

KOMUNIKATIVNA
RACIONALNOST
IN
POLITIKA



časopis
za
kritiko
znanosti

let. XXI, 1993, št. 152-153

Revijo subvencionirata Ministrstvo za znanost in tehnologijo in Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.
Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije, št. 415-174/92 šteje revija med proizvode, za katere se plačuje
5-odstotni davek od prometa proizvodov.

vsebina

Darij Zadnikar, Andrej Lukšič 5 O ISKANJU IMENA

LEO LÖWENTHAL

Božidar Debenjak 11 MARGINALIJE O LOEWENTHALU IN
FRANKFURTSKI ŠOLI

ΝΟΥΣ ΠΡΑΚΤΙΚΟΣ

Darij Zadnikar 17 PRENOVA UMA:
RACIONALNA REKONSTRUKCIJA UPANJA

Zdenko Zeman 39 KRITIKA CINIČNEGA UMA:
TELO VS. BOMBA

Claus Offe 47 SPONA IN ZAVORA - MORALNI IN
INSTITUCIONALNI VIDIKI
"INTELIGENTNEGA SAMOOMEJEVANJA"

ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Andrej Lukšič 71 KOMUNIKACIJSKE IN ODLOČEVALNE
FORME V TEHNOLOŠKI CIVILIZACIJI

Stojan Sorčan 85 (SAMO)OSMIŠLJANJE ZNANOSTI

Ingemar Nordin 95 DRŽAVA, TEHNOLOGIJA IN
NAČRTOVANJE

ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Igor Lukšič 113 ONKRAJ LIBERALNE DEMOKRACIJE

Jürgen Habermas 127 KAJ POMENI "OPRAVITI S
PRETEKLOSTJO" DANES? OPOMBE K
"DVOJNI PRETEKLOSTI"

Stephen Brockmann 143 PO-NARAVA: POSTMODERNIZEM IN
ZELENI

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Franci Zore 157 ZAZNAVANJE, MNENJE, PRISTOJNOST IN
RAZUMEVANJE KOT SPOZNAVANJE
DRUGEGA PRI ARISTOTELU

Aristoteles 169 METAFIZIKA EPSILON

prikazi in recenzije

DRUŠTVENA ISTRAŽIVANJA - ČASOPIS 177 Mojca Novak
ZA OPĆA DRUŠTVENA PITANJA

G. R. Berridge 182 Milan Brglez
INTERNATIONAL POLITICS: STATES,
POWER & CONFLICT SINCE 1945

Susan E. Cozzens, Thomas F. Gieryn, (ur.) 183 Stojan Sorčan
THEORIES OF SCIENCE IN SOCIETY

Anton Stres 185 Igor Lukšič
OSEBA IN DRUŽBA

povzetki

189

O iskanju imena

V minulih dveh desetletjih se je že skoraj izgubil pomen imena *Časopisa za kritiko znanosti*. Skoraj se je izgubilo tudi ime. Nedavno smo mu vrnili *ново antropologijo in domišljijo*. Zdaj, ko smo se spomnili lastnega imena, nam je odprta pot do njegovega pomena. Vaša imena so večinoma hebrejska in gotovo kaj pomenijo. Podpisana imava grško in perzijsko ime. Veva, kaj pomenita in pozna zgodbo o Grkih in Perzijcih.

Javen sprejem kritične teorije družbe je pri Slovencih končal v začetku osemdesetih let, ko je tudi bila objavljena monografija o tej socialno-filozofski smeri. Pomen se je izgubil v vrtincu desetletja. Na rob slovenskega kulturnega prostora so bili naplavljeni drobci različnih zgodb. Te črepinje bi lahko sooblikovale raznolikost pripovedi postmodernizma - nekakšen gaudijevski mozaik. Pa niso. Vsak skrbno varuje in pozna samo svojo zgodbo.

Demokracija se nam ni zgodila kot pričakovani krasni novi svet, temveč predvsem kot mora postsocializma. Teoretski junaki osemdesetih so potonili ali pa so izrinjeni na rob javnega zanimanja. Navijaška kritika izrojenega socializma je bila zgolj pandant marksistični ortodoksiji. V devetdesetih ta mentalna forma izgubi svojo podlago. Minule junake ne oživlja več javnost, ampak strankarske drobtinice in proračunske "borčevske pokojnine".

Lepa slovenska duša je razpeta med pesimizmom in cinizmom. Ni več smisla, racionalnosti, resnice in upanja. V stvarni Evropi so te maksime postmodernizma že predelane. Lepa duša pa se ne meni za stvarnost, pomembnejše so sanje. In v sanjah čas ne igra nobene vloge.

Tudi Slovenci ne moremo mimo svoje stvarnosti. Ker so junaki zaspali, je preostal samo pragmatizem v najslabšem pomenu besede. Ne kot upoštevanja vredna filozofska dediščina, ampak kot goli ekonomski interes in neusmiljen boj za oblast. Tu ni prostora ne za vizije, ne za moralo. Nekoč je socializem hotel politično tkivo razkrojiti v anonimno družbenost. Tedanja mlada politika in njena teorija sta

pokazali na izpraznjeno mesto oblasti. V politiki gre za oblast. Ne pa samo to. Ti, ki so se socializirali zgolj na tem vzorcu, danes plešejo vampirski ples razkroja politične substance slovenske družbe. Danes bi bilo treba poudariti še zrcalno resnico: politika ni samo brezčuten boj za oblast. So etične meje, ki jih moramo uzakoniti. Samopašnost, korupcijo in oderuštvo je treba kriminalizirati. Ne gre za podrejanje tradicionalnim moralnim normam - teh ni ali pa so zastarele - gre za uveljavitev proceduralne etike. Zgražanje nad moralnim razkrojem politike v Italiji je slepo, ker ne vidi pogumnega boja legalnosti proti kriminalcem. Pri nas ti sploh niso kriminalizirani. To, kar velja drugod kot korupcija, oderuštvo in kriminal, pri nas resignirano upoštevamo kot legitimen boj za oblast, tržno ekonomijo in demokracijo. Ali ni bila tudi weimarska Nemčija demokratična? Razkrojila se je, ker so bili Nemci do nje ravnodušni kot Rimljani do lastnega imperija. Demokracija je najprej forma. Ne pa zgolj to.

Teoretske zgodbe osemdesetih v teh razmerah odpovedo. Na kaj opreti kritiko, ki ji ni vseeno? Na tehnicistično predstavo o politiki kot socialnem inženirstvu? Takšne ideje zastopa predsednik ene od številnih socialdemokratskih strank v Sloveniji, ne da bi ga motilo, ker v tej predstavi ne ostane veliko od demokracije. Drugi vodje naših številnih socialdemokracij nimajo teh težav. Nimajo idej.

Časopis za kritiko znanosti, novo antropologijo in domišljijo je v zadnjih letih tkal nit teoretskih obravnav problemov devetdesetih. Odprl se je raznolik prostor dialoga, medtem ko so včerajšnje teoretske veličine zbledele v samovšečnem zmrdovanju. Oikos, New Age, droge, neokorporativizem, virtualna resničnost so teme, s katerimi ne sanjamo Evrope. Po drugi strani poskušamo to dialoško raznolikost tudi misliti. Oziramo se po socialno-filozofskih modelih in jih kritično preizkušamo po tem, koliko osvetljujejo našo izkušnjo. Zato Luhmann in zato Baudrillard. In zato onstran tehnicizma in postmodernizma. In zato iskanje pomena imena.

