazovanje. Če tega soglasja ni, dokazovanje ni mogoče. Fichte je bil nedosleden, ker je za dogmatizem označil le realizem, ne pa tudi svoj sistem subjektivnega idealizma, ki je namesto iz predpostavljene biti izhajal iz predpostavljenega Jaza. Ta nedoslednost je še toliko bolj očitna ob priznanju, da se sistema ne moreta drug drugemu dokazati oziroma drug drugega ovreči za drugega, ne pa samo za sebe. Hegel je upravičeno pojem dogmatizma filozofsko uporabil univerzalneje, saj pozna tako »dogmatizem biti« (predkantovsko filozofijo, metafiziko objektivitete) kot tudi »dogmatizem mišljenja« (metafiziko subjektivitete). Schopenhauer je v nasprotju od starega transcendentnega dogmatizma (Fichte, Schelling, Hegel) svoj lastni sistem pozitivno označil kot »immanentni dogmatizem«, ker so njegove predpostavke sicer dogmatične, vendar ne presegajo izkustva danega sveta, kot je bilo to pri starem transcendentnem dogmatizmu, ki naj bi ga ovrgel Kant. Ta transcendentni dogmatizem je prekoračil svet možnega izkustva, da bi ga razložil iz nečesa drugega.

### *Družbeni kolektivni dogmatizem*

Kot vidimo, redkokdo odkriva svoj lastni dogmatizem, odkrivati mu ga morajo drugi. Vsi ljudje so bolj ali manj tudi dogmatiki. Znanstveniki in filozofi pri tem niso izjema. Nobeden ni enako kritičen, refleksiven do vseh sestavin svoje zavesti, svojega znanja, do vseh svojih predpostavk. Vsak ima svoj vprašujoči, kritični, problematizirani del zavesti in znanja in nevprašujoči, samoumevni, dogmatični del. Veliko je v nas tistega, kar je Nietzsche očital Kantu kot »nezavedni dogmatizem« (Nietzsche, 1939:362). Ta »nezavedni dogmatizem« vsak izmed nas premaguje z neposredno ali posredno komunikacijo (s knjigami in drugimi viri). Strinjal bi se s Humom, da je večina »ljudi po naravi nagnjena, da so v mišljenju dogmatični, ker ljudje vidijo predmete samo z ene strani in nimajo nikakršne predstave o nekem nasprotnem argumentu, naglo se prepuščajo načelom, do katerih čutijo naklonjenost, in nimajo obzirnosti do tistih, do katerih so razpoloženi nasprotno« (Hume, 1956: 189). Slovenske politične akcije in kampanje v zadnjem času popolnoma potrjujejo to Humovo modrost in nekateri so na svoji koži občutili pomanjkanje obzirnosti do načel, do katerih so drugi razpoloženi negativno. Pomembna razlika v naših okoliščinah je bila, da ni bila odsotna možnost, da se ustvari predstava o nasprotnem argumentu, vendar ga moč interesa in oblasti blagohotno pušča ob strani kot nepotrebno motnjo, kolikor ga drugače ne onemogoči.

Zunajznanstvene kolektivne dogme, pa tudi nekatere znotrajznanstvene dogme se ne porušijo vselej zaradi racionalne komunikacije, ampak zaradi njihove

kolizije s spremenjeno družbeno realnostjo. Ta kolizija je pogosto močnejša ila v rušenju družbenih, kolektivnih dogem kot vsi racionalni, spoznavni razlogi. Dogme, ki so se ustoličile kot politična duhovna moč, lahko zruši le moč spremenjenih razmer. Posamezniki, v katerih so se artikulirale družbene dogme, še dolgo lahko ostajajo njihovi ujetniki, čeprav ni več zunanje prisile ali prostovoljne zunanje identifikacije z dogmo.

