

Znanost in nasilje

TEORIJA IN ZNANOST

Znanstvena dejavnost je ena izmed kulturnih praks, ki so si jo izmislili grški filozofi. V zahodni kulturi nastopa skupaj s filozofskim mišljenjem, ki se sprašuje o mestu in ravnanju človeka v svetu. V času Aristotela je bila znanstvena dejavnost omejena le na matematično, torej teorijsko mišljenje, ki je zrlo v sveti svet zvezd. Ta svet je veljal za neodvisnega od naključja in zgodovine. Za procese v profanem, zemeljskem svetu pa je veljalo, da so lahko predmet matematične deskripcije le, če abstrahiramo posebnosti. Človekovo poseganje vanj se zato ni imenovalo teorija, ampak makinacija ali tehnika.

Vse do novega veka je veljalo, da je znanstvena dejavnost zgolj zrenje resnice, ne pa obvladovanje sveta. Znanost do novega veka ni posegala v naravo. Želja, da bi se ideal – tako kot Bog – inkarniral na zemlji, se je pojavila šele v srednjem veku. Uresničevati pa se je začela v Novem veku, ko je Galileo Galilej povezal težnje po razumevanju s težnjami po oblikovanju sveta. Ko se je lotila eksperimentalne dejavnosti, je znanost postala moderna. Iz svojih slonokoščenih stolpov, ki jih je začela graditi za samostanskimi zidovi, je, spokojno lepa, reaktivirala grški mit o harmoniji naravnega, etičnega, družbenega in političnega reda. Razglasila se je za lastnico naravnega zakona in s tem od cerkve, skupaj z univerzalnim ključem, prevzela tudi njen nasilni potencial.

Tako je znanost postala moderna in privilegirana oblika komuniciranja družbe z naravo. Prevezla je štafeto, ki ohranja temeljni odnos zahodne kulture do narave – NASILJE. Zahodnjak se je odločil (z eksperimentalno torturo) od narave izsiliti resnico, ki bi se ujemala z njegovo predstavo o redu. A mu je v 18. stoletju iz njenih odgovorov uspelo razbrati le grozljivo neumnost svoje sogovornice (Prigogine & Stangers, 1982, str. 9). Zato so se znanstveniki odločili podrediti ničeve vrtince vsakdanjega sveta umnemu redu svetega sveta, ki so ga zrla na nebu. Tako je znanstveni ideal zavladal celotni naravi – tudi človekovemu telesu.

Podoba tega idealnega in vladajočega kalupa umnega reda najboljše predočajo geometrijski liki, ki sta jih izdelala Pitagora in Evklid. Ti predstavljajo gibanje nebesnih pojavov in večno identiteto s samim seboj. Krog kot podoba časovnega gibanja in enakostranični trikotnik kot podoba hierarhične strukture zasedata med njimi prav posebno mesto. Smiselnost in uporabno vrednost podob, ki zrcalijo idealna številčna razmerja, pa je dokončno potrdila in dokazala vojaška strategija Aleksandra Velikega, Aristotelovega učenca, ki je bila tako uspešna prav zaradi uporabe v dva polkroga in trikotnik oblikovanih vojaških formacij. Moderni subjekt pa je prestol narave zasedel tako, da je (kantovsko) zamejen svet fenomenov poskusil prisiliti, da bi se obnašal v skladu z (dekartovsko) matematično metodo.

Šele v zadnjem stoletju, ko je iz sveta izgnala Boga, se je bila znanost prisiljena soočiti s paradoksom, po katerem obdeluje tudi človeka kot tisti del narave, iz katerega izhaja red. To spoznanje je bilo osupljivo, saj se je človekov razum, ko so ga podvrgli isti (matematični) metodi kot naravo, odzval ravno tako neumno kot narava!

Tako je njutnovski mit, ki pravi, da je narava transparentna, pokopal samega sebe (Prigogine & Stangers, 1982, str. 56). Zato sta se Ilya Prigogine in Isabele Stangers podala v iskanje novega mita. Takega, ki bi zavrnil predpostavko, da je naravo mogoče zvesti na enostavnost univerzalnih zakonitosti in obenem ohranil težnjo po njenem razumevanju. Brez mita pri tem ne gre, ker je "jezik mita edini koherentni diskurz, ki odgovarja bistvenim zahtevam znanstvene dejavnosti – razumevanju narave in načina, kako se vanjo vklaplajo človeške družbe." (Prigogine & Stangers, 1982, str. 56) "Ko bo znanost svojo metodo spoznala kot neločljivi del kulture (ki je medtem postala planetarna, op. S.G.) ne pa kot daljnjo operacijo, ki omrtviči objekt pred subjektom, bo svoj smisel dobivala iz same znanosti" (Prigogine & Stangers, str. 106).

Prav tako, kot se je moderna znanost rodila med samostanskimi zidovi, se tudi postmoderna znanost rojeva v trdnjavah vladajočih znanstvenih institucij. Nova podoba sveta se obliku-

je v laboratorijih, ki so opremljeni s pospeševalniki, plinskimi laserji, kemijskimi obrati in, kar je še najpomembnejše – z računalniki. Vse večji delež raziskovalnega denarja, ki ga vlade namenjajo vojski, protiobveščevalni službi in ministrstvu za energetiko, se pretaka v raziskave postmoderne kaosa. (Gleick, 1991, str. 14)

Zakaj? Zato ker si oblastniki s pomočjo te, nove znanosti, obetajo obdržati se na prestolu? Ali zato, ker se je razsvetljeni zahodnjak prostovoljno odločil sestopiti z njega? So morda železna krila, s katerimi leti danes, še preveč podobna tankovskim gosenicam, da bi si preusmeritev denarja že smel razlagati kot začetek preobrazbe iz gosenice v metulja? Ali pa se bo polet znanstvenikov k Soncu tako kot Ikarov navsezadnje končal v pogubnem naročju matere Zemlje?

NOVA ZNANOST

Formula, ki zedini duh in naravo, je absolutni zakon, ki je pod kontrolo absolutnega subjekta. Tako pravi filozofija. Današnja znanost, ki je spoznala, da je naravni zakon nujen le, če abstrahiramo naključne okoliščine (Bohm, 1972, str. 36) – se pravi usodo – je ugotovila tudi to, da absolutni subjekt ne more biti človek, ker ne more upoštevati in obravnavati vsega, kar obstaja v vesolju. Zato je to, kar človek smatra za naravni zakon, le nekaj pogojnega, kar povezuje kavzalne, naključne in zakone, ki povezujejo ti dve vrsti zakonov. (Bohm, 1972, str. 39) To nadalje pomeni, da svet ni sestavljen iz stvari – te so le abstrakcije in aproksimacije, ki se potrdijo, če je z njimi mogoče nadzirati in predvidevati naravne procese po načrtu – ampak, da so stvari rezultat analize v določenih kontekstih in primernih pogojih (Bohm, 1972, str. 239).

Tako, da je poskusila odgovoriti na vprašanje usode, se je znanost začela ukvarjati z mestom človeka v svetu. Vprašanje je staro, podoba sveta in mesto človeka v njem pa sta zdaj, ko je moderna znanost vsemirje zedinila z naravo, bistveno drugačna. Nov (znanstveni) odgovor se glasi: Enotnosti neskončnega razvoja narave (v katero sodi tudi vsemirje) človek ne more uzreti. Njen razvoj se nikoli ne obrne in ne privede do nekega končnega ravnovesja. (Bohm, 1972, str. 246-248). "Absolutne resnice ni" (Bohm, 1972, str. 269) in videti je, da so "stvari in kvalitete nanizane brez konca in kaotično razsute" (Bohm, 1972, str. 271).

Prav takšen svet je znanost potrebovala, da bi lahko, kakor nekoč religiji, zdaj še filozofiji odtegnila monopol na razlago absolutne resnice. Tudi tokrat je to storila tako, da je uveljavljene predstave o svetu predelala, jih nadomestila s svojimi in

jih podprla z dokazi, ki jih ponuja tehnologija. In tudi tokrat je smoter tega početja tako dober, da mu ni moč oporekati.

Namesto da bi naravo še naprej silila v (človekovim predstavam) podrejen položaj, poskuša svoje predstave prirediti naravni podobi.

Naravo in razum družijo to, da se podvržena znanstveni metodi vedeta enako neurejeno. Povratna zanka (ciklične preslikave nase) je matematikom predočila kompleksnost, ki se jim je v prvem hipu zazdela srhljiva (Gleick, 1991, str. 162). A so se kmalu domislili, da je namesto gladkega časovnega toka in pravih geometrijskih likov, ki naj bi predstavljali idealni svet, kot prisposoba novega univerzalnega zakona turbulenca veliko primernejša. Na ta način je znanost ubila dve muhi na en mah: Podobe, ki so jih grški filozofi "prerisali" z neba, je nadomestila z digitalnimi podobami, ki jih riše gibanje matematičnih enačb, človekovo racionalno dejavnost pa je umestila med naravne procese. Nova prisposoba, ki naj vsakomur omogoči razumevanje nove paradigme, je znanosti omogočila nadaljevanje njene osnovne dejavnosti – merjenja, opisovanja in napovedovanja sveta (Gleick, 1991, str. 108).