Generaciji, ki je kritično moč spoprijema s stvarnostjo črpala iz dialoškega izhodišča in ne iz te ali one doktrine, je bližje teoretsko izhodišče komunikativne racionalnosti in diskurzivne etike kot estetsko zakrpan nihilizem. Dekonstruktiji naj sledi rekonstrukcija, resentimentu volja do moči! Preizkusiti se moramo, če smo sposobni "pozitivnega" programa, ne da bi se ujeli v fundamentalistične pasti, ki jih je ta nagib vedno nastavljal.

To številko zaznamuje druga generacija frankfurtske šole, zlasti Habermas in Offe. V naši deželi, ki je zaznamovana z estetsko moder-

no, je bogokletna že pomisel na koncept racionalnosti, ki ne bi bil fundamentalističen. Tem terciarskim občutkom navkljub ponujamo prav to alternativo. Iz slepe ulice *dialektike razsvetljenstva* je moč priti tako, da se vrnemo do križišča in uberemo drugo pot, ne da bi nam ostal zgolj grenak priokus slepe ulice. Nismo blodili, temveč se pogovarjali. Tudi s Sloterdijkom. Zdaj smo na križišču in v tem trenutku izginejo vse poti. Po Offeju se izgubi arhimedska točka "kavzalnih" terapij. Utopije izginejo, ni več družbeno strukturiranih političnih subjektov revolucij. Ostali smo sami. Nočemo pa biti izobčeni, zato se lahko zavzamemo za institucionalne oblike, ki nam bodo jamčile takšne procedure, ki bodo peljale k zbliževanju zahtev diskurzivne etike in reševanja praktičnih problemov sveta življenja. Do sedaj so bila ta prepuščena znanosti in politiki. S Hirošimo se je začelo rušiti slepo zaupanje v znanost in politično elito. Novo nastajajoči ekološki problemi, ki so nastajali kot rezultat uporabljanja novih tehnologij, so še dodatno spodjedali zaupanje v moč znanosti in politike. Neposredno prizadeti pa so hoteli sodelovati. Zgraditi moramo ustrezne posredovalne mehanizme med znanostjo, politiko in javnostjo. Nova tehnologija zahteva nove oblike političnega soodločanja, novo demokracijo. Nordin se loteva meja socialne države in vloge znanosti v njej. Predlaga tržni mehanizem, ki odpira prostor svobode posamezniku, da izbira med različnimi "parapraksami".

Prispevki v tej številki ne bežijo pred postsocialistično stvarnostjo v "visoko" teorijo. Liberalna demokracija ima zgodovino, v kateri razmerje med liberalizmom in demokracijo ni bilo vedno tako samo-umevno kot bi se to želelo prikazati danes. Trditev Fukuyame, da je liberalna demokracija zadnja politična zgodba, sloni na amneziji, ki pa to ideologijo pri nas vedno bolj potiska na stran brezkompromisnega oblastništva in ekonomistične "pragmatike". Preteklosti ne smemo pozabiti, najti moramo način, kako jo obravnavati. O tem *nam* več spregovori Habermas, čeprav iz nemške perspektive.

Sledimo koreninam našega časa. Od Hobbsa, prek Tomaža Akvinskega, smo prispeli do Aristotela. Tudi zaradi njega se ne moremo odpovedati evropski dediščini racionalnosti.

Andrej Lukšič in Darij Zadnikar

ZLATA GORENC, 1953-1993

IN MEMORIAM

Pred nekaj tedni je prišla do nas novica, da je umrla prevajalka Zlata Gorenc. Tisti, ki smo jo поблиže poznali, smo vedeli, da se že dalj časa bori s hudo boleznijo, vendar nismo pričakovali tako hitrega, tragičnega razpleta. Njena prezgodnja smrt nas je pretresla in opomnila, kako krhko je človeško življenje. Zlata se je morala s to izkušnjo soočiti v času, ko je zbolela za komajda ozdravljivo boleznijo; z vsem pogumom in energijo se je borila za preživetje - in pri tem ustvarila nekaj zelo dobrih prevodov. V tem je bila občudovanja vredna, toda na koncu je omagala, od življenja se je poslovila tiho in dostojanstveno.

Zlata Gorenc je na germanističnem oddelku Filozofske fakultete v Ljubljani študirala nemški in angleški jezik, po diplomi se je zaposlila - čeprav je imela študijska in prevajalska nagnjenja - v zunanjetrgovinskem podjetju. Že od začetka najinega znanstva sem opazil, da jo zelo zanima sociologija, tako da sva pričela sodelovati pri načrtovanju prevodov iz tega področja.

Če se prav spomnim, je njeno prvo večje prevajalsko delo povezano s prevodom izbranih spisov A. Schutzja, ki so bili objavljeni v Novi reviji (št. 65, 1987).

Po letu 1987 je sodelovala pri različnih prevajalskih projektih, nekateri so izšli v knjižni obliki, drugi kot tematski bloki v družboslovnih revijah, zlasti - poleg omenjene Nove revije - v Časopisu za kritiko znanosti in Družboslovnih razpravah, v manjšem obsegu je sodelovala tudi v Teoriji in praksi, ter drugod. Posebej naj opozorim na prevode Luhmanna (v Novi reviji in Časopisu za kritiko znanosti), Luckmanna in Srubarja v Novi reviji, Webra, Eisenstadta in drugih krajših prevodov v Družboslovnih razpravah ter na zelo zahteven prevod (skupaj z I. Pribcem) Hobbsa v Časopisu za kritiko znanosti.

V knjižni obliki so izšli njeni prevodi Giddensa (pri Studia Humanitatis), plod njenega prevajalskega dela je tudi zbornik (ki sem ga sam uredil) Politika kot poklic, tik pred izidom pa je knjiga nemškega sociologa Willkeja (Sistemska teorija razvitih družb pri Znanstveni knjižnici FDV).

Lahko samo obžalujemo, da je smrt prekinila njeno prevajalsko delo, saj se je razvijala v eno najbolj kompetentnih prevajalk s področja sociologije in družboslovja sploh. Še posebej bomo pogrešali njeno prevajalsko delo iz nemščine.

Zlate ni več med nami, ostal pa bo spomin nanjo, ostali bodo njeni prevodi, ki jih bodo prebirale še generacije študentov, družboslovcev in vseh, ki jih zanima družbena teorija. Nam, ki smo se družili z njo, bo v uteho vsaj spoznanje, da smo nekoč poznali zrelo in komunikativno osebnost, kakršno v življenju le redkoma srečamo.

Frane Adam

LEO
LÖWENTHAL

Božidar Debenjak

Marginalije o Löwenthalu in frankfurtski šoli

Ko je prišla novica o smrti Lea Löwenthala, se je marsikdo vprašal, kdo je to sploh bil; zakaj samo poznavalcu zgodovine frankfurtske šole je ime nekaj povedalo. Čeprav je šlo za človeka iz utemeljiteljske generacije, je bil v zavesti poznejših generacij pojem frankfurtske šole zreduciran pravzaprav na sintagmo “Adorno-Horkheimer-Marcuse in drugi” ter na njihove nadaljevalce in naslednike. V tistem “in drugi” so bili zapopadeni tako nekdanji sodelavci, ki so šli pozneje svojo posebno pot, denimo Erich Fromm ali pa Karl Wittfogel in Franz Borkenau, kot tisti sodelavci instituta, ki so vanj vložili vso svojo kreativnost in svoje organizacijske talente, med njimi Friderich Pollock in Leo Löwenthal: oba kot organizatorja, prvi tudi kot zlasti ekonomski avtor, drugi s svojimi prispevki o kulturi, predvsem popularni kulturi. Prav tako v senci je ostal Felix Weil, brez katerega bi frankfurtska univerza sploh ne dobila tega znamenitega instituta, saj je nastal s fundacijo, v katero je žitni špekulant Hermann Weil vložil lep del svojih dobičkov, da bi svojemu edincu in skupini njegovih intelektualnih prijateljev ustvaril možnost za raziskovanje družbe s stališča družbene kritike, vse pa pod mentorstvom velikih kapacitet.