Vsak človek ima svoje dogme, toda ta neskončni raznovrstni individualni dogmatizem nima takšnih kvarnih posledic kot skupinski družbeni dogmatizem, ki deluje po logiki uklenjenega uma. Individualni dogmatizmi se med seboj omejujejo in obrusijo. Individualni dogmatizmi pa tudi stalno tekmujejo, da se povzdignejo v skupinski dogmatizem, ki s svojo močjo, dajanjem ali odvzemanjem možnosti ali pa tudi z grožnjo sili in zapeljuje ljudi, da se mu prilagajajo. Kolektivni dogmatizem v svojem okviru daje polet individualnemu dogmatizmu, ta pa vzvratno krepi kolektivni dogmatizem. Tako je vzpostavljena pozitivna vzvratna povezava, ki ne vodi nikamor drugam kot k širitvi družbenega monopolnega dogmatizma. Za zunajznanstveni skupinski, družbeni dogmatizem še posebno velja Nietzschejeva ugotovitev, da »lažji način mišljenja zmaga nad težjim kot dogma: simplex sigillum veri« (Nietzsche, 1939:368).

Pri nekaterih temah in problemih v slovenski strankarski politični demokraciji se je večkrat pokazalo, da ne gre za poslednjo skušnjava dogmatičnega enoumja, ampak da se ta skuša stalno ustoličiti z novimi obrazy. Za novi politični dogmatizem imam enodimenzionalno razmišljanje, kako izključno privatizirati ali poddržaviti vso doseganjo »družbeno lastnino«. Vsaka politična moč si pač skuša sebi primerno prirediti način razmišljanja. Pri narodni spravi, kakor se kaže po časopisu, nekateri skušajo vsiliti in temu ustrezno tudi na simbolni ravni izvesti dogmatični vzorec sprave kot afirmacijo domobranstva, opravičevanje in skoraj poveljevanje sodelovanja z okupatorjem in na drugi strani omalovaževanja in obsojanja NOB. Osebnostno mislim, da so komunisti v veliki meri svoj delež krivde in obžalovanja pošteno priznali in izrekli. Zakaj nekdanji domobranci ali njihovi somišljeniki ne zmorejo toliko odprtega nedogmatičnega duha, da bi rekli: bili smo na napačni strani v usodnih trenutkih slovenskega naroda, nobeni razlogi in noben odpor do komunizma ne opravičuje naše povezave z okupatorjem. Mislim, da bi takšno priznanje pri mnogih Slovencih odstranilo zadnje pomisleke o spravi, ki jo odklanjajo, kot enostransko dogmatično sredstvo za izničenje partizanstva, NOB in razvrednotenje vsega poveljnega družbenega razvoja. Taka sprava ne bo obrodila sadov in prinesla miru sinovom in hčeram nekdanjih partizanov in domobrancev, pa tudi ne celotnemu slovenskemu narodu. Narod, ki je potepal vrednost svojega boja za svobodo, je na najboljši poti, da jo ponovno izgubi.

Za manifestacijo ideološkega dogmatizma imam tudi enostransko poudarjanje izključnih krščanskih duhovnih temeljev Evrope. Ali sodijo v ta temelj tudi kritiki krščanske tradicije od francoskih in angleških prosvetljenih materialističnih filozofov do Feuerbacha, Nietzscheja in Marxa? Mar ne sodijo sem tudi Descartov metodični dvom, Kantova Kritika čistega uma, v katerem ni mesta za boga, Fichtejev ustvarjalni Jaz, Spinozov panteizem in Heglov panlogizem, Schellingova narava kot nezavedna inteligenca in inteligenca kot zavedajoča narava itd.?

Moderna novoveška meščanska Evropa se ni rodila samo kot nadaljevanje krščanstva, ampak še bolj skozi duhovni spopad s krščanstvom. Zgodovina pedagogike in šolstva nam kaže, kako dolgotrajna in naporna je bila pot nastajanja in

osvobojanja laičnega šolstva izpod nadzora cerkvenih institucij. Velika škoda bi bila, če bi toliko hvaljeni zgodovinski spomin postal močno pohabljen v naših novih političnih in duhovnih razmerah.