Fizika je začela eksperimentirati s števili namesto z mezoni ali kvarki. Začela je prepogibati dotlej absolutni prostor in se igrati s prav takim časom. Računalniška tehnologija pa je vse to sproti prevajala v slike. V virtualni resničnosti faznega prostora, eni najmočnejših iznajdb sodobne znanosti, je Mandelbrot ustvaril fraktalni vzorec, ki naj bi predstavljal novo, samo-organizacijsko načelo sveta. Ta, skupaj s Feigenbaumovim koeficientom (4,6692016090 – to je nekakšen pi, ki namesto kvadrature kroga omogoča računanje prostornine, ki jo zaseda gibanje racia), tvori temelj absolutne vladavine nove znanosti.

Sklep, da se je znanost odrekla nasilju zgolj zato, ker je spoznala, da se razum na njeno metodo odziva prav tako neumno kot narava, bi bil torej napačen. Nasilna je namreč metoda, ne pa njeni rezultati. Če je razum podredila naravi (Gleick fraktalno strukturo striktno obravnava kot izdelek narave; glej Gleick, 1991, str. 45, 106, 115, 118, 241, 243, 249, 288) in iznašla sredstvo za njegovo izkoriščanje, to še ne pomeni, da se je odrekla nasilju, ampak da je tudi njega podvrgla nasilju. Če parafraziram Heideggra: tok razuma je iz biti faznega prostora postal izročevalac smisla. V faznem prostoru se namreč vsaka disipacija (odtekanje energije/smisla iz sistema) pozna kot privlak proti središču – od zunanjih območij z visoko energijo k notranjim območjem z nizko energijo. V virtualnem prostoru se namreč kaos uredi v vzorce z neko skupno osnovo. (Gleick, 1991, str. 160) Z računalniškim izračunavanjem rekurzivnih, samoreferenčnih funkcij nelinearnih sistemov pa se izvrši tudi redukcija vseh vzorcev na en sam sistem genera-

tivnih sil. (Gleick, 1991, str. 189) Ta se imenuje Mandelbrotova množica.

Mar je potem, ko je računalniku uspelo predočiti red znotraj kaosa, še čudno, da so se znanstveniki začeli spraševati, ali ni ta stroj edini um, ki je sposoben v eni sami formuli izraziti celoto in del, preteklost in prihodnost (Gleick, 1991, str. 24)? Videti je, da so izdelali napravo, ki človekove najbolj abstraktne predstave o svetu predela v eno samo formulo. Sposobna jih je predstaviti v čudoviti podobi, ki zedini tok tako različnih sistemov, kot so tekočine in matematične enačbe. V digitalno podobo kaosa zrejo današnji znanstveniki tako, kot so grški filozofi zrl v zvezdnato nebo. V Mandelbrotovi množici vidijo cel svet idej, filozofijo, umetnost in matematični eksperiment obenem (Peitgen, & Richter, 1986).

“Najboljši simbol metamorfoze, v prvi vrsti metamorfoze vprašanj in interesov znanosti, sta brez dvoma dva predmeta Kantovega občudovanja, dve raznovrstni strukturi – zvezdnato nebo nad nami in moralni zakon v nas,” pišeta Prigogine in Stangersova (I. Prigogine & Stangers, 1982, str. 285). “Danes smo odkrili nasilje v vsemirju (podčrtal S.G.), vemo za pok zvezd, za rojstvo in smrt galaksij in vemo, da za obstojnost planetarnega gibanja ni nobenih zagotovil.”

Skupna točka tega stavka in Feyerabendove podrobne analize Galilejeve strategije, ki je nekoč pripeljala do podobne spremembe mišljenskega vzorca, je v besedi nasilje. Feyerabend je namreč ugotovil, da po prisili posežejo tako branilci statusa quo (Feyerabend, 1987, str. 17) kakor tudi tisti, ki se trudijo, “da bi prekoračili omejitve, ki jih je postavila dobro organizirana družba ali človekovi modusi obnašanja (opažanja, mišljenja)” (Feyerabend, 1987, str. 178). Slednji so sicer dovolj drzni, da si upajo rušiti avtoriteto uma, vendar še vedno premalo neustrašni, da bi mesto absolutne (umne) ideje pustili prazno. Po njeni podobi se je razum prisiljen ravnati tako takrat, ko teče ravno in urejeno, kakor takrat, ko se nenadoma zvrtniči in zakipi. In celo takrat, ko zatrdi, da moramo “last nad jezikom, obstoj bogato artikuliranega čutnega sveta in logično sposobnost pripisati deloma procesu indoktrinacije, deloma pa procesu razvoja, ki se odvija zaradi sile naravnega zakona” (Feyerabend, 1987, str. 16), ne pa da jih smatramo za posledico uma, mora nasilje zagovarjati kot nujnost, saj je podvržen idealu človeka, ki gospodari svoji usodi (Feyerabend, str. 178 in str. 292).

Zato računalniške makinacije matematičnih enačb ne morejo spremeniti izvirnih izhodišč evropske kulture, ki ima za eno svojih glavnih nalog razsvetljevanje pomena zaobseženega v frazi – vse teče. Lahko pa, tako kot je to Galileju uspelo s teleskopi, skonstruirati neko novo realnost znotraj nje. Dosežki nove znanosti se že uporabljajo v vojaške namene (Gleick,

¹ *Več o strukturi postav-
ja glej v T. Hribar,
Nova revija 81/82,
"Zakoni avtoritete in
avtoriteta zakonov", str.
229-236.*

1991, str. 111) in celo kot podlaga za eksperimente s srci zarodkov, ki naj bi "matematični ideal spremenili v realnost, merljivo in ponovljivo" (Gleick, 1991, str. 179 in 199). Kakšno je bistvo sodobne znanosti, lahko razberemo tudi iz stavka, ki ga je Gleick zapisal v svojo "kratko zgodovino kaosa": "Podobno kakor zbiralec pištol, ki se v dobi sodobnega orožja hrepe- neče spominja kolta 45, goji sodobni znanstvenik nekakšno nostalgijo do ročnega računalja HP-65" (Gleick, 1991, str. 164).

* * *

Kaj pa moralni zakon v nas, ki se ne more več sklicevati na opravičilo vseh krožnih potovanj, da širijo duha (Toulmin, 1970, str. 159)? Danes, ko duh nima prostora, da bi se širil navzven in se lahko obrne le še sam vase (Hribar, 1984, str. 136), se je z etične perspektive – ki je, ravno tako kot znanstvena, perspektiva razuma – nujno odpovedati nasilnemu prilagajanju narave našim predstavam. Šele takšna odpoved pomeni resnično spremembo vzorca in nas popelje iz območja umne postave¹, ki zahteva zakon (ne)protislovja (Hribar, 1989, str. 232). Um je gospodar čutov in razuma (Feyerabend, 1987, str. 93). Zato šele izstop iz sfere uma omogoča hkratnost znanstvene interpretacije (kot produkcije novega zakona) in etične odpovedi nasilju, ki se oddaljuje od heteronomne avtoritete (Toulmin, 1970, str. 198).

SOCIOLOŠKA ZNANOST V NOVEM KONTEKSTU

Znanstvena dejavnost, ki ima za objekt svojega raziskovanja družbo, se imenuje sociologija. Čeprav v resnici ne obstaja nobena enotna znanost, niti kot teorija, znanje niti kot metoda, vendarle obstaja nek skupni strukturni vzorec znanstvenega delovanja, ki ponudi nekakšen pregled nad njeno celoto (Ule, 1992, str. 11-15). V tkivo znanosti se, denimo, teoretična socio- logija vpleta po svoji višji teoretski in nižji metodološki struk- turiranosti. Predstavlja nekakšno zmes naravoslovnega in družboslovnega znanja.

Vendar sociologija, za razliko od drugih znanosti, reflektira tudi položaj znanosti v družbi in sociologije v njej. Pri tem se mora odreči metodam, ki novonastali realnosti niso primerne in jih prilagoditi novim razmeram. Zygmund Bauman je identi- ficiral tri najbolj izrazite sociološke strategije, ki so se izobliko- vale v novih pogojih in se medsebojno dopolnjujejo. (Bauman, 1988, str. 217-237.)