Institut je bil po svoji personalni sestavi skoraj povsem judovski, kar je razumljivo tako glede na izvir fundacije in na krog ustanoviteljev kot tudi, če imamo pred očmi prednacistično Nemčijo in prispevek ustvarjalcev judovskega porekla v nemški znanosti, filozofiji in umetnosti. Ko so nacisti začeli uveljavljati v sferi duha svoje “ljudske” ali “narodne” ideje (*völkisch* namiguje tako na

populus-ljudstvo kot na populus-narod), so glede na povedano hitro imeli demagoški skupni imenovalc za vse "izrojeno" (*entartet*) in "tujerodno" (*artfremd*) v nemški kulturi: "judovski razdiralni vpliv"; s tem so lahko zajeli umetnostno avantgardo, velik del družbene kritike, intelektualno skepso in še in še. In vse to se je križalo ravno na frankfurtskem institutu: tako kot njegovi sodelavci niso sprejemali vnaprejšnje sakrosaktnosti nobene institucije, temveč so ohranjali intelektualno skepso, tako so bili tudi nosilci kritičnega koncepta, ki so mu nadeli ime "kritična teorija družbe"; vanj so vgrajevali "judovsko" psihoanalizo in se kar po vrsti ogrevali za avantgardno moderno umetnost.

Nosilci tega koncepta, ki je z vsemi svojimi glavnimi potezami naravnost idealno ustrezal nacistični sliki judovske duhovne kvarnosti, pa so bili kar po vrsti tisto, kar imenujejo "asimilirani Judje": intelektualci, ki so se normalno imeli za Nemce, ki o svojem poreklu brez posebnega povoda niso razmišljali, enako kot niso brez posebnega povoda začeli razmišljati o svojem rojstnem kraju ali o narečju, ki so ga tam govorili. Posebnost Lea Löwenthala v tem krogu je ravno ta, da se je pred vstopom v institutove vrste posvečal intenzivnim debatam o judovstvu in nemštvu, o značaju katerih govorita imeni Martina Bubra in Franza Rosenzweiga. Löwenthal se torej s svojim judovstvom ne sreča šele tedaj, ko nacizem razglasi vse osebe biološko ("rasno") judovskega porekla za "tujerodne" in se loti "etničnega čiščenja" (ki ga takrat še niso tako imenovali...). Razmislek poznega Horkheimerja v znanem intervjuju za *Die Furche* o tem, da das ganz Andere - "čisto drugo" - ustreza tistemu, kar judovska teologija razume z Bogom, je mogoče razumeti tudi kot rezultat ponovne razprave o tej temi z Löwenthalom. Drugi možni posrednik bi bil seveda Fromm, ki je postal član instituta ravno z Löwenthalovim posredovanjem in je izviral iz istega duhovnega kroga.

Martin Jay poroča v svoji knjigi mimogrede tudi, da je verjetno prav Löwenthal med prvimi pobudil zanimanje za psihoanalizo - tisto zanimanje, ki je potem tako karakteristično za celotni projekt "kritične teorije družbe", da je nakopal frankfurtski šoli tudi vnaprejšnje nezaupanje komunistične ortodoksije. "Mi smo jo imeli za trockistično, ker je toliko poudarjala psihoanalizo," mi je ob neki priložnosti dejal Boris Zihel. Ob znanem očitku, da gre za "akademski marksizem" (kar je tu mišljeno izrecno pejorativno) in za "Cafe Marx", torej za debate ob kavici namesto političnega angažmaja, je sektaški sum domnevnega trockizma tisti manjkajoči člen, ki šele pomaga do kraja razumeti odklonilni odnos do frankfurtske šole pri vsej ortodoksiji kominterne in njenih duhovnih dedičih do razpada realnega socializma. V sami recepciji psihoanalize Löwenthal sicer nima posebno izpostavljene vloge, vendar očitno ne deli s Frommom mnenj, zaradi katerih se je ta razšel kot "freudovski revizionist" tako z Marcusejem kot tudi s Horkheimerjem.

Kar je kot razpoznaven individualni delež zapisano v delu instituta, so Löwenthalovi prispevki k analizi kulture, in sicer tako

književnosti kot popularne kulture. Potem ko je doživel ponovno predstavitev Marcusejev estetski opus in je bila ovržena Raddatzova ocena, češ, to je samo površno prepisan Adorno, je nastopil čas, da pridejo ponovno pred publiko Löwenthalovi spisi o kulturnih temah. Šele monografska obdelava jih lahko umesti kot samostojne prispevke - kar nedvomno so - v kolektivni opus instituta.

Ravno skozi lik Lea Löwenthala se namreč kaže ena od značilnosti frankfurtskega instituta: nastal je in se vzdrževal kot kolegij avtonomnih, profiliranih avtorjev, ki so bili v nenehni živi diskusiji, se medsebojno oplajali z idejami in s tem oblikovali tisto specifično ozračje, po katerem je bila in ostala frankfurtska šola sploh razpoznavna. Löwenthalovo vlogo odslikava tudi to, da je s svojo zbirko pisem in drugih gradiv in s svojimi živimi besedami eden od glavnih virov za prvo resno zgodovino šole - saj ga ni poglavja Jayeve "Dialektične imaginacije", ki mu ne bi dajale soka ravno neobjavljene misli iz korespondence med Horkheimerjem in Löwenthalom. David Held (1980) celo pravi, da je ime frankfurtska šola "pridržal za teh pet mož": za Horkheimerja, Adorna, Marcuseja, Löwenthala in Pollocka. In ta sodba nikakor ne temelji samo na organizacijskem prispevku enega in drugega: Pollocka k splošnim problemom organizacije instituta, Löwenthala pa k izdajanju Zeitschrift für Sozialforschung. Nasprotno, gre za sooblikovanje teoretskega koncepta.

Skozi osebnost in vlogo Lea Löwenthala pa se jasno izkazuje tudi tista značilnost dela instituta, ki smo jo prej videli skozi ortodoksno komunistično kritiko o "akademizmu" ipd. - namreč institutova politična neodvisnost. Res je sicer, da je to neodvisnost zagotavljala Weilova fundacija, da je bila torej najprej materialna; toda ko bi ne obstajala od vsega začetka volja za teorijo, bi angažirana misel kaj hitro lahko nasedla sirenam političnega opredeljevanja za eno od obeh velikih strank delavskega gibanja ali pa se sama spustila v oblikovanje kake tretje. V Grünbergovi dobi je bil frankfurtski institut sicer nestranski in odprt vsem, med drugim je obilo pomagal moskovskemu institutu Davida Rjzanova, da si je nabral tisto hrčkovo zalogo fotokopij rokopisov Marxa in Engelsa, ki do dne propada realsocializma ni bila v celoti izdana. Med sodelavci v tej dobi najdemo angažirane člane komunistične stranke in ob njih ljudi, ki so bliže socialni demokraciji. Toda niti v tej dobi se institut ne opredeljuje, temveč slejkoprej ostaja povezujoča izključno znanstvena institucija, ki se ne vpleta v medstrankarske polemike.