Politično dogmatična se mi zdita tudi mišljenje in praksa, ki sta usmerjena h destrukciji vsega tistega historičnega in antropološkega sporočila, ki ga v sebi nosi samoupravljanje ne glede na vso našo pravno-normirano, idealizirano in utopično izvedbo, ki je povrh vsega imela to hudo konstrukcijsko napako, da je bila odlična mimikrija za hudo birokratsko samovoljo in manipuliranje z ljudmi. Možno je, da bodo bodoče sociološke raziskave po izvedeni privatizaciji in z njo povezane drugače strukture mikropodjetniške in institucionalne oblasti sploh odkrivala drugačno zavest, drugačno vrednotenje izgubljenega samoupravljanja in potrebe po novem samoupravljanju. Ne vem, ali se bodo ljudje zadovoljili z mikrohierarhijo oblasti in pristojnosti, ki jih bo množično potisnila v položaj učinkovitih, pridnih, toda molčečih in vsaj začasno slabo plačanih orodij. Mogoče bodo vznikile potrebe po novem samoupravljanju ali kakor koli se bo že imenovalo tisto, kar človeka postavlja v položaj soodgovornega, soodločujočega in priznanega subjekta. Ne samo posamezniki, temveč tudi cele generacije se lahko zavedo in zopet odkrijejo vrednost nečesa šele tedaj, ko so to izgubile. Nekatere zgodovinske koordinate so trdovratnejše in bolj trdožive od politično, subjektivno dojetih »velikih« zgodovinskih sprememb. Mnogi so se že v tem prevarali in ostali razočarani. Nobenega jamstva ni, da se to ne bo ponavljalo tudi v bodoče. Tega tragičnega razočaranja bo manj, če bomo sposobni modro, politično, kulturno, človeško, demokratično nevralizirati učinke novih homogeniziranih dogmatičnih opcij, ki so sicer lahko kratkotrajno politično učinkovite, vendarle pa ne v daljšem zgodovinskem razdobju. Za takšne »učinkovitosti« so plačane previsoke človeške cene. Vse to, kar se sedaj počenja, se v bodočnosti ne bo potrdilo, da uteleša politični, kulturni in ekonomski napredek. Napredni koraki so pomešani z zgodovinsko retrogradnimi potezami.

V slovenski strankarski politični demokraciji inteligenca tako kot prej opravljala v razmerju do politike vse funkcije: strokovne, strokovnopolitične, politične in čisto političnoideološke. Dogaja se, da ideološke funkcije par excellence ravno opravljajo intelektualci, ki sicer nimajo nobenih političnih funkcij, vendar so s številnimi nitmi neformalno povezani z oblastjo. Mislim, da je takšno nudenje ideoloških uslug za intelektualce zelo ugodno in sprejemljivo, veliko bolj kot če to počenja preko nekega formalnega manifestnega političnega položaja. Nekdo bo morda videl ironijo v tem, da se z ideološko produkcijo pogosto ukvarjajo ravno intelektualci, ki imajo drugače visoke norme o čisti znanosti nasproti politiki in ideologiji in ki so se zavzemali za strogo razločevanje med znanostjo na eni ter politiko in ideologijo na drugi strani. To ne more biti presenetljivo, saj vedno gre za razločevanje in zavračanje določene politike in ideologije, da bi se lahko uveljavila drugačna ideologija in politika. Tu ne gre za nikakršen očitok. Tako je bilo in še dolgo bo, dokler bodo obstajale znanost, politika in ideologija. Eksistenčno pomembno pa je, ali so te ideološke usluge znanosti v polju tolerantnosti, strokovnosti, kulturnosti, demokratičnosti, ne pa ekskluzivizma in revanšizma. Če brez ideologij ne gre in če so vse slabe, nam ne preostane drugega, da oblikujemo in izbiramo take, ki so najboljše med slabimi. Seveda pa je o tem težko doseči soglasje. Navedena abstraktna merila bi bila morda minimalni skupni imenovalci. Intelektualci znanstveniki še zlasti neradi priznajo tisto svoje početje, ki ga pokriva historično hudo spremenjena ter vrednotno, človeško in spoznavno diskreditirana beseda: ideologija. Intelektualci vedno zagotavljajo, da tega ne počenja, toda



svoje opravi svetopisemsko sporočilo: po delu jih boste spoznali. Teoretični problem je, zakaj se vedno znova, čeprav z drugimi vsebinami in cilji, vzpostavljajo vezi med znanostjo, ideologijo in politiko. V čem temelji ta nujnost? Nekoč sem ponudil nekaj odgovorov in mislim, da jih čas ni povozil.