Prva strategija narekuje nadaljevanje osnovne sociološke naloge (racionalno pojasniti družbene procese) ob hkratnem

poseganju po novih metodah. Stara analitična orodja se namreč v pogojih, ko se družba kaže kot razpadla objektivnost, izkažejo za neprimerna. Z njimi nove družbene realnosti in procesov preprosto ni več mogoče opisati in razumeti (Rizman, 1992, str. 43). V svetu, ki so mu tuja sistemska koordinacija, samoumevnost hierarhičnih razmerij, preprečevanje družbene deviance in mehanično razločevanje konsenza od konflikta, so se vsi sociologi, ki še vedno prisegajo samo na klasične sociološke pristope, znašli pred nerešljivimi problemi. Sociologija, ki jo je vsled istega smotra in spremenjenega predmeta raziskovanja bolje imenovati sociologija postmoderne kot postmoderna sociologija, je torej dejavnost, ki se je odpovedala starim metodam empiričnega raziskovanja in svojemu privilegiranemu položaju, ne pa tudi interpretativnemu sistematiziranju in generaliziranju empirične realnosti, ki implicira filozofske, estetske in moralne določevalce raziskav.

Druga strategija prav tako nadaljuje z ambicijo moderne, ki si je prizadevala za avtonomijo posameznikov in njihovo medsebojno solidarnost. Ta strategija se sklicuje na vrednote in ne na zakone ter na domneve in namene namesto na temeljna načela. Črpa iz zaloge znanja, ki ga je moderna sociologija nakopičila predvsem okoli racionalizacije državne moči in racionalizacije individualnega ravnanja. Ker današnja država ne potrebuje nobene intelektualne legitimacije več in se namesto na racionalizacijo opira na zapeljivost trga (kot sredstva reprodukcije dominacije v potrošniški družbi) in represijo, odriva težo sociološkega diskurza v sfero znanja ter v sfero avtonomije posameznika in solidarnosti. Produkcija moralnih pravil, moralna izbira in odgovornost zanjo preidejo na ta način z nadindividualne ravni v roke individualnim in kolektivnim agensom v družbi. Pri tem je potrebno – kljub očitkom, da tovrstna sociološka prizadevanja še vedno potihem računajo, da jim bo Zgodovina (kot tista, ki čaka, da bo izpolnjena obljuba moderne) dala prav – eksplicitno navesti Habermasov poskus, da bi se racionalnost zasnovala intersubjektivno.

Tretja strategija, ki se ne trudi razviti kritičnih stališč in si ne zastavlja eshatoloških ciljev, pa se kaže v heideggerjanski, interpretativni hermenevtiki. Ta dopušča iskanje trdnih temeljev znanja, morale, umetnosti ali interpretacije, a se odreka dokazovanju resničnosti izkustva, ki ga interpretira. Zavrača mnenje, da je znanost privilegirana forma razuma. Prizadeva si za odpravo mentalnih blokad in nasilja, ki pluralnim resnicam odrekajo pravico do obstoja. Resnica o resnici, ki jo upošteva ta strategija, je destruktivno-konstruktivnega značaja. Ta, še vedno kognitivna strategija, odkriva v mnogih in različnih življenjskih svetovih, tradicijah in jezikovnih igrach njim inherentno konstituiranje smisla, in ga poskuša prevesti v življenjski svet, tradicijo

in jezik interpreta. Ne glede na njihovo "velikost" je avtonomno osmišljene svetove možno gojiti, najti v njih zadovoljstvo in jih bogatiti.

Občutljivost zahodne kulture do ostalih je hermenevtika podedovala po strukturalizmu. Vendar hermenevtika igre, ki predstavlja model odkrivanja hermenevtične resnice, ne obravnava kot proces, ki ga motivira (Heglov) telos samotransparentnosti, ampak razume sopripadanje – igro, ko je igrana – kot določeno fazo, ki je ni mogoče preseči v končni prisvojitvi subjektivih predstav. Zato takšna interpretacija ni dejanje nevtralnega opazovalca, temveč dialoški dogodek, v katerem enakopravno nastopata oba igralca. Drug drugega razumeta le, v kolikor pripada njuna bit tretjemu horizontu, na katerega nimata vpliva, a sta v njem in z njim vseeno določena. (G. Vattimo, 1988, str. 499-508.)

In čeprav je res, da se je hermenevtika odrekla emancipatoričnim namenom, se utegne njen način razmišljanja izkazati za bolj radikalnega od predhodnih. Če je "živa tradicija" to, kar Heidegger imenuje zgodovina metafizike ali zgodovina biti, potem je hermenevtika stopnja, na kateri se bit izmakne dominaciji popolnoma razvidne prezenze metafizičnih kategorij. Šele ta strategija omogoči tematiziranje nasilja kot instrumenta, s katerim subjektov duh uresničuje svoje predstave, ne da bi bila hkrati tudi sama nasilna. Omogoča pa tudi razmislek o smislu tega instrumenta v svetu imputiranega telosa.

Razpadu integrirajoče vrednotne družbene orientacije se je, v svojem meta-sociološkem jeziku, poskusil prilagoditi tudi Niklas Luhmann. Njegova sistemska teorija se navezuje na Webrovo teorijo modernizacije. Razlika med njima pa je v tem, da Luhmann v opisovanju procesa izdiferenciranja različnih družbenih (pod)sistemov moderne družbe opusti pojma stratifikacije in segmentacije. Ta sta, po njegovem mnenju, primerna za opisovanje predmodernih in arhaičnih, ne pa modernih družb. Namesto njiju vpelje pojem funkcije. V družbi, ki po tej razlagi svoje enotnosti ne more reprezentirati v sebi sami – ker je brez vrha in središča oziroma razsrediščen in ploščat socialni prostor – noben (funkcionalni) sistem ne more opravljati funkcije drugega sistema. Zato so sistemi neenaki. Hkrati je v njegovi teoriji vsakemu sistemu omogočen enak dostop do vseh ostalih sistemov. Zato so enaki. Tak red je, v skladu s Hofstadterjevimi izvajanjmi, imenoval "zapletena hierarhija". Izpeljan je iz Parsonsove teorije "kibernetične hierarhije", katere paradoksalna konsekvenca je, da je prisiljena storiti to, česar ne sme. Odpovedati se mora vrhovnemu integratorju kibernetične hierarhije – etiki. Tako dobimo iz Parsonsove, strukturalno-funkcionalne sistemske teorije Luhmannovo, funkcionalno-strukturalno sistemsko teorijo.

Opustitev metodične reference na človeka ter opustitev potrebe po integriranju etike in filozofske antropologije je posledica teoretskih dognanj različnih, interdisciplinarnih raziskav: kibernetike samoreferencialnega reda, splošne sistemske teorije ter informacijskih in komunikacijskih študij. Na njihovi osnovi je Luhmann vpeljal pojem opisovanja družbe kot avtopoetičnega socialnega sistema, ki sestoji zgolj iz komunikacij. Življenje in človekova zavest sta postavljena v okolje tega sistema. S tem, ko "poskuša socialno delovanje zgrabiti s pojmi komunikacije – ta je definirana kot enotnost informacije, sporočila in razumetja – na radikalen način abstrahira vsakršno transcendentalno komponento, vsakršen odnos do subjekta" (Luhmann, 1990, str. 804).

Sistemska teorija je zato univerzalna in samoreferenčna, vendar "ne v smislu, da bi morala biti odraz celovite realnosti kakega objekta in tudi ne v smislu, da bi si v razmerju do drugih teorij resnico lastila na ekskluziven način" (Luhmann, 1990, str. 805). Ker "v današnji družbi ni več arhimedovske točke, s katere bi lahko opisali celoto, reflektira sociologija lastni pogled na družbo kot samoreferenčni opis, ki reflektira samega sebe kot nekaj, kar ima svoje mesto v tej družbi."²

Razumevanje refleksije kot samoopisovanja, ki zagotavlja identiteto, igra pomembno vlogo v odpravljanju klasičnih, transcendentalno-teoretičnih spoznavnih teorij. Načelo samoreferenčnosti ali avtopoetičnosti, kot sta ga poimenovala utemeljitelja splošne sistemske teorije Varela in Maturana, je teoriji odprlo dostop do problema paradoksa (interno-eksternega opazovanja). Tavtološkost sistemske teorije, ki, v nasprotju s tradicionalnimi metafizičnimi spoznavnimi teorijami, ne pričakuje končne utemeljitve znanstvenega vedenja, pa je tista značilnost, ki ji omogoča soočenje s paradoksom in ki bistveno spremeni razumevanje časa. Luhmann (izhajajoč iz Husserlovih dognanj) definira čas kot interpretacijo realnosti, ki se opira na diferenco med preteklostjo in prihodnostjo. Namesto iz preteklosti kot dokončnega integratorja časa in realnosti mora v tej teoriji vsaka razlaga izhajati iz sedanjosti. Horizonta sedanje preteklosti in sedanje prihodnosti zagotavljata sistemu zunanje referenčne točke, ki mu omogočata proizvodnjo smisla in asimetričnizacijo tautološke cirkularnosti. Te zunanje referenčne točke so tisti vidiki nadkompleksnega sistemskega okolja, ki jih sistem lahko opazuje le od znotraj in jih lahko uporabi za vodilo lastnih operacij. Na ta način sistem sam določi meje med seboj in svojim okoljem.