Še bolj očitno in zavestno se tako opredeljuje institut pod vodstvom Maxa Horkheimerja. Program instituta je izrazito teoretski, v razliki tega pojma od politike kot pragmatike. Da bi bila stvar bolj razumljiva, si pogledajmo kontrastni primer Lenina: le-ta je politik *par excellence*. Lenin najprej piše Kautskemu, da v sporih med boljševiki ne gre za kake filozofske razlike, takoj zatem pa se loti pisanja svojega *Materializma in empiriokriticizma*, ki je ravno (precej surova) polemika o filozofskih vprašanjih, takorekoč obračun s

kolegi iz iste stranke. Po zlomu II. internacionale se intenzivno vrže v branje Hegla in pri tem napiše vrsto zapažanj, ki ne morejo pomeniti drugega, kot da je tudi sam prišel do spoznanja, da so njegove primerjave med "norišnico" in "idealističnimi filozofi" zmotne, da je Plehanov poplitvil Marxa in da je treba opustiti stališče "materializma nasploh". Ko bi šlo za teoretika, bi to pomenilo tudi konsekventno spremembo stališča. Politik-pragmatik, kar Lenin je, pa ravna bistveno drugače: teorija mu je podrejena cilju, ki ga je treba doseči. Zato vidimo, da kljub drugačnim stališčem v svojih filozofskih zapiskih ob prvi priliki potegne na dan polemično krepelo - "Materializem in empiriokriticizem" - z novo izdajo 1920, da bi z njo ponovno lopnil svoje stare boljševiške nasprotnike iz frakcije Bogdanova. Pri tem obračunavanju je za našo temo povsem obrobno, da je v pragmatiki Leninovo stališče, denimo, da morajo boljševiki biti v parlamentu, racionalnejše od ultraleve zahteve po odpoklicu boljševiških poslancev iz dume. Kar nas tu zanima, je sprememba domnevno teoretske polemike v čisto navadno krepelo v političnem obračunu. Isto je Lenin celo odkrito povedal v svojem tekstu "O pomenu militantnega materializma": obstoji materializem, ki ga ne kaže dajati na zlato vago, pa ga je vendar treba popularizirati, ker ti lahko pride prav v boju zoper "popovščino". Obstoji torej neki interes, ki je nad interesom resnice: interes moči.

Frankfurtski institut se torej ni izogibal vpletenosti v politiko samo iz kakih oportunitetnih nagibov, temveč zato, ker je bil to edini način, da se zavaruje interes teorije, ki je ravno interes resnice. Teorija lahko govori o kompromisih; ne more pa sam biti kompromis. Teorija lahko govori o pragmatiki; ne more pa ona biti pragmatika. In dalje: na srečo je institut imel materialno podlago svoje neodvisnosti. Tako je lahko prisiljeval stranke, da so se do njega opredeljevale, če so ravno čutile to potrebo. Na ta način je iz tistega, kar je prevzel od Marxove teorije, skupaj z novimi spoznanji lahko zgradil "kritično teorijo družbe". In samo avtonomija teorije sploh lahko pripelje do teoretskega rezultata takšnega dometa.

Kar je nastalo teorije v okoliščinah realnih socializmov, pa za njo ni stala bogata privatna fundacija, temveč je bila tako ali drugače pritihotapljena mimo bolj ali manj budnih oči pragmatikov in je zato tako ali drugače deformirana. Ker se "vsakdo obesi koštrunu na trebuh, ko se tihotapi iz Polifemove votline" (Kocbek), nosi vsaj sledove tega obnašanja na koštrunovo volno.

Škoda, da je tako malo razumevajočih žitnih trgovcev.

Božidar Debenjak, dr. fil., profesor na oddelku za filozofijo
Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani



ΝΟΥΣ ΠΡΑΚΤΙΚΟΣ

Prenova uma - racionalna rekonstrukcija upanja

1.

Osemdeseta leta so v filozofskih razpravah potencirala nazore sumničenja, nezaupanja in dvoma. Sumiti se je začelo o mojstrih sumničenja, kakršna sta npr. Marx in Freud. Dvom nietzschejanskega preroda je dosegel tisto torišče, do katerega je na začetku moderne filozofije pripeljal metodični dvom. Duhovno situacijo časa je zaznamoval razkol z lastno dobo. S seboj sprta moderna si je oblikovala imaginarij radikalnega razkola z lastno dobo v podobi postmodernizma, s katerim je konvergirala poststrukturalizem ob vspodbudi Nietzschejeve zapuščine spora z umom (sporazum - fonetična igra naključij). Ni več enotne resnice, smisla, družbe, subjekta ... Individuum je razdrobljen in zapuščen, rešitev je v opuščanju principa individuacije, v obuditvi dionizijskih in ekstatičnih moči notranje in zunanje narave. Ni več upanja, ni prihodnosti v trenutku, ki oznanja konec časa. Velike zgodbe so se razblinile, junaki so osmešeni, bojevniki duha brezdelni in odveč. Sprejemljiv je bil darkerski imidž osemdesetih in še celo meglena Ljubljana je v takšnem ozračju, četudi samo za trenutek v začetku desetletja, bila mesto, za katerega se je slišalo v svetovnem hrupu mladega rockovskega anarhizma. Osemdeseta so mimo! Devetdeseta prinašajo vdor živahnih barv, na ruševinah imperijev se budi upanje, prihajajo neki novi, obetavni ljudje. Ali ima cinično-pesimistični um prejšnjega desetletja kakšno alternativo, na katero

¹ V *La condition post-moderne* Lyotard obtoži Habermasa, da vpečuje metanaracijo emancipacije.

bi se oprla sodobnost? Ali se lahko razkrojevalna negacija strdelih form moderne nadomesti s projekcijo odpravljanja njenih patologij? Ta projekcija mora ponuditi zadosten utopičen potencial, ki je podlaga upanja, hkrati pa se mora izogniti totalitarnim pastem vnaprej zamišljene resnice. Utopičnost bi ne smela neposredno zadeti vsebine, temveč proceduro, ki tvori umno podlago srečevanja raznolikosti. Skratka: utopičnost brez utopije!

Od leta 1978 je bil Jürgen Habermas tako rekoč edini, ki je tvegalo ostro razpravo z nietzschejanskim prerodom¹ in njegovim neokonservativnim korelatom. Njegovo vztrajanje pri multidimenzionalni ("mehki") teoriji racionalnosti in minimalni stopnji univerzalizacije v etiki, ki bi lahko ohranila temeljne emancipacijske potenciale razsvetljenjskega projekta v dobi, ko ni več zgodovinskega subjekta emancipacije pa tudi, resnici na ljubo, Zgodovine ne, ni zbuvalo samo dvoma, ampak tudi vtis o avtorjevi brezmejni naivnosti. Prav ta naivnost, če jo razumemo kot metodično nepriznavanje toposov, ki ima v svojem jedru prepričanje, da je nekaj vredno zavzemanja in iskanja, se danes lahko izkaže za tisto srečno držo, ki zagotovi umno podlago za *need for change*, ki pa je ne narekuje revolucionarni utopizem, ampak ruševine neokonservativnega osiromašenja Zahoda in nacionalistično podivjane ruševine imperijev Vzhoda.