### *Civilizacijska dogma eksponencialne rasti*

Poleg mikroznanstvenih in zunajznanstvenih dogmatizmov imamo tudi civilizacijske dogmatizme velikih zgodovinskih epoh. Ta dogmatizem se običajno razkrije šele po zatonu ali pa ob radikalni globalni preobrazbi civilizacije. Razkrije se v bistvu z dialogom, ki ga nova družba oziroma njene generacije vodijo s preteklostjo.

Ves človekov razvoj je boj med inovacijo in dogmatizmom, med ustvarjalnostjo in dogmatičnostjo, med ustvarjalno in dogmatično tradicijo. Ustvarjalnost stalno prehaja v ustaljenost, v samoumevnost, ki lahko deluje kot dogma za bodočnost. Čudno se morda sliši, da je posledica velike ustvarjalnosti lahko velika dogmatičnost, ker se ustvarjalni rezultati spremenijo v dogmatične vzorce mišljenja in delovanja. Tako na individualni kot na zgodovinski ravni sta ustvarjalna preteklost in sedanost ne samo spodbuda in sredstvo, ampak tudi breme in ovira za bodočo ustvarjalnost. Ne moremo ubežati pokopališču minulih in mrtvih teorij ter miselnih sistemov, čeprav pokopališče stalno širimo. Nobeno mišljenje ni tako blaženo svobodno, da bi lahko izhajalo brez predpostavk. Husserlova fenomenološka metoda, ki vse postavlja v oklepaj, da se odpre dostop do »stvari same«, je skrajna idealizacija kritične, refleksivne metode, skrajni antidogmatični pristop, toda žal je obsojena, da ostaja le nedosegljiv ideal, ker se z nobenim še tako superkritičnim postopkom ne moremo znebiti sleherne sledi obremenjenosti z našo zgodovino. Ne moremo postaviti v oklepaj vse naše jezikovne, miselne, družbene, biološke apriornosti, ki jo nosimo s seboj s svojo zakoreninjenostjo v svetu. Ta a priori, pa tudi vse tisto, kar se na njem nakopiči kot a posteriori, nas nujno dela za minimalne dogmatike. Razmerje med superkritično, antidogmatično fenomenološko metodo in številnimi običajnimi metodami je podobno kot med božjo in človekovo ustvarjalnostjo. Vsaka ustvarjalnost je tem bolj originalna, čim manj je v njej sledov obstoječega in preteklega, čim manj ima podobnega in skupnega s tem, kar obstaja v preteklosti in sedanosti. V tem smislu je gotovo božja ustvarjalnost, ki izhaja iz nič oziroma predpostavlja samo boga, najbolj originalna, ker ni opredeljena z ničemer že danim, predhodnim. Človekova ustvarjalnost seveda takšnega tipa božanske originalnosti nikdar ne more doseči, toda v božji ustvarjalnosti so v bistvu skriti in preoblikovani visoki človekovi kriteriji originalnosti.

Niso možni popolnoma svobodni duhovi, svobodni od vsega dogmatičnega a priori. Za Nietzscheja so svobodni duhovi izjema, vezani pa pravilo. Nietzschejevo ime za dogmatizem je verovanje (Glauben): »Vezani duh zavzame svoje stališče, ne iz razlogov, ampak iz navade, je na primer kristjan, ne ker bi imel uvid v različne religije in med njimi izbral, je na primer Anglež, ne ker bi se za Anglijo odločil, ampak ker zateče krščanstvo in Anglijo (Englaudertum) in ju sprejme brez razlogov kot nekdo, ki je rojen v vinorodni deželi, postane pivec vina . . . Kasneje, ko je postal kristjan in Anglež, si mogoče tudi izmisli razloge v prid svoji navadi; možno je to razlago ovreči, toda s tem se ne ovrže v celotnem njegovem stališču . . . Navajanje na duhovna načela brez razlogov se imenuje verovanje . . .

... Vse države, družbene ureditve, stanovi, zakon, vzgoja, pravo, vse to ima svojo moč in trajnost samo v verovanju vezanih duhov vanje v odsotnosti razlogov ali najmanj odklanjanje spraševanja po njih (Nietzsche, 1964:186–187).