Tudi klasična diferenca med deli in celoto, ki je predmet teorije že od Aristotela dalje, je v sistemske teoriji nadomeščena z novo diferenco – med sistemom in okoljem. Na ta način se vzpostavi most med teorijo bioloških organizmov, termodina-

² "Sociologija lahko tedaj reflektira tudi svoje obotavljanje glede tega, da bi privzela ontološko, subjektotranscendentalno oziroma epistemološko privilegirano stališče" (N. Luhmann, 1990, str. 806)

³ Na tem mestu bi veljalo poudariti, da je semantika sistemske teorije, katere predmet je moderna družba, kompatibilna s strukturo postmoderne družbe.

miko in evolucijsko teorijo. Kljub temu je raven obče teorije samoreferenčnih, avtopoetičnih sistemov strogo ločena od ravni, kjer se pojavi diferenca med živimi sistemi na eni strani ter socialnimi in psihičnimi sistemi na drugi strani. Sam koncept avtopoetične zaprtosti zahteva takšno teoretsko odločitev in vodi k ostremu razlikovanju med smislom in življenjem kot različnima vrstama avtopoetične organizacije. Prav tako je treba med sabo ločiti dve ravni smisel-uporabljaljivih sistemov. In sicer glede na to, ali v (na-smislu-utemeljeni) reprodukciji uporabljajo zavest ali komuniciranje (Luhmann, 1991, str. 23).

Evolucijski vidik sistemske teorije, ki vseskozi poudarja temporalnost, emergentnost in virtualnost struktur socialnih sistemov, pušča odprt prostor tudi socialni inovaciji, dasiravno je ta osvobojena sleherne kategorije želje in posluha za voljo ljudi. Vključevanje problemov evolucijskih prehodnih stanj, v katerih je potrebno nadomestiti izgube, ki jih poraja verjetnost iztekajočega se starega reda – za katerega je bila značilna dominacija določene semantike in njena kompatibilnost s socialno strukturo – predvideva tudi testiranje novih vzorcev smisla.³ (M. Kokot, 1991, str. 15-16.)

Kljub temu, da nakazuje potrebo po nemetafizičnemu načinu mišljenja, pa Luhmannova sistemska teorija tradicionalno razlikovanje med transcendentnim in empiričnim preseže analogno kot Heglov subjektivni idealizem. Namesto subjekta je v pojmu samoreferenčnega sistema ohranjen kriptosubjekt. Sistem, ki predeluje smisel, reproducira povsem tradicionalni dualizem. Na eni strani imamo avtopoetično reprodukcijo sistema kot objektivne enote in na drugi strani samoreferenco sistema kot subjektivne enote. Tako lahko sistemska teorijo vidimo tudi kot naslednico odpuščene filozofije. Posledica nepriznavanja svojih filozofskih implikacij (ob hkratnem deklarativnem zavračanju filozofskih tradicij, ter prikrievanje le teh z naturalističnimi modeli) je sprejemanje prav teh implikacij, katerih filozofije se negirajo (Zadnikar, 1991, str. 95-108).

A je sociološka ekstrapolacija Heglove metafizike samorazvoja Duha kljub temu napredek, saj je v njej upoštevana tako samorazvojnost kot interakcionizem. Do Khuna in Luhmanna je bila namreč znanost zamejena s strogimi kantovskimi okviri. Čeprav sistemska teorija ostaja kolesce v pogonu znanstvene tehnologije, ki je v službi razpolaganja in postopnega obvladovanja sveta, je torej "razpoložljivost, kot volja do volje, onstran volje do moči in oblasti (nasilja)" (Hribar, 1990 A, str. 838-841).

MESTO NASILJA V TEORIJAH, KI SPREMLJAJO GLOBALNE SPREMEMBE

Nasilje je torej kulturni pa tudi reificirani fenomen. Različne mitologije, teologije, filozofije in znanosti ga vedno znova objektivizirajo tako, da ga prikažejo kot neizogibno usodo, zaradi katere se človek požvižga na svojo odgovornost. "Paradigmatska formula za tovrstno reifikacijo se skriva v izjavi: 'V tej zadevi nimam izbire, na ta način moram delovati zaradi svoje pozicije': kot mož, oče, general, nadškof, predsednik komisije, gangster ali krvnik" (Luckman, 1988, str. 87).

Reifikacija nasilja proizvaja realnost, ki zanika človeka.

V teorijah zahodne kulturne sfere nasilje nastopa kot: nujna posledica bioloških ali psiholoških sil, kot božja danost, kot funkcionalna zapoved družbenega sistema ali pa kot univerzalni naravni zakon. Kot (prostorsko in časovno) konstanto ga najdem v skoraj vseh teoretičnih konstrukcijah zahodnega kulturnega kroga, ki imajo pomemben, četudi le posreden vpliv na zdravorazumsko dojetje realnosti. Ob aktualnih spremembah zahodne družbe (procesa globalizacije in dehierarhizacije/heterarhizacije sta najpomembnejša med njimi), je – če hočemo ugotoviti, komu služi aktualno nasilje – potrebno razmisliti o pomenu, ki ga beseda nasilje sprejema v dveh najvplivnejših sistemih lingvističnih konvencij, ki spremembam sledita. Kakšno je torej mesto nasilja v teoretskih sistemih holistične znanosti in postmoderne diskurza?

IDEOLOGIJA HOLISTIČNE ZNANOSTI

Tipični zahodnjak se pred nasiljem najpogosteje zateče v racionalno organizirano družbeno hišo. Zavetišče, ki ga je začel graditi v Novem veku, je, po zaslugi moderne tehnologije, zazidalo že domala ves planet. Temelj te hiše je zgodba o nastanku vesolja z eksplozijo. Mitološka predstava o eksploziji podpira celotno življenje našega sveta; tehnologija kontrolirane eksplozije v motorju, eksplozija prebivalstva in velemest ter nazadnje še eksplozija atoma so modernemu svetu vdihnili fraktalno podobo. Iz samega središča zgodbe o eksploziji pa se že rojeva nova zgodba, ki kaotični naravi vesolja zoperstavlja lepo harmonijo našega planeta, Gaje.

Zgodba o planetu, ki se rojeva iz kaosa, se navdihuje v romantični predstavi o vrnitvi k materi naravi. Mnogi znanstveniki, ki spremljajo aktualne spremembe, so se zato oprijeli starodavne zgodbe o Gaji. Ker je znanost svojo avtoriteto doslej podpirala predvsem s strahom pred Drugim (moškim), bi utegnil prehod k (ženski) ljubezni glede nasilja zares pomeniti

⁴ *To pa še ne pomeni, da je kombinacija ljubezni in strahu kakšna novost v tehniki vladanja.*

⁵ *Naj na tem mestu opozorim na dejstvo, da je sistemsko razmišljanje nastalo v obdobju vojaške znanosti, ki se je izoblikovala v kibernetiki in računalniški tehnologiji.*

bistveno spremembo.⁴ Zagovorniki teorije o New Ageu trdijo prav to: globalna sprememba se dogaja v zavesti ljudi, ki občutek strahu pred svetom (zavestno) nadomeščajo z občutkom ljubezni. Odprto vprašanje pa je, ali konvertitstvo vladarja pomeni tudi konec nasilja?

Najprej o tem, kako in od kod se je znanost nalezla zamisli, ki sodijo v inventar New Age ideologije. Ob koncu šestdesetih let se je učenje številnih azijskih in evropskih duhovnih učiteljev zelo dobro prijelo na tleh severnoameriške kulture (Salman, 1992, str. 13-14). Njegovi sadeži so bili predvsem religiozni. Vzrok, da se je seme tako hitro prijelo, gre iskati, kot nam predlaga Aleš Debeljak (Debeljak, 1992, str. 20-31), v metafizični praznini, ki je nastala v zahodni kulturi. Cortezovi potomci so, ko so izropali večino zlata in drugih materialnih dobrin, zoper svojo novo bolezen preizkusili še zdravilo duhovnega izvora. Presaditev mističnih nauk v nov družbeni kontekst pa je svoje najzanimivejše razsežnosti dobilo v Kaliforniji, kjer so religiozne vsebine nenavadno hitro zmutirale v holistično znanost. Za mejnik, pri katerem se je teža New Age religije prevesila v korist znanosti, lahko štejemo knjigo *Tao fizike*, ki jo je leta 1975 napisal Fritjof Capra.