Habermas je bil nekako predestiniran za spopad s sodobnim nihilizmom. K temu ga je obvezal lasten socialno-filozofski razvoj znotraj usode frankfurtske šole. Kritična teorija družbe tridesetih let se je na zgodovinskem ozadju vzpona fašizma in strahot druge svetovne vojne iztekla v "pesimizem" dialektike razsvetljenstva, negativne dialektike in enodimenzionalnega človeka. V temeljih tega razvoja je specifičen koncept *instrumentalne* racionalnosti, ki sta ga Adorno in Horkheimer razvila s tem, da sta izpeljala konsekvence Webrovega koncepta racionalizacije in Lukacseve teorije postvarjenja. Habermasu se je že kmalu postavilo vprašanje redefinicije pojma in vloge instrumentalne racionalnosti. Prav ta zastavek je rezultiral v teorijo komunikativne racionalnosti, s katero se je lahko soočil z izzivi osemdesetih.

2.

Frankfurtska šola se je ves čas vrtela v historično spreminjajočem problemu razvitja emancipacijske teorije ob ne(z)možnosti emancipacijskih subjektov. Problem je v veliki meri povezan z levo hegllovsko dediščino "udejanjanja ideje" (Feuerbach), kar potrebuje zgodovinski subjekt, ki ga Marx locira v proletariatu, hkrati pa ob profanem dejstvu, da so bili frankfurtovci različno, v različnih obdobjih, socialno-politično izobčeni in akademsko izolirani. Ta izvzetost iz neposrednega socialnega dogajanja, ki naj bi jih in-spiriral, in ki naj bi ga, nenavsezadnje, generirali s svojim teoretskim

vpogledom, je rezultirala v notranjo napetost pri iskanjih emancipacijske teorije.

Kritična teorija družbe je nadaljevanje refilozofikacije marksizma, ki sta jo zastavila Georg Lukacs in Karl Korsch². Ključne točke njunega vpliva so: od Webra prevzeta teorija racionalizacije, Lukacseva reinterpretacija Heglovih in Marxovih konceptov odtujitve in fetišizma v teoriji postvarjenja ter avtorefleksivno dojetje revolucionarne teorije (aplikacija historične metode na historični materializem). Ker je njuno delo nastalo v času revolucionarnih vrenj med evropskim delavstvom, se je zdelo razmerje teorije in prakse razmeroma enostavno, kajti teza, da je proletariat zgodovinski subjekt-objekt, je imela dozdevno empirično potrditev. Že ob izidu njunih del, ki sta bili ostro kritizirani na zasedanju kominterne, se je pokazalo, da to razmerje le ni tako srečno.

Frankfurtovci delujejo v bistveno drugačnih razmerah. Dozdevni "zgodovinski subjekt" doživlja (po svoji "krivdi") vedno nove poraze (fašizem), razredna zavest je neodporna pred vedno novimi ideološkimi zvijačami, uporniški potenciali razvodnenijo v integraciji s sistemom krasnega novega sveta malomeščanstva.

V svojem začetku ter v tridesetih letih se je zdelo, da je interdisciplinarna združba frankfurtovcev še poskušala priskrbeti pozitiven program emancipacijske teorije oz. pozitiven pojem racionalnosti. Od tod tudi afirmativen odnos do filozofske tradicije, iz katere naj bi si prisvojili globlji pojem *kritičnega* uma, ki je substancialen v tem smislu, da omogoča dostop do univerzalnih pojmov, vrednot, možnosti in objektivnih meril kritike. Racionalnost je dojeta v izvirnem razsvetljenskem in naravnopravnem duhu, kot filozofska kategorija, ki je neločljivo povezana z emancipacijskim interesom človeštva. Um in svoboda konvergirata. Horkheimer se je v tistem času še obračal na razredni subjekt zgodovine, ki je potencialno zmožen in s tem tudi poklican za družbeno udejanjanje uma. Problem je bil v tem, ker bi se tak teoretski pristop moral legitimirati v odzivu naslovnikov. Tega pa ni bilo. Zato je predstava o subjektivnem zaostajanju v konstelaciji možne socialne transformacije prispevala k vedno večji afirmaciji webrovske komponente v kritični teoriji družbe. Pri tem nimam v mislih zgolj pesimističnega prispevka predstave o "železni kletki", v katero nas ujame moderna, ampak tudi prispevka k pluralizaciji teorije. Dejstvo, da se imanentna protislovja produkcijskih razmerij niso izkazala za zadosten povod za revolucionarne družbene spremembe, je napotovalo k področjem študija, ki niso bila tradicionalno marksistično-ekonomska: k teoriji kulture, psihoanalizi, estetiki itd.

Ta webrovska komponenta doseže vrh v Horkheimerjevem pojmu *instrumentalne racionalnosti*, ki se nanaša na stopnjujočo se politično in institucionalno obvladovanje družbenega življenja z vedno bolj učinkovitimi tehnikami gospodstva, kakršne so razvile vojaške, birokratske, šolske, ekonomske in druge ustanove, ki jih še

² *Mišljena sta Korschevo delo **Marksizem in filozofija** ter Lukacseva **Zgodovina in razredna zavest**.*

³ *Pojem je mogoče najti v Predgovoru Fenomenologije duha.*

dodatno podpira industrija množične kulture. Lukacseva predstava o proletariatu kot zgodovinskem subjekt-objektu nima več nikakršne vloge, saj ta zaradi svoje vraslosti v sistem ne more predstavljati grožnje njegove prekoračitve. Marxovo kritiko filozofskega idealizma pri frankfurtski šoli je nadomestila kritika instrumentalnega uma, tj. kritika znanstveno-tehnološkega uma, ki temelji na procesih družbenega racionaliziranja moderne in je dobil svoj nazorski izraz v pozitivizmu, ki postane Adornov in Horkheimerjev poglavitni ideološki nasprotnik. Ker se pa ta kritika ne more več sklicevati na privilegiran zgodovinski aspekt, ki omogoča pristop k resnici, kritika takorekoč izgubi svojo transcendentno osnovo in se lahko posledaj vodi le *immanentno*.

Immanentna kritika se zaradi svoje teoretske breztemeljenosti in ob apokaliptičnih razsežnostih druge svetovne vojne ni dolgo obdržala. Lukacsev pojem postvarjenja, ki še ni bil toliko neprozoren, da ne bi za njim uzrli postvarjujoče aktivnosti družbenih subjektov, transformira pri frankfurtovcih v predstavo o "totalizirajoči anonimnosti" gospostva. Posledica instrumentalne racionalnosti in procesov postvarjenja ter racionalizacije je popolna izguba svobode in avtonomije. Adorno, Horkheimer in delno Marcuse so pojave racionaliziranja in kulturnega relativizma, ki jih je preučeval Weber, vedno bolj dojemali kot izraze same strukture zahodne racionalnosti. Tako je postajala immanentna kritika, ki je izraščala iz krčev zgodovinskega razvoja, zaradi česar bi ji še lahko pripisali nekakšen substancialen "interes", analogen razrednemu interesu ali pa naravnopravnemu interesu za resnico in pravičnost, vedno bolj totalna oz. negativna kritika (Hegel bi jo poimenoval "metanje v prepad"³).