Vsa Nietzschejeva misel je osredotočena na razkrivanje historičnocivilizacijskega dogmatizma dvatisočletne evropske kulture. Razkriva krščansko vrednotni, metafizični, logični zasnutek sveta, biti. Človeštvo si je ustvarilo shematičen, stabilen, vrednoten, preračunljiv, ponavljajoč svet identičnih primerov, ker je ta omogočal njegovo eksistenco in zato ga je tudi razglasilo za »resnični svet«. Nietzsche sesuje ta dogmatični, »resnični« svet, ki se razhaja s prihajajočo razvojno usmeritvijo Evrope in vsega človeštva. Pokaže, iz kakšnih potreb je nastal »resnični svet«, kaj ga nosi in vzdržuje in katere so sile, ki ga razkrajajo. Nietzsche preroško naznani: »Kar jaz pripovedujem, je zgodovina naslednjih dveh stoletij« (Nietzsche, 1939:3). In kaj naj bi bilo bistvo te prihajajoče 200-letne zgodovine? Nesluteno gospodstvo nad naravo in elitnost aristokratskega duha, ki uporablja druge ljudi kot svoja orodja!:

»Razvoj človeštva A. Pridobiti moč nad naravo in s tem gotovo moč nad seboj...

B. Ko je moč nad naravo dosežena, se more ta moč uporabiti, da bi sam sebe svobodno dalje oblikoval: volja do moči kot samopovišanje in samookrepitev« (Nietzsche, 1939:276).

»Zaključek razvoja človeštva: dovršitev obstaja v ustvarjanju najmočnejših individuuumov, za čigar orodja je narejena množica (in sicer kot najinteligentnejše in najgibljeveše orodje)« (Nietzsche, 1939:442).

»Jaz pišem za rod človeka, ki ni prisoten, za »gospodarje Zemlje« (Nietzsche, 1939:640)

»Rušilno naravo medtem podrediti sredstvu bodoče ekonomike« (Nietzsche, 1939:606).

»Ohranitev slabotnih, ker mora biti opravljena nezasišana količina majhnega dela« (Nietzsche, 1939:606).

Nietzsche je v bistvu zaslutil, da se bodo na temelju silnega ekonomsko-tehnološkega in znanstvenega razvoja ter z njim povezanega gospodovanja nad naravo in prehodnega koriščenja in ponižanja ljudi, da opravijo nezasišano množico majhnih del, oblikovali novi ljudje, »barbari iz višin, ki iščejo snov, da bi jo lahko oblikovali« (Nietzsche, 1939:609). Tudi Marx je na svoj način uvidel to nujnost prehodnega ponižanja ljudi, to je, da gre pot k neodtujenemu delu preko odtujenega dela. Ne Nietzsche in ne Marx pa nista zaslutila, da lahko neomejen, univerzalen razvoj produktivnih sil oziroma neomejena rast volje do moči izzove takšen konflikt z naravo, da lahko prepreči prihod »barbarov iz višin« oziroma odpravo odtujenega dela in s tem razrešitev »uganke zgodovine«.

Nietzsche seveda ni edini, ki je v 19. stoletju dešifriral ključne razvojne smeri človeštva, je pa gotovo edini, ki je iz tega oblikoval svojevrstno filozofsko razumevanje odhajajočega in prihajajočega sveta. Duhovno filozofsko je zapopadel in apologetsko afirmiral, kar se je vse jasneje izrazilo v novoveški zgodovini: eksponencialna ekonomska rast oziroma eksponencialni utrip vse zgodovine. Nietzscheju še ni moglo biti jasno, da je imperativ rasti volje do moči značilnost le določene družbene, znanstveno-tehnološke oblike življenja, ne pa fundamentalna ontološka odlika življenja sploh, pa tudi ne družbenega življenja. Eksponencialna rast zadeva na svoje zunanje fizične meje (naravni viri), na ekološke meje (meje biosfere, da absorbira in nevtralizira destruktijo) in notranje družbene, ekonomske, psihološke, antropološke meje: pripravljenost in tolerantnost ljudi, ki sprejmejo rastoča