Zanimivo pri tem je, da je novemu metafizičnemu klicu prisluhnila prav najbolj privilegirana od vseh znanosti – fizika! Kriza evropske metafizike, v kateri se je znašla tudi fizika, je Capro pripravila k poskusom iskanja višje zavesti, miru in enotnosti s kozmosom – k poskusom preseganja mej časa in prostora. To krizo je Capra definiriral kot krizo percepcije (Capra, 1986, str. 13) in krizo celotne družbe. Po temeljiti analizi kartezijsko-newtonovske misli (nosilke zastarele percepcije) je za rešitev problema predlagal spremembo pojmov in idej v fiziki. “Fiziki so v poziciji, ko se jim verjame, zato lahko odločilno vplivajo na spremembe” (Capra, 1986, str. 49). Lahko pokažejo, da more biti znanost tudi holistična. In zato, ker o tem, “ali nas raziskovanje vodi k Budhi ali k Bombi, odloča morala” (Capra, 1986, str. 93), se je zavzel za “moralno znanost”, ki bo družbo popeljala iz dobe patriarhata in fosilnih goriv, v solarno dobo, ki bo zaključila obdobje čutne kulture. Novo videnje resničnosti bi, po njegovem mnenju, moralo temeljiti na zavesti o medsebojni odvisnosti in o tem, da je celota več kot seštevek njenih delov. Iz tega sledi, “da je vsak organizem integrirana celota, torej živi sistem” (Capra, 1986, str. 308).

Tako se je Capra približal kibernetiki in sistemski teoriji.⁵ Ciklični obrazci povratnih zank, načela samoregulacije in samoorganizacije naj bi človeka osvobodili in ga popeljali na vrh njegove avtonomnosti, kjer se razblini razlika med jazom in kozmosom (Capra, 1986, str. 312-313). Popoln obrazec mističnega in znanstvenega enotenja dobimo tako, nas uči Capra,

da težišče znanstvenega raziskovanja prenesemo s strukture (ki določa delovanje stroja) na proces (ki določa organsko strukturo). Ko namesto hierarhično organizirane vladavine svetega (hieros-sveto, arkhia-vladavina) uzremo zapleteno organiziranost sveta, se nam tudi evolucija prikaže brez smotra in cilja, pa vendarle s prepoznavnim vzorcem, enota pa kot obrazec organizacije in ne kot entiteta (Capra, 1986, str. 334-335).

“Um in materija nista dve bistveno različni kategoriji (kot je verjel Descartes), temveč predstavljata različni obliki kozmičnega procesa” (Capra, 1986, str. 337).

Pomemben delež k lažji predstavi kozmične enotnosti je s svojo teorijo o Gaji – živem planetu – prispeval James Lovelock. Zemljo je poimenoval po mitološki potomki Kaosa in ji lastnost življenja pripisal zato, ker se obnaša kot samoregulativen, razvijajoč se sistem povratnih informacij, ki se po svojem neravnovesnem stanju razlikuje od ozadja toliko, da jo lahko prepoznamo kot celoto.

Razmišljanja Capre in Lovelocka se v nekaterih potezah sicer ujemajo, a se v bistvenem vendarle razhajajo. Kljub temu, da se, recimo, evolucija obema kaže kot brezteleološki proces in, da se oba zavzemata za smotnejše ravnanje ljudi, je Lovelock slednjo zahtevo argumentiral znanstveno in si pri tem pomagal z računalniško simulacijo živega planeta, Capra pa je zahtevo po spremenjenem ravnanju ljudi utemeljil filozofsko. Medtem ko se je Lovelock na povsem znanstven način dokopal do prepričanja, da se mora človek odpovedati gospostvu nad svetom, če želi preživeti, se je Capra v svojih špekulacijah o avtonomiji človeka in o kozmosu zatekel k De Chardinovemu modelu Boga (ki predstavlja izvor evolucijske sile) (Capra, 1986, str. 354) ter svobodno voljo razglasil za iluzijo (Capra, 1986, str. 313).

Človek, ki mu je Lovelockovo zamisel o živem planetu kljub temu uspelo povezati z De Chardinovimi znanstveno-religioznimi pogledi, se imenuje Peter Russel. Po De Chardinovem prepričanju se s stapljanjem človeške vrste oblikuje globalna skupnost, ki miselno komunicira in se imenuje noosfera (Teilhard de Chardin, 1965). Vendar se proces noogeneze, ki se v stadiju Duha dovrši kot planetarna zavest ali, še boljše, zavest planeta, po Russlovem mnenju lahko zaključi bistveno hitreje, kot si je to predstavljal Pierre Teilhard de Chardin. Proces stapljanja se lahko dovrši že v času našega življenja (Russel, 1989, str. 87-98). Le od nas je odvisno, kako hitro se bosta Gajino materialno telo in njen duh zedinila v kozmičnem umu. Da bi našemu planetu čim prej vdihnili božjega duha, nas uči Russel, moramo meditirati.

“Božanska personalizacija” planeta, h kateri nas navaja holistična znanost, ponovno oživlja povsem tradicionalno evropsko metafiziko – Duh naj vlada telesu! Takšno mišljenje

⁶ Morda bi k temu veljalo daodati »...sedanjost pa tistim, ki ljudem grozijo s katastrofo v prihodnosti.«

pa implicira tudi nasilje. Mesto nasilja v njem postane jasno, ko si ogledamo konkretne predloge zagovornikov New Agea, ki naj bi privedli do (heglovske) enotnosti svetovnega duha.

Osnovne poteze New Age gibanja, ki so se izoblikovale od šestdesetih do konca osemdesetih let, in njegovo strategijo je v manifestu z naslovom "Vodnarjeva zarota" najbolje opisala Marilyn Ferguson (Ferguson, 1992). Tekst je zato, ker izrazito poudarja njegove najbolj značilne poteze, odlična karikatura tega – osvobodilnega – gibanja. V njem seveda ne gre brez De Chardinovega napotka zarotnikom, da prihodnost pripada tistim, ki ponudijo smisel.⁶ Domnevam, da se bo (tako kot se je meni) vsakomur, ki je šel skozi socialistični sistem šolanja, smiselna prihodnost New Agea zazdela podobna neki pretekli prihodnosti, ki je medtem preminula.

Stavka: "Ne moremo čakati, da se bo svet spremenil, (...) mi sami smo prihodnost. Mi smo revolucija..." (Ferguson, 1992, str. 7) ali pa "Potrebno je preseči odtujitev..." (Ferguson, 1992, str. 11) mi ne zvenita le izrabljeno, skusil sem že tudi njuno zlorabo. Tudi sprememba (protestantskih) vrednot, ki naj bi spremljala obrat od obupa k upanju, je očitna: Vodnarjevi zarotniki so namreč "delavci, ki se vsak dan srečujejo s slabimi novicami, pa kljub temu nadaljujejo delo" (Ferguson, 1992, str. 8). In če le na podlagi dela in trpljenja lahko postanemo "gospodarji vseh naših bogastev", naša narava pa taka, da "odprta k samopreseganju" zase terja moč, ki naj pomete s starimi navadami in pravili (Ferguson, 1992, str. 8), potem zaključek o "nenasilni naravi Nove dobe" ni več daleč. Prav vanj me popelje magična beseda, ki jo rabi retorika New Agea – energija. "Energija tega gibanja predstavlja neko vrsto polja moči in "predstavlja, razvnetim od aspiracij, ki so se rodile, novo silo, novo zavest, novo moč" (Ferguson, 1992, str. 11). Prav na podlagi moči so si Vodnarjevi zarotniki kot svoj prvi cilj zastavili, ustvariti sistem, ki bo lahko povezano organiziral in koordiniral sile (Ferguson, 1992, str. 11).

Predstava o tem, na kakšen način se bo (svetovni) Duh manifestiral, je zarotnikom kristalno jasna. Klasična, hierarhično organizirana država se mora transformirati v globalno mrežo. Vendar mreže ne morejo funkcionirati brez mističnega (religioznega) izkustva stopitve s kozmosom ter brez vodje, ki usmerja energijske tokove in skrbi za skladnost organizacije! Tak princip organiziranosti naj bi bil še posebno primeren za mirovne in ekološke skupine. Zato ni čudno, če se definicija najbolj znanega slovenskega mirovnika, Marka Hrena, glasi: "Življenje je ena sama manipulacija z energijami". Iz nje izhajata uravnoteženi um in religija nenasilja (Hren, 1992).

Žal ideologija New Agea ni drugega kot duhovna tehnologija, ki ohranja svetovni primat (nasilne!) kulture zahoda.