Instrumentalni um ni bil več vezan na določen družbeni razred, družbo ali obdobje. Zato se ni več kritizirala posebna "deviantna" forma uma, temveč strukturna določenost zahodne racionalnosti nasploh. Horkheimer in Adorno sta izhajala iz predpostavke, da je razsvetlenski projekt, ki je imel namen osvoboditi ljudi mita in neznanega nasploh, postal sam sebi namen in se sprevrgel v svoje nasprotje. Ta fenomen je *dialektika razsvetljenstva*, ki v bistvu ni nič drugega kot nova in učinkovitejša forma gospostva. Groza pred neznanim, tujim in nedoumljivim se je spremenila v strah pred vsem, kar ni standardizirano, kalkulirano, normalizirano, manipulirano in instrumentalizirano. Napredek znanstveno-tehnološkega znanja, ki je obetal resnično svobodno skupnost, se je usmeril izključno v Baconovo vizijo gospostva nad notranjo in zunanjo naravo ter družbo. To, kar je Lukacs analiziral kot popredmetenje zavesti, je bila cena, ki so jo morali plačati potencialno osvobojeni subjekti pri premagovanju materialne nuje. Razkrojevalna moč zahodnega uma je razkrojila mitsko zavest, da bi se lahko vzpostavila kot mit, kot gospostvo, ki je nevprašljiv tabu. Po sledi Webrovih analiz procesov racionalizacije sta Adorno in Horkheimer prispela

do logike identitete kot temeljne strukturne značilnosti zahodnega uma, ki generira lastno iracionalnost. Moč abstrakcije uma reducira neidentično na identiteto, producira pojme in tako razdre drugost drugega⁴.

Racionalnost v tej perspektivi izgubi svoj emancipativni potencial, ki ji ga je podelilo razsvetljenje. Um je reduciran na čisti instrumentalni preostanek in izgubi funkcijo kritičnega merila, po katerem se lahko transformira obstoječa družba. Osvobajanje bi se v tem okviru lahko razumelo le kot radikalen razkol s "formalno racionalnostjo", "instrumentalno racionalnostjo" in "enodimenzionalnim mišljenjem".

3.

Če je frankfurtska šola v začetku še predpostavljala, da je družbena racionalnost umeščena v zgodovino in objektivna ter tako zmožna preseganja lastnih omejitev v toku imanentne kritike, ki bi zarisala obrise takšne racionalnosti, je njen razvoj peljal k dvomu o možnosti formulacije takšnega pojma in opustitvi tega projekta z radikalno kritiko uma. Navkljub bistroumni identifikaciji totalitarnih trendov v poznem (demokratskem) kapitalizmu pa odpira njihova teoretska elaboracija vrsto skorajda nerešljivih problemov, na katere opozori Habermas.

Kritična teorija družbe je imela ves čas poseben status na meji med znanostjo in filozofijo. Zaradi tega je morala kontinuirano preiščati svoje razmerje do temeljnih filozofskih kategorij in tradicij ter razgaljati ideologem vrednostno nevtralne znanosti, ki bi ji bilo potrebno zoperstaviti alternativni model. Tradicionalni filozofiji in znanosti se očita, da zakrivata temeljne človeške interese in materialne življenjske pogoje, ki so v temeljih njunega "čistega" raziskovanja. Na ta način, s svojo kontemplativno držo, pristajata na status quo ter sta nesposobni spoznanja svoje povezave z zgodovino in družbo. V tej optiki ni podlegla ideologiji zgolj filozofija, kot je menil Marx, ampak tudi dozdevno "objektivna" znanost. Zato je kritika ideologije temeljna preokupacija frankfurtske šole. Ta kritika je, po mnenju Ricka Rodericka⁵ kantovska, kolikor določa pogoje in nujne meje, ki omogočajo tak način mišljenja, ter marksovsko, kolikor razkriva skrito jedro materialnih družbenih pogojev, da bi se tako lahko razkrile tudi tendence po nujnem prevratu teh razmerij.

Model zaide v težave ob vprašanju garancij za to, da kritika vseh možnih pačenj družbenih fenomenov ni sama izpostavljena ideološkimi mehanizmi pačenja (privilegirane gledišča zgodovinskega subjekt-objekta namreč v poznem kapitalizmu ni mogoče zaslediti - kritika nima transcendentnega oporišča). Na kaj se lahko sklicuje kritika pri utemeljevanju svojih lastnih kritičnih norm, da bi tako dokazala svojo kompetenco in legitimnost?

⁴ M. Horkheimer in T. W. Adorno, "Pojem razsvetljenstva", v: **Kritična teorija družbe**, MK, Ljubljana 1981.

⁵ R. Roderick, **Habermas und das Problem der Rationalität**, Argument, Hamburg 1989.

⁶ J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 24, Globus, Zagreb 1988.

Poseben teoretski status kritične teorije družbe zahteva takšen temelj kritike, ki je umeščen v družbeno dejanskost tako, da ne priznava njenega statusa quo. Takšna normativna utemeljitev kritike pomeni tudi formulacijo teorije racionalnosti v njeni izvorni emancipativni konotaciji (um, svoboda, pravičnost).

Problem je tudi v tem, da ni jasno, na koga se takšna teorija družbe sploh obrača, kdo je njen naslovnik, ki bi jo lahko s svojim odzivom, akcijo in inspiracijo legitimiral? Ali, povedano z drugimi besedami, kakšen je odnos takšne teorije do družbene prakse? Kako naj bi kritična teorija družbe presegla brezno med teorijo in prakso oz. kontemplativnost, ki jo očita drugim teorijam, če pa sama ni zmožna definirati tega razmerja in svoje vloge v njem? Problemu delujočega subjekta se ni mogoče izogniti, ne da bi hkrati zapadli kontemplativnemu značaju, kakršen zaznamuje teorije, ki jih kritizira frankfurtska šola.

Za vse te aporije naj bi bila kriva k subjektu naravnana filozofija, ki obvladuje moderno misel in ji ni ušla niti ta veja kritike Hegla, ki sega od mladoheglovcev prek Marxa do frankfurtske šole, pa četudi se je zavedala tega problema in ga poskušala preseči, zlasti s kritiko filozofskega idealizma. Senco Descartesovega *res cogitans* je mogoče zaznati v vseh modernih filozofskih konceptih, kjer se pojavlja struktura samonanašajočega se spoznavnega subjekta, ki se dvigne nad sabo kot objektom, da bi se tako spekulativno dojel. Tako postanejo vse dejanske manifestacije družbenega življenja utelešenja principa subjektivnosti. Ta princip subjektivnosti ima po Habermasovem mnenju moč, da pripomore k oblikovanju refleksivne forme zavesti svobode, ki spodkoplje tradicijo, je pa preveč enostranski in nima pozitivne moči sinteze, ki jo je nekdaj zagotavljala religija. Z drugimi besedami, princip subjektivnosti in struktura samozavedanja nista zadosten vir družbene normativne orientacije:

“Zdaj je vprašanje, ali se iz subjektivnosti in samozavedanja sploh lahko pridobijo merila, ki so izvzeta iz modernega sveta, vendar pa hkrati veljajo za orientacijo v njem, to pa tudi pomeni za kritiko s seboj sprte moderne.”⁶

Hegel ne velja samo za primer prenabuhlosti te subjektivno centrirane filozofije, za Habermasa je tembolj primer zamujene priložnosti. Heglova fenomenološka samorefleksija preraste dogmatizem z refleksivno rekonstrukcijo samoformativnih procesov duha. Ta kritična refleksija ni absolutna, temelji na nečem prvotnem, kar ima za svoj predmet, v katerem simultano izvira. Fenomenološka refleksija sledi svoji genezi skozi zaporedne stopnje manifestacij zavesti. To gibanje kombinira um in interes, kajti na vsaki stopnji sta oba presežena: pogled na svet in forma življenja. Izkušnja refleksije napreduje kot determinirana negacija, ki varuje pred praznim skepticizmom. Naš pojem “preseganje” je najbližji pojmu *Aufhebung*, ki hkrati označuje odpravljanje in ohranjanje. Tako je strukturirana kritična zavest, ki napreduje po poti determi-

nirane negacije, ter obenem poskuša razumeti kontekst lastne geneze, tj. samoformacijskega procesa, ki jo ustvarja. Sistematično ponavljanje manifestacij zavesti predstavlja zgodovino, v kateri je na vsaki novi stopnji nov vpogled potrjen z novo držo.