tveganja, da sprejmejo družbene implikacije, ki izhajajo iz prvih dveh fizičnih omejitev. Zanimivo je, da se je v istem času, ko se je že ustoličila in dogmatizirala eksponencialna rast, pojavila nasprotna ideja Johna Stuarta Milla o možnem prihodnjem stacionarnem stanju ekonomije. Po dolgi pozabi je oživela ta ideja v drugi tretjini našega stoletja. Danes se sicer zbirajo argumenti, da bi jo pötisnili v ropotarnico zgodovine, toda njen čas šele prihaja. To je razumljivo, saj smo se dolgo navajali na eksponencialno rast in se ni mogoče od nje kar tako posloviti. Upam, da nas ne bo dogmatična ekstrapolacija eksponencialne rasti tako tragično presenetila, kot npr. novica o nenadni smrti drage osebe, ko se vprašamo, kako je to mogoče, da več ne živi, saj je živela še včeraj. Kako je mogoče, da eksponencialna rast ne bi trajala še jutri, saj je obstajala še včeraj?!

Nietzsche globokoumno dialektično zagotavlja, da je v ustvarjanje »vračunano razdejanje«, danes pa se kaže, da je ravno to vračunano ali pa še pogosteje nevračunano razdejanje ena izmed meja rastoče volje do moči, do gospodovanja nad Zemljo. Tisti inovativni, ekonomsko-tehnološki način razvoja, ki ga je Schumpeter označil za »ustvarjalno destrukcijo«, je omejen prav zaradi destrukcije. Znamenja časa so bila tako za Marxa kot za Nietzscheja prešibka, da bi lahko teoretsko ovrednotila destruktivno plat volje do moči. Imperativ rasti je še vedno dejanskost našega časa, ki se izraža na podjetniški, individualni, strankarski in globalni političnoekonomski ravni. Eksponencialna rast ni več resnica prihajajočega sveta, toda mnogi pa tega še niso zapazili, če pa so, pa se jim zdi ta možnost tako spoznavno in praktično nemogoča ter vrednotna nedopustna in odvrtna, da zbirajo in se ozirajo po vseh mogočih empiričnih in teoretičnih argumentih, da bi opravičili in dokazali možnost in nujnost trajne eksponencialne rasti v končnem svetu. Veliko bi že bilo, če bi teoretični, ideološki in praktični agenti rasti zavzeli kritično distanco do svoje dogme in se zavedli še druge miselne paradigme, ki je po mojem mnenju kandidat za dogmo v naslednjih desetletjih in stoletjih. Največji del ekonomske znanosti je bil analitika in mehanika ravnovesij, mehanika inputa in outputa, ki je kvečjemu v materialnem pogledu nezavedno predpostavljala zakon o ohranitvi materije in energije, skoraj nikakršnega odnosa pa ni imela do drugega zakona, zakona entropije, ki v bistvu govori o razvoju in nepovratni kvalitativni spremembi. Prav tako pa je Nietzsche svoje novo razumevanje sveta, ki se strne v ideji večnega vračanja istega, povezoval s prvim energijskim zakonom: »Stavek o ohranitvi energije zahteva »večni povratek« (Nietzsche, 1939:693), Nietzsche sicer omenja Williamsa Thomsona, toda pomena zakona entropije filozofsko ni dojel, ker drugače ne bi mogel braniti ideje večnega vračanja. Entropijski zakon uveljavlja edinstveno nepovratnost, ne pa mehanične reverzibilnosti istega. Nietzschejev dokaz za večni povratek kaže, da je stal še v senci mehanicistične miselne paradigme. Svojo konstrukcijo dokaza o večnem povratku je videl podprto s prvim energijskim zakonom, ni pa se vprašal, koliko je v skladu z drugim energijskim zakonom. »Spregledal« je nekaj tako pomembnega, ki zahteva ravno nasprotje od večnega vračanja istega.

Nietzschejeva konstrukcija večnega povratka pa bi vendar bila v tej meri v skladu z zakonom entropije, v kolikor statistična koncepcija entropije dejansko dopušča, da se zaprt sistem končnega števila molekul preko neurejenega stanja in preko nepredstavljivo dolgega časa spet povrne v urejeno stanje, ko mehanični sistem preide vsa možna stanja v skladu s celotno energijo. Da se nered v izredno dolgem času povrne v red, načelno teoretično ni nemogoče, samo verjetnost je majhna. Vesolje bi se torej nietzschejansko periodično staralo (termodinamska smrt) in se spet pomlajalo, mi pa tega pomlajevanja in obnavljanja ne vidimo zato, ker narave



še ne opazujemo dovolj dolgo časa. Po Roegenu (1971:168) pa statistična termodinamika ne more razložiti enosmernost procesov z zakoni, ki so indiferentni do smeri. Statistična termodinamika bi temeljila na dveh nasprotujočih si hipotezah:

- a) delci se ponašajo v skladu z rigidnimi zakoni
- b) stanja pa si sledijo slučajno.