Holistična znanost kot njena zastopnica upa, da se je na prestolu mogoče obdržati, če bodo zahodna filozofija, teologija in znanost združile svoje sile. Njen poskus dizajniranja sveta pa se zgleduje po grški kozmologiji, v kateri je skupnost narave in ljudi lepo urejena.

Toda: Ali niso takšna prizadevanja prej umetniška kot znanstvena?⁷ Če je tako, potem ne moremo zanikati, da holističnim znanstvenikom, ki so v bistvu tradicionalisti, pripada v postmodernej dobi ravno tako legitimno mesto kot modernistom, postmodernistom ali kakim drugim umetnikom. Kljub sklicevanju na lepoto kozmičnega uma pa jim univerzalna sodba o resnici, dobrem in lepem še ni dokončno pripadla.

⁷ Več o tem glej v knjigi Paula Feyerabenda z naslovom **Znanost kot umetnost** (Feyerabend, 1984).

INTELEKTUALNI DISKURZ O POSTMODERNI

“Postmoderna pomeni najprej neuspeh moderne. Pomeni tudi korak naprej. V obeh primerih pa postane očitna jalovost modernih sanj o univerzalizmu” (Bauman, 1988, str. 266). Če se v postmodernej dobi zares izgubi absolutni zakon, komu, potemtakem, služi današnje nasilje?

Premislek naj začnem s stavkom Jeana Francoisa Lyotarda, ki je izraz postmoderna vnesel v intelektualni diskurz: “Rekel sem že in zopet bom ponovil, da postmoderna ne pomeni konca modernizma, ampak drugačen odnos do modernizma” (Lyotard, 1988, str. 277). Besedi postmoderna in modernizem, ki sta uporabljeni v tem stavku, pa implicirata vsaj še dve naslednji – moderna in postmodernizem. Vse so potrebne razjasnitve.

Naj začnem pri razlikovanju med modernim in postmodernim. O obdobjih, se pravi o periodizaciji, ki je povezana z besedama moderno in postmoderno, govori Scott Lash. Obravnava ju kot kulturna procesa. Prvega, modernizacijo, kot proces diferenciacije ali izdiferenciranja različnih družbenih in kulturnih sfer, ki se je začelo v razsvetljenstvu; drugega, postmodernizacijo, pa kot proces dediferenciacije, ki se je začel pred kakim stoletjem, v umetniškem modernizmu. Glavna značilnost drugega procesa je fundacionalizem ali, po Lashu, iskanje neke univerzalistične instance, ki nasprotuje avtonomni zakonodaji narave, uma, realnosti ali boga (Lash, 1993, str. 19).

Za prvo, klasično obdobje moderne je po njegovem mnenju značilna epistemologija reda, ki je zoperstavljena kaotični družbeni realnosti. Moderni um in (predvsem humanistične) znanosti nudijo v tem času legitimacijo klasični obliki dominacije in oblasti nad telesom ter omogočajo obvladovanje duš na moralni in terapevtski način. Za drugo, modernistično obdobje pa so značilne:

1) razkroj razsvetljenske racionalnosti,

- 2) odmik v instrumentalnem umu (namesto enotnosti in transcendence nastopi pluralnost in imanenca) ter
- 3) poglobljanje razsvetljske racionalnosti (Lash, 1993, str. 131). V modernizmu pride do obrata, v katerem epistemologija kaosa ustvari instrumentalno-racionalno in utesnjujočo družbeno realnost organizacije in reda. Za modernistični kulturno-ideološki prostor je značilna heglovska substantivna racionalnost. Um prodre skozi človekovo površino. Stališče sodobne zahodne družbe, meni Lash, je ravno stališče modernizma.

O drugi distinkciji, o razliki med postmodernizmom in postmoderno, govori Frederic Jameson. Postmodernizem obravnava kot stil, postmoderno pa kot kulturno logiko poznega kapitalizma (Jameson, 1992). Po njegovem mnenju postmoderna ni slog, ampak kulturna dominantna, njen temelj pa je koncept, ki dopušča prisotnost in soobstoj različnih, vendar podrejenih lastnosti. Njeno notranjo stran tvorijo kri, trpinčenje, smrt in groza.

Lasheva in Jamesonova raba besed: moderna, postmoderna, modernizem in postmodernizem, se torej razlikuje. Lash jih uporabi za periodizacijo (kulturnih) obdobj, Jameson pa za razlikovanje med (kulturnim) obdobjem in stilom, ki nastopa v njem. Bistvena značilnost postmoderne kot dobe bi bila potemtakem to, da ideologije različnih zgodovinskih obdobj sprejema vase kot stile: moderno kot modernizem, postmoderno pa kot postmodernizem. Seveda ob njima nastopa tudi cela kopica pred-, ob-, post- in ultra- modernizmov.

Dejstvo, da postmoderna doba samo sebe zrcali kot postmodernizem, torej kot stil, je znak njene avtonomnosti. Zato se intelektualni diskurz o postmodernizmu odvija v polju avtonomnosti. Gre za diskurz, ki je, podobno kot izrazne tehnike likovnikov, pisateljev, komponistov itd., postal zavestni predmet samoperfekcije intelektualcev (Baumann, 1988, str. 218). Iz njegove perspektive je dobila moderna povsem drugačno vsebino, kot jo je imela pred tem. Sociolog Zygmund Baumann je mnenja, da gre korenine razprave o postmoderni iskati v:

- 1) strahu in negotovosti intelektualcev, ki so izgubili (zgodovinsko dano) gotovost v moč univerzalnih standardov resnice, (moralne) sodbe in okusa, ki so,
- 2) izgubili državo kot instanco, ki potrebuje njihovo legitimacijo (nadomestila sta jo zapeljivost trga in represija) ter, kar je morebiti še najbolj boleče,
- 3) ki jim je bil s strani lastnikov galerij, založnikov, TV managerjev ter drugih kapitalistov in birokratov, odvzet monopol nad kulturo. "Kultura namreč konotira moč izobražene elite in znanje kot moč." (Baumann, 1988, str. 219-225).

Ravno iz občutka negotovosti in nemoči pa se glavni problem postmodernega diskurza oblikuje v vprašanjih:

- 1) kako se otresti nasilja in prevladujočih oblik dominacije in

2) kako omogočiti komunikacijo in medsebojno razumevanje različnih kultur?

“Potrjevanje telesa, želje in subjekta s strani ojdipskih postopkov družbenega stroja je prvi korak zoper prevladujoče oblike dominacije,” pravi Lash (Lash, 1993, str. 126-127). Dru- gača formulacija iste strategije je Lyotardova: “Ni potrebno kri- tizirati metafizike, ker jo taka kritika predpostavlja in ponovno oživlja, bolje je biti v njej in jo pozabiti” (Lyotard, 1974, str. 11). V obeh primerih gre za, zdaj že klasično, problematiziranje subjekta kot vira tiranije. Ne za konstatacijo njegove odsotnosti ali za željo po njegovi ukinitvi, kot pogosto (napačno!) razlaga- jo prizadevanja postmodernistov, temveč prej za heideggrovsko spraševanje: Kaj se zgodi s subjektom vedenja v času vedenja?, oziroma: Ali brez subjekta sploh lahko mislimo?

Takšno spraševanje ne predpostavlja, da o tiraniji globalnega sistema posameznik ne more ničesar vedeti, pač pa da o njem ni možna objektivna vednost (Jameson, 1992, str. 55). “Svetov- nega prostora multinacionalnega kapitala” ne moremo objek- tivno predstaviti. Presentacija lastnega mesta v njem je za posa- meznika mogoča le v “shizofrenem” jeziku, ki se po herme- nevtičnem krogu giblje skozi čas. Vendar “Gospodarja brez obraza” ne zgrabi noben nacionalni jezik. Kar lahko spoznamo, je le njegovo prostorsko polje slogovne in diskurzivne raznorodnosti, brez vsake norme (Jameson, 1992, str. 20).

Če to polje definiramo kot tehnologijo globalnega komuni- kacijskega in računalniškega omrežja ali če ga reprezentiramo kot izraz moči in nadzora današnjega multinacionalnega kapi- talizma, se ne izvijemo iz dialektike, ki opravlja pedagoško in političnokulturno funkcijo. To je dialektika, ki skozi estetiko kognitivne preslikave podeljuje subjektu nek višji občutek za njegovo mesto v svetu (Lash, 1992, str. 33). Zato nam Lyotard predlaga, naj se opremo na estetski namesto na logični način reprezentacije, ki je izven sheme vseh shem, v kateri si subjekt vedno znova umanjka in se razlikuje sam od sebe. V estetski sodbi namreč ne gre za jaz, ki bi se razlikoval sam od sebe. V njej gre za neposredno doživetje materiala, ne pa pomena situacije, za neposreden odnos do materiala brez kakršnekoli sintetizirajoče aktivnosti. Gre za (zenovsko) prezenco, ki je to le, če je razum iz nje popolnoma odsoten. V mnenju, da je to, kar šteje, intenzivnost energije, ki jo material transmutira v odje- malcu (Lyotard, 1980, str. 227-268), se (Lyotardov) postmoderni diskurz že povsem približa ideologiji New Agea. Vendar se pred njo zaščiti tako, da za objekt reprezentacije sublimnega nikoli ne postavi čiste moči Narave ali Duha. Kaj šele Vodje!