Fenomenološka refleksija je način refleksije ali samospoznavanja, kjer sta teoretični in praktični um eno. Kritična zavest se izkaže za absolutno vedenje, fenomenološka izkušnja pa je vedno znotraj medija gibanja absolutnega duha. Fenomenologija postane metafizična filozofija duha, ujeta v past descartovskega refleksivnega subjekta. Pri mladem Heglu še odkrijemo poskuse presejanja subjektno centriranega pojma uma. Nedvomno je represivnost uma vsebovana prav v strukturi samonanašanja, tj. v razmerju subjekta, ki iz samega sebe tvori objekt. Um, utemeljen na subjektivnosti, denuncira vse neprikrite forme dominacije in odtujitve zgolj zato, da bi sam vsilil despotijo racionalnosti (objektivnosti, pozitivitete). Ta Heglov očitek se bistveno ne razlikuje od poznejših, motivno različnih kritik racionalnosti pri Marxu, Nietzscheju, poznih frankfurtovcih in poststrukturalistih. Kaj je omenjena Heglova zamujena priložnost, kot jo vidi Habermas?

Nasproti avtoritarnim utelešenjem subjektno centriranega uma postavi Hegel koncept spravljivega uma, ki se izraža v nravni družbi (občestvu, totaliteti). Tu pride do izraza moč intersubjektivnosti ("ljubezen", "življenje"), tako da je namesto refleksivnega nanašanja subjekta in objekta mogoče zaznati potencialno komunikativno posredovanje subjekta. Vendar pa Hegel ni izkoristil prav te možnosti razvoja svoje filozofije.

Kar zadeva zdaj Habermasovo kritiko enostranskosti *Dialektike razsvetljenstva*, je ta strukturno analogna Sartrovi kritiki tradicionalnega razumevanja razmerja eksistence in esence. Kolikor se je ohranjala predpostavka demiurga, se je po rokodelskem modelu ohranila tudi prednost esence pred eksistenco. Razsvetljenje ni več potrebovalo hipoteze boga, je pa v moderni filozofiji še vedno ohranilo koncept prednosti esence pred eksistenco. Podobna je situacija pri subjektno centriranem razumevanju biti: subjektivistična komponenta je zabrisana, ohranjata pa se logika in vzor refleksivnega razmerja. Tej logiki subjektno centrirane filozofije je podlegel tudi webrovski pojem totalizirajoče instrumentalne racionalnosti. Weber je stvari razumeval instrumentalno, ker je o njih razmišljal v kategorijah razmerja subjekt-objekt. Ker je to razmerje strukturirano po monološkem vzoru, vedno znova reproducira in projicira subjekt-objekt vzorec. Tudi Horkheimerjev in Adornov koncept instrumentalnega uma naj bi bil predvsem plod reprodukcije tega vzorca oz. kritika instrumentalnega uma, razvita znotraj meja filozofije zavesti, kjer se ne more osvoboditi instrumentalizma, ki je impliciten formulaciji subjekt-objekt. Zato tudi paradoks razsvetljenstva, ki si svoj emancipacijski potencial razvije v filozofiji zavesti, konča pa v legitimiranju form institucionalne represije.

⁷ Če se spomnimo Heideggerja, vidimo, da ima lahko ta problem globoke teoretske implikacije in ni zgolj biografski kuriozum.

Če je tako, je treba razviti pojem racionalnosti, ki bo ubežal omejitvam in diktatu filozofije subjekta, čigar monološki model racionalnosti je preozek ter konča bodisi v heglovski spravi z represivnostjo obstoječega ali pa v webrovskem pesimizmu. Monološko paradigmo naj bi zamenjala dialoška.

4.

Habermasa je že na samem začetku odbijal pesimizem negativne dialektike, iz njegovih biografskih poročil pa sklepamo, da je bila drugačna teoretska naravnost tudi generacijske narave. Habermas sodi v prvo nemško povojno generacijo, ki si ni umazala rok z nacizmom, hkrati pa je dregnila v zid molka, ki so ga starejši zgradili okoli vprašanja svoje vloge v nacionalsocializmu.⁷ Poleg tega se je povojna Nemčija ukvarjala predvsem z vprašanjem obnove demokratičnih institucij, torej s povsem pozitivnim ("optimističnim") programom.

V *Strukturni spremembi javnosti* (1962) še vedno uporablja imanentno kritiko po zgledu učiteljev. Pojem javnosti se v tem delu zoperstavlja njenim omejenim zgodovinskim manifestacijam. V delu pa se že zarisujejo tudi nekatere ideje komunikativno pojmovane racionalnosti. Javnost (deloma) sestavljajo občani, če se ne združujejo kot državni subjekti ali privatni podjetniki, ampak sestavljajo svobodno in odprto občestvo, zato da bi razpravljali o stvareh splošnega interesa. Nedirigirana enakopravna javna diskusija formira diskurzivno oblikovanje volje, usmerjeno v konsenz, ne da bi se pri tem sklicevala na avtoriteto ali tradicijo. V tej obliki ima javno mnenje avtoriteto "gospodstva uma", ki je zmožno artikulacije obče volje (interesa). Na dejanski historični ravni se to javno oblikovanje volje zaradi vpliva privatne lastnine, komercializacije medijev, posegov države in velikega kapitala ter scientizma ni nikoli uresničilo, tako da je Habermas skeptičen ob vprašanju možnosti vnovične repolitizacije javnosti. Vseeno pa ostane v ozadju teoretski novum diskurzivnega pojma javnosti, ki je usmerjena v razumevanje in sporazum. Prek *Teorije in prakse* (1963) do *Spoznanja in interesa* (1968) se metoda imanentne kritike povsem izgubi, ker bi sicer tudi Habermasa vodila prek popolnega relativizma v totalno kritiko, kot jo razberemo v *Dialektiki razsvetljenstva*. V delu *Tehnika in znanost kot "ideologija"* (1968) vzame za izhodišče Marcusejevo kritiko tehnologije in znanosti, ki ju slednji poveže z obliko dominacije. Tehnologija je namreč zgodovinsko socialni projekt, v katerem se zrcalijo vladajoči interesi družbe in njihove manipulativne namere v zvezi z naravo in ljudmi. Dominacija je torej, po Marcuseju, neločljivo vsebovana v sami tehnični racionalnosti. Habermas se v grobem strinja s potrebo po kritiki instrumentalne racionalnosti, le da meni, da je tovrstno zavračanje znanosti in

tehnike romantično. Pri Marcuseju se skozi predstavo o "novi znanosti" pojavlja mistična ideja o vstajenju padle narave, ki jo najdemo pri Schellingu, v Marxovih *Pariških rokopisih*, pri Ernstu Blochu ter seveda pri drugih frankfurtovcih. Čeprav ne zanika političnega aspekta tehnologije nasploh, Habermas loči specifične historične forme znanosti in tehnologije, ki so odvisne od spremenljivih institucionalnih določitev, medtem ko je njuna temeljna logična struktura utemeljena v sami naravi smotrno racionalnega ravnanja. Humanejša nadomestitev znanstveno-tehnološkega napredka ni možna - tehnologija je predvsem projekt človeškega rodu kot celote, ki ga ni mogoče zgodovinsko preseči. Pravi problem ni tehnični um kot tak, marveč njegova univerzalizacija, tj., da se razsvetljenski pojem racionalnosti podredi izključni veljavi znanstvenega in tehnološkega mišljenja (redukcija *praxis* na *techne*), ter vdor te mentalitete na vsa področja družbenega življenja. Rešitev tega problema torej ni v radikalnem razkolu s tehničnim umom, ampak njegova ustreznost umestitev znotraj širšega pojma racionalnosti.

Habermas se nekako vrne na originalne pozicije frankfurtske šole tridesetih let in njenega načrta kritične teorije družbe, ki je hkrati pozitiven socialnokritični program. Zato so vnovič preverjene vse teoretske determinante, ki oblikujejo frankfurtsko šolo: Kant, Hegel, Marx, Lukacs in Weber. Ta reinterpretacija lastnih teoretskih virov je pri Habermasu navzoča še nadaljnjih dvajset let, do danes, ko se zaradi obsega in kakovosti svojega dela ne uvršča med pasivne nadaljevalce kritične teorije družbe, temveč med njene bistvene in sodobne ustvarjalce. Ker pa se je pokazala potreba po oblikovanju širšega in pozitivnega pojma racionalnosti, je Habermas v tem času ubral epistemološko pot utemeljitve *teorije kognitivnih interesov*.

Za Habermasovo argumentacijo je temeljna trditev, da človeški rod na specifičen način organizira svojo izkušnjo v formi kognitivnih interesov, ki apriorno konstituirajo naše spoznanje. Ti interesi, ki uravnavajo človeški spoznavni potencial, imajo transcendentni pomen, hkrati pa izhajajo iz dejanskih življenjskih sklopov, zato jih imenuje kvazi-transcendentalne. Temeljna interesna struktura je hkrati rezultat biaspektnega umevanja človeka kot instrumentalno delujočega in govorečega bitja. Ljudje morajo to, kar je nujno za njihovo materialno preživetje, producirati v manipulabilnem soočenju z naravo, hkrati pa morajo medsebojno komunicirati tako, da intersubjektivno uporabljajo skupnostno določene simbole. Tako ima vrsta interes za spoznavno produkcijo, ki vključuje gospodstvo nad predmetnim svetom pa tudi komunikacijo. Temu priključiti še tretji interes, v katerem lahko neposredno razberemo Kantov pojem razsvetljenstva. Prisivjanje človeškega življenja je reflektivno, človek je sposoben racionalnega ravnanja, kar implicira takšno spoznavno produkcijo, ki ima interes po avtonomiji in

odgovornosti. Tehničnemu in praktičnemu interesu se pridruži še emancipacijski interes.

Tehnični, praktični in emancipacijski kognitivni interes, ki se razvijejo v medijih dela, interakcije in oblastnih razmerjih, omogočajo strukturiranje empirično-analitične (obvladovanje zunanjih pogojev), hermenevtične (komunikacija) in kritične (samorefleksija) znanosti. To razlikovanje je epistemološko in se ne nanaša na posamične "svetove", ampak na različne orientacijske sklope znotraj enega "sveta". Ena perspektiva nam kaže gibanje objekta, dogajanja in procese, ki se lahko kavzalno *razložijo*, druga komunicirajoče subjekte, katerih govorico in ravnanje lahko *razumemo*.

Empirično-analitično raziskovanje je utemeljeno v sistemu obnašanja instrumentalnega ravnanja. Metodološke determinante, ki so konstitutivne za takšno raziskovanje, izhajajo iz struktur človeškega življenja, iz imperativov vrste, ki se delno reproducira skozi smotrno racionalno ravnanje, povezano s kumulativnimi procesi učenja. Ti procesi se morajo ohranjati v obliki metodičnega raziskovanja zato, da ne bi bilo ogroženo samoformiranje vrste. Instrumentalna racionalnost ni dojeta kot nesrečna usoda, ampak kot nujna komponenta vrste, ki pod določenimi historičnimi pogoji dobi negativno vlogo, ker dominira nad drugimi modusi racionalnosti.

Hermenevtične znanosti so utemeljene v sistemu interakcij, ki jih posreduje vsakdanja govorica. Hermenevtično raziskovanje vodi specifični kognitivni interes, tj. praktični interes, ki temelji v imperativih sociokulturnega življenja. Preživetje družbenih individuumov ni odvisno samo od materialne manipulacije, ampak tudi od intersubjektivnega razumevanja, na katerem temelji komunikativno ravnanje. V svoji idealno regulativni razsežnosti je to odvisno od neoviranega sporazuma in odprte intersubjektivnosti. Ti pogoji že nakazujejo kvazi-transcendentalno podlago emancipacijskih prizadevanj, saj je družbena stvarnost ponavadi daleč od teh komunikativnih idealov. Hermenevtično razumevanje zagotavlja v ravnanje orientirano samorazumevanje posameznikov in skupin znotraj kulturnih tradicij pa tudi vzajemno razumevanje med različnimi akterji. Treba je izločiti nevarnost komunikativnega zloma na ravni posameznikove individualne življenjske zgodovine in kolektivne tradicije (vertikalna dimenzija) ter na ravni posredovanja različnih tradicij posameznikov, skupin in kultur (horizontalna raven). Če je ta komunikacijski tok moten ali prekinjen in je medsebojno razumevanje okostenelo ali pa razpade, potem je ogrožen elementaren pogoj družbene reprodukcije, ki ni manj pomemben od instrumentalnega ravnanja, ampak se z njim prekriva, t.j. ogrožena je možnost sporazuma in nenasilnega priznavanja. Ker je to predpostavka prakse, se interes, ki konstituira vednost humanističnih ved, imenuje *praktični* interes. Logika raziskovanja v

humanističnih vedah je zato povsem drugačna od tiste v naravoslovju. Medtem ko je slednje usmerjeno na tehnični nadzor, so hermenevtične znanosti usmerjene k transcendentalni strukturi različnih aktualnih form življenja, kjer je realnost interpretirana glede na specifično gramatiko pogledov na svet in ravnanj.

Habermas v svoji določitvi tehničnega kognitivnega interesa empirično-analitičnih znanosti in praktičnega interesa historično-hermenevtičnih znanosti ni originalen, ampak se naslanja na Diltheya, Pierca, Poppra, Piageta in Gadamerja. Njegovo delo je bolj originalno ob vprašanju utemeljitve emancipacijskega interesa in kritične znanosti, kar je prvoten motiv njegove obnove kritične teorije družbe.

Medtem ko sta tehnični in praktični interes povezana z imperativi dela in interakcije ter se na podlagi globoko ukoreninjenih struktur izkušenj in ravnanj vključujeta