Ireverzibilnost entropičnega procesa ni manifestacija slučaja, ki bi vzbujal upanje nekakšnega nietzschejanskega večnega vračanja istega v neskončnem času. Zakon entropije je najenostavnejša oblika, s katero je priznana eksistenca resničnega dogajanja, spreminjanja narave (Roegen 1971:169). Statistična koncepcija entropije pa dopušča teoretično verjetnostno možnost, da v neskončnem času ni prave ireverzibilnosti, ampak se ta spreminja v reverzibilnost. Ireverzibilnost bi bila torej le začasna, fenomenalna, ontološka resnica celote v »večnosti« pa bi bila reverzibilnost oziroma stalno kroženje ireverzibilnosti in reverzibilnosti. V tej zadržani teoretični verjetnostni možnosti se statistično razumevanje entropije še ni popolnoma osvobodilo mehanicistične paradigme mišljenja z njeno centralno idejo reverzibilnosti. Ali je tudi za Einsteina obstoječa teoretična možnost ireverzibilnosti bila globlja resnica kot fenomenalna entropična usmerjenost procesov? »Še bolj pomembna je mogoče izmenjava pisem med Einsteinom in njegovim najboljšim prijateljem iz mladosti v Zurichu Michelom Bessom. Besso je bil znanstvenik, toda proti koncu svojega življenja sta ga vedno bolj privlačevali filozofija in tudi književnost, vse, kar snuje smisel človeškega življenja. Od tedaj je vedno spraševal Einsteina: kaj je ireverzibilnost? V kakšnem odnosu je s fizikalnimi zakoni? Einstein mu je odgovarjal s potrpežljivostjo, ki jo je izkazoval le temu prijatelju: ireverzibilnost je samo iluzija, povzročena iz neverjetnih začetnih pogojev. Ta dialog v zaprtem krogu se je ponavljal, vse dokler ni Einstein po Bessovi smrti pisal njegovi vdovi: »Michel me je malo prehitel, ko je odšel s tega čudnega sveta. To tudi ni pomembno. Mi fiziki smo prepričani, da je razlika med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo le iluzija, pa čeprav trdovratna.« (cit. po Kirn 1988:532). Z vsebovano verjetnostno teoretično možnostjo reverzibilnosti entropičnega procesa so bila odprta vrata za upanje in spekulacijo, kako človeško-tehnološko izigrati in izničiti usodne učinke zakona entropije v bodočem razvoju človeštva, zlasti pa še v njegovi sedanji intenzivni materialno-energetski, znanstveno-tehnološki fazi zgodovine. Vse človekove tehnične entropične racionalizacije porabe snovi in energije se dogajajo znotraj zakona entropije, ne pa zunaj njega. Seveda je ta prostor racionalizacije velik, ni pa neskončen. Ekonomske in ekološke omejitve se bodo pojavile pred praktičnim dosegom teoretičnih tehničnih meja teh entropičnih racionalizacij v zmanjševanju izgub snovi in energije v sferi proizvodnje in potrošnje.

Človeštvo bo moralo izstopiti z nietzschejanskega sveta, nietzschejanskega razumevanja življenja kot nenehne rasti volje do moči. Nietzschejeva civilizacijska dogma se izčrpuje, čeprav znanost, tehnologija, politične ideologije zbirajo vse moči, da bi jo ohranile pri življenju. Temu služijo tudi velike mednarodne, ekonomske integracije. Ko se bo eksponencialna rast zlomila v sebi, se bo vse spremenilo v družbi, kot se je spremenilo vse, ko se je ustoličila. Ni več nihilizem »najskrivnostnejši od vseh gostov« (Nietzsche, 1939:7), ki stojijo pred vrati, ampak entropizem, entropijske zanke, v katere se zapleta rast volje do moči, do gospodovanja nad Zemljo. Družboslovci, razen redkih izjem, tega skrivnostnega gosta niso opazili, če pa so ga že, mu niso pripisali vloge pomembnega sogovornika pri oblikovanju globalnih strukturno-razvojnih koncepcij družbe. Toda gost je bil v tem času neznansko aktiven na vseh področjih človekove materialne in energet-