V trenutku radikalnega mrka narave, bodisi v njeni božanski ali pa fantazmatski obliki predkapitalistične pokrajine in kmečke družbe, se kot Drugo današnje družbe nikakor ne

⁸ Očitno je, da v ZDA tovrstna spoznanja že upoštevajo v političnem obvladovanju sveta. In ni brez pomena, da sem edini izvod te knjige v Sloveniji našel pri predavatelju na Višji šoli za notranje zadeve.

postavlja več Narava (Jameson, 1992, str. 37). Jameson svari tudi pred tem, da bi to drugo stvar prenačljeno poimenovali Tehnologija. Namesto nanjo, usmerja pozornost na totalnost ekonomskih in družbenih institucij kot tisto realnost, ki omogoča teoretiziranje postmodernega sublimnega (Jameson, 1992, str. 40). Baudrillard pa je to Drugo poimenoval skrivnost.

ESTETIKA IN POLITIKA TEORIJE

Politika je bila, vsaj od Platona dalje, vedno estetska. Že polis je bil oblikovan po predlogi ideje dobrega in lepega hkrati. Po predlogi neke druge ideje, ki prav tako kot lepo in dobro nima nobene referenčne točke v smiselnem svetu, je moderna politika začela oblikovati (nacionalne) države. To je ideja svobode. Moderno oblikovanje skupnosti se je, namesto na lepo v Platonovem smislu, začelo sklicevati na sublimno v Kantovem smislu. Imenovalo se je načrtovanje. Današnje oblikovanje, ki se sklicuje samo še na lepo, se imenuje dizajniranje. Zato je današnja politika dizajniranje skupnosti. Politično dizajniranje današnjega sveta se v obliki (internih ali eksternih) državljanskih vojn (Lyotard, 1988, str. 279) odvija v imenu Duha.

Zato nas Erich Jantch, holistični znanstvenik, prepričuje, da bo človeštvo na "višji nivo" reda popeljalo prav dizajniranje skupnosti. "Dizajniranje je igra načrtovanja in ljubezni" (Jantch, 1975, str. 297). Moški princip načrtovanja igra v tej igri vlogo subjektivne volje, ženski princip ljubezni pa vlogo objektivne volje ali determinizma. Takšno dizajniranje sveta je, pravi Jantch, religiozno doživetje. Drugo ime zanj je dionizijsko planiranje (Jantch, 1975, str. 294). "Seveda bo svet (ko bo dosegel višji nivo, op. S.G.) žaloval nad tragično katastrofo, ki jo bo doživelo človeštvo, a evolucija ni čustvena; prav tako kot ni čustvena tista oblika ljubezni, ki sem jo poenačil z objektivno voljo (Antigone, op. S.G.)" (Jantch, 1975, str. 295). "Vendar bomo s popuščanjem vajeti navsezadnje dobili bolj učinkovit nadzor skozi dizajniranje kakor skozi tradicionalno izmenjavanje rigidnih linearnih smeri in nepredvidljivih ter množičnih kulturnih sprememb." (Jantch, 1975, str.296)⁸

Lyotard, v nasprotju z Jantchem, vztraja na striktni ločitvi estetike in politike. Prepričan je, da moramo estetiki odvzeti privilegij, ki si ga lasti že dve tisočletji in pol. Vsaj odkar je človeštvo skusilo popolno estetizacijo političnega v nacizmu se, po Lyotardovem mnenju, ločevanje politike od estetike kaže kot nujnost. "Zakaj naj bi bila človeška skupnost ne samo dobra ampak tudi lepa? In kako lahko dejstvo, da je lepa, zagotavlja, da je tudi dobra?" (Lyotard, 1988, str. 298). Še več! Njegovo vztrajanje na striktnem ločevanju kulturnih sfer

ne zoperstavlja estetike samo politiki, ampak tudi morali. Estetska sodba je, po njegovem mnenju, izven vsake totalizirajoče in nasilne logike. Tudi izven Zakona, katerega maksimo se da razširiti na celotno človeško skupnost.

Zato postmoderna estetika, v nasprotju s holistično, ni politična. Kljub temu ne pomeni zanikanja "nepredstavljivega" apela "Velikega Drugega". Lyotard meni, da nas prav njegova dimenzija, ki ni metafizična, temveč ontološka in etična, žene, da širimo svoje znanje, da se še naprej skušamo v slikarstvu in glasbi ter nadaljujemo z eksperimentom mišljenja (Lyotard, 1989, str. 75). Postmoderna estetika ni poligon moči in, v nasprotju s holistično estetiko, ne zaseda (okupira) praznega mesta.

NASILNOST TEORIJE

Klasična sociološka fenomenologija trdi, da je nasilje strukturna lastnost vsakega jezika. "Kot znakovni sistem ima jezik značaj objektivnosti. Z njim se soočamo kot z zunanjo dejanskostjo, ki je v bistvu prisilna." (Luckmann, 1988, str. 44.)⁹ Jezik je po tej razlagi nekaj takega kot orožje. "Orožje kot objekt v realnem svetu nenehno izraža subjektivno namero 'zagrešiti nasilje', ki jo lahko prepozna vsakdo, ki ve, kaj je orožje." (Luckman, 1988, str. 41).

Tudi holistična znanost zastopa stališče, da je samo od moči odvisno, katera izmed dveh definicij realnosti se bo v družbi prijela. Zato se jezik holistične znanosti, kljub kaotizaciji osnovnih mišljenjskih (geometričnih) modelov zahodne kulture, zanaša na tisto lastnost simbolnih sistemov filozofije, religije in znanosti, ki je nasilje, v različnih zgodovinskih obdobjih, ko je kak od teh sistemov funkcioniral kot družbeno privilegirano znanje, vedno znova prenesla v objektivno resničnost vsakdanjega življenja. To je ideološko nasilje.

Postmoderni diskurz pa razkraja takšno realnost. Zato je jezik postmodernih intelektualcev v konfliktu z ideološko-znanstvenim jezikom. Gre za soočenje simbolnih svetov, ki je podobno tistemu med uradnim naukom katoliške cerkve in njenih različnih ločin. Znanstveniki – ideologi terjajo zase oblast nad celotno družbeno zalogo znanja (kar ne pomeni vsega znanja, ampak strokovnega znanja o poslednjih definicijah realnosti), medtem ko postmoderni intelektualci njihov svet prevajajo v množico individualnih svetov. Postmoderni intelektualci se odpovedujejo poskusu, da bi s pomočjo filologije in semantične fizije starih kodov in ideologij globalno restrukturirali sodobno retoriko in ideologijo. Prav zato ustvarjajo možnost, da dobi nasilje v novem kontekstu drugačen status.

⁹ *Žal na tem mestu ne morem potrebne pozornosti posvetiti etimološkimi kontekstom besede nasilje. Za to bi bila potrebna posebna raziskava. Kljub temu pa bi rad opozoril, da ima slovenska beseda nasilje nekoliko drugačne konotacije kot denimo angleška violence ali nemška gewalt. V slovenščini pomeni nasilje neposredno zvezo med tokom (stvari in dogodkov) in silo (transcendentalnega subjekta), ki je zanj potrebna. Odsotnost nasilja pa pomeni, da se stvari in dogodki vrstijo sami od sebe. Teorije, ki jih preučujem, upoštevajo zveze med nasiljem, pravili, oblastjo, energijo..., ki niso lastne slovanskim jezikom.*

Če zastopniki holistične znanosti na podlagi (spo)znanja o eno(tno)sti sveta ne spreminjajo svojih pričakovanj glede funkcije nasilja v njem in ga smatrajo za nespremenljivo, objektivno danost, se v postmodernem diskurzu na podlagi iste družbene zaloge znanja nedvoumno izkaže, da se vsako nasilje nujno obrne proti človeku. Nasilje s tem ne izgubi svojega temeljnega smisla. Še naprej vzbuja občutek strahu. Le vera, da bi ga človek – v zrcalnem svetu reagiranja – lahko instrumentaliziral in z njim vladal, se izkaže za nesmiselno. Prav zaradi vpeljave ontološke optike, iz katere izhaja hermenevtični jezik, se nasilju bistveno spremeni kontekst. Iz univerzalne konstante se spremeni v raziskovalno hipotezo.