ske dejavnosti. Ko je človek angažiral gigantske materialne in energetske pretoke za vzdrževanje in razširitev svojih potreb, se je razkrila tisočera, pa vendarle v osnovi ista podoba tega skrivnostnega gosta. Kako in zakaj je tega gosta spregledovala, zlasti ekonomska znanost, pa bo razvidno v zborniku Ekologija, entropija, ekonomija, ki ga pripravljam in bo kmalu izšel. Izjemno priznanje pa je ta »gost« dobil pri dveh naravoslovcih fizikih: »Teorija je tembolj impresivna, čim večja je enostavnost njenih premis, čim bolj različne stvari povezuje in čim bolj je razširjeno njeno področje uporabnosti. Zato je klasična termodinamika name naredila globok vtis. Je edina fizikalna teorija univerzalne vsebine, o kateri sem prepričan, da ne bo nikdar ovržena znotraj aplikabilnosti svojih osnovnih pojmov« (Schlipp, 1959:33). Tako Einstein! Še bolj zanosno se je izrazil Arthur Eddington: »Mislim, da ima zakon o naraščanju entropije – drugi zakon termodinamike – najvišji položaj med zakoni narave. Če vam nekdo pokaže, da je vaša priljubljena teorija o univerzumu v nesoglasju z Maxwellovimi enačbami, potem je toliko slabše za Maxwellove enačbe. Če se pokaže, da je v nasprotju z opazovanjem – v redu, ti eksperimentalisti pač včasih kazijo stvari. Toda če se odkrije, da je vaša teorija v nasprotju z drugim zakonom termodinamike, vam ne morem dati nobenega upanja, ni druge pomoči zanj, kot da pade v najgloblje ponižanje« (Eddington, 1953:74).

Rast volje do moči se zlomi nad tem, kar je sama proizvedla: vkalkulirano in nev kalkulirano destrukcijo. Nietzsche in Marx sta podcenila moč te rastoče iminentne destrukcije, ki raste hkrati z voljo do moči. Dolgoročno, verjetno pa že srednjeročno, ne more nič rešiti eksponencialne rasti. Poskusi reševanja bodo vse bolj konfliktni, utopični in mogoče tudi vse bolj dogmatični in avtoritarni. Kaj pa, če ne pridejo Nietzschejevi »barbari iz višin«, ampak barbari iz nižin? Z njimi ima človeštvo že mnoge tragične izkušnje. Rast volje do moči generira nove oblike nesvobode. Ne samo za sociologijo, ampak za vse znanosti, ki imajo nek praktični pomen za družbeni razvoj, je preroška ugotovitev sociologa Williama Cattona: »Minila je svoboda naše stroke, da gradi modele človeške družbe ne glede na pritisk obremenitve okolja. Ne bodimo žrtve nezaslišane kulturniške zaostalosti, da ne vidimo nezaslišanosti sprememb« (Catton, 1987:503).

## LITERATURA

- Catton, W. (1987): Zmogljivost okolja in meje svobode, Teorija in praksa, št. 3–4.  
 Eddington, A. (1953): *The Nature of the Physical World*, New York, Cambridge University Press.  
 Fichte, J. G. (1956): *Odabrane filozofske rasprave*, Kultura, Zagreb  
 Hegel, G. W. F. (1955): *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo  
 Hume, D. (1956): *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb  
 (ur.) Kirn, A. (1988): *Znanost v družbeno vrednotnem svetu*, Delavska enotnost, Ljubljana  
 Nietzsche, F. (1939): *Der Wille zur Macht*, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart  
 Nietzsche, F. (1964): *Menschliches Allzumenschliches*, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart  
 Ritter, J. Hrsg. (1972): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Schwabe and Co. Verlag, Basel/Stuttgart  
 Roegen, N. G. (1971): *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London  
 Schlipp, P. A. ed (1959): *Albert Einstein: Philosopher Scientist*, vol. 7, New York: Harper and Row  
 Sextus, Empiricus (1968): *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.