Kako poteka odvod nasilja iz jezika ali drugače, kako se spremeni njegova funkcija, nam ponazarja starodavna veččina, ki je bila celo orožje sposobna spremeniti v okrasni predmet. Slika nam kaže, kako je umetniška obdelava poponoma spremenila funkcijo bodala iz Rustija pri Pilosu.



Bistveno pri tem je, da rezilo ni bilo uničeno, ampak znakovno oplemeniteno. Da bi se nasilju spremenil pomen, ni potrebno uničevati obstoječih struktur. Še več! Prav rušenje starega, da bi se na njem gradilo novo, ohranja krog nasilja zaprt. Zato – v nasprotju s splošnim prepričanjem! – osebna odločitev za nenasilje človeka ne “razrešuje” njegovih institucionalnih vlog in identitete. Če sem se odrekel nasilju, še ne pomeni, da sem prenehal biti oče, znanstvenik ali mož.

Nenasilje je le metafora, ki označuje odsotnost. V metonični verigi hermenevtičnega jezika podelijo besede, ki označujejo odsotnost strukture (nenasilje, smrt, kaos...), besedi nasilje drugačen status, kot ga ima v klasičnih (metafizičnih) teorijah. V kontekstu hermenevtičnega jezika se smisel besede nasilje zamaje. Prav beseda kaos, na primer, ki v političnem in znanstvenem jeziku marsikdaj konotira in legitimira nasilje, označuje v hermenevtičnem jeziku njegovo odsotnost.

Zato metaforična moč besede nenasilje spreminja paradigmo zahodnega mišljenja. Če na vertikalni osi repertoarja jezikovnih simbolov in pravil nasilje in njegova odsotnost zamenjata mesti, pa to še ne pomeni, da tak jezik ni znanstven. Nasprotno! Prav teoretska dejavnost znanosti, ki vodi v kaos, nas, če jo dekodiramo po pravilih hermenevtičnega jezika, povede iz ene realnosti v drugo. Hermenevtični jezik ima na znanost magični učinek. Antropologi nas opozarjajo, da moramo (magično) dvoumnost razlikovati od zablode. (Leach, 1983, str. 44). Naj zato, nazadnje, to čarovnijo pojasnim še z mislijo Umberta Eca:

“Struktura kot fiktivna hipoteza je sredstvo za gibanje v svetu družbenih odnosov. Če nas odločitev zanjo od samega začetka utaplja v ideologijo tehnike kot operacije, ki ima moč preoblikovanja, ki neizbežno zajema tehniko vladanja in vodi do lastnega uničenja, nam ostaja vsaj čista vest, da smo poskusili. Če pa temu ni tako, potem ima prav kitajski modrec, ki pravi, da se do spoznanja pride le v aktivnosti, ki preobraža realnost. ‘Da bi se spoznalo, kakšen okus ima hruška, jo je treba preobraziti z žvečenjem.’” (Eco, 1973, str. 384-385.)

Sašo Gazdić, magister sociologije, raziskovalec na Mirovnem inštitutu v Ljubljani.

LITERATURA

- ADAM, Frane: “Pojem racionalnosti pri Maxu Weberu”, *Družboslovne razprave* 9, Ljubljana 1990.
- BAUMAN, Zygmund: “Is there a Postmodern Sociology?”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, SAGE, 1988.
- BERGER, L. Peter & LUCKMANN, Thomas: *Družbena konstrukcija realnosti*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988
- BOHM, David: *Uzročnost i slučajnost u savremenoj fizici*, Sazvežđa, Beograd, 1972.
- CAPRA, Fritjof: *Vrijeme preokreta*, Globus, Zagreb, 1985.
- DEBELJAK, Aleš: “New Age in popularnost azijskih religioznih tradicij v Ameriki”, *Časopis za kritiko znanosti*; *Happy New Age*, Ljubljana, maj 1992.
- ECO, Umberto: *Kultura, informacija, komunikacija*, Nolit, Beograd, 1973.
- FERGUSON, Marilyn: “Vodnarjeva zarota”, *ČKZ, Happy New Age*, Ljubljana, 1992.
- FEYERABEND, Paul: *Wissenschaft als Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1984, *Protiv metode*, Logos, Sarajevo, 1987.
- GLEICK, James: *Kaos; Rojstvo nove znanosti*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1991.
- HOFSTADTER, R. Džuglas & DENNET C. Daniel: *Oko Duha*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.
- HREN, Marko: “Il Faut”, *Časopis za kritiko znanosti*; *Happy New Age*, Ljubljana, 1992.
- HRIBAR, Tine: *Kopernikanski obrat*, Slovenska matica, Ljubljana, 1984.

- HRIBAR, Tine: "Zakoni autoritete in autoriteta zakonov", *Nova revija* 81/82, Ljubljana, 1989.
- HRIBAR, Tine: "Znanost v postmoderni dobi", *Teorija in praksa* 6/7, Ljubljana, 1990.
- HRIBAR, Tine: "Znanost v okviru sistemske teorije", *Nova revija* 96/99, Ljubljana, 1990.
- HRIBAR, Tine: "Mitični horizont znanosti", *Nova Revija* 103, Ljubljana, 1990.
- JAMESON, Frederic: *Postmodernizem*, Analecta, Ljubljana, 1992.
- JANTCH, Erich: *Design for Evolution; Selforganization of Planing in the Life of Human Systems*, Braziller, New York, 1975.
- KOKOT, Marjan: "Sistemska družbena teorija?", *Časopis za kritiko znanosti* 140/141, Ljubljana, 1991.
- LASH, Scott: *Sociologija postmodernizma, Znanstveno in publicistično središče*, Ljubljana, 1993.
- LEACH, Edmund: *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd, 1983.
- LUHMANN, Niklas: "The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society", *članek se nahaja v dokumentaciji Franeta Adama na Inštitutu za družbene vede v Ljubljani, na njem pa ni podatkov o viru in letnici objave.
- LUHMANN, Niklas: "Arhimed in mi", *Nova revija* 96/99, Ljubljana, 1990.
- LUHMANN, Niklas: "Funkcionalno diferenciranje", *Nova revija* 96/99, Ljubljana, 1990.
- LUHMANN, Niklas: "Autopoezis socialnih sistemov", *Časopis za kritiko znanosti* 140/141, Ljubljana, 1991.
- LYOTARD, Jean Francois: *Economie libidinale*, Minuit, Paris, 1974.
- LYOTARD, Jean Francois: *Le Condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.
- LYOTARD, Jean Francois: *Des dispositifs pulsionnels*, Christian Bourgois, Paris, 1980.
- LYOTARD, Jean Francois: "Interview with Jean Francois Lyotard", *Theory, Culture & Society* Vol. 5, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, SAGE, 1988.
- LYOTARD, Jean Francois: "Apel koji nas prevazilazi", *Delo I-III: Postmoderna aura*, Beograd, 1989.
- NIETZSCHE, Fridrich: *Genealogija morala*, Grafos, Beograd, 1983.
- PEITGEN, H.O. & RICHTER, P.O.: *The Beauty of Fractals: Images of Complex Dynamic Systems*, Springer, Berlin, 1986.
- PRIGOGINE, Ilya & STANGERS, Isabele: *Novi Savez; Metamorfoza znanosti*, Globus, Zagreb, 1982.
- RAULET, Gerard: "Nova utopija: Sociološki in filozofski pomen novih tehnologija komunikacije", *Postmoderna; Nova epoha ili zabluda*, 1988.
- RIZMAN, Rudi: "Sociologija in vprašanje postmodernosti", *Družboslovne razprave* 13, Ljubljana, 1992.
- RUSSEL, Peter: *Buđenje planeta: Globalni mozak*, Globus, Zagreb, 1989.
- SALMAN, Harrie: "Kultura New Agea", *Časopis za kritiko znanosti; Happy New Age*, Ljubljana, 1992.
- SORČAN, Stojan: "Od parcialne teorije znanosti k integralni teoriji znanosti, tehnologije in družbe", *Družboslovne razprave* 13, Ljubljana, 1992.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *The Phenomenon of Man*, Collins, London, Harper and Row, New York, 1965.
- TOULMIN, Stephen: *Istraživanje o mestu razuma u etici*, Nolit, Beograd, 1970.
- ULE, Andrej: *Sodobne teorije znanosti, Znanstveno in publicistično središče*, Ljubljana, 1992.
- VATTIMO, Gianni: "Hemeneutics as Koine", *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, SAGE, 1988.
- ZADNIKAR, Darij: "Mravljinčar, Luhmann in Subjekt", *Časopis za kritiko znanosti* 140/141, Ljubljana, 1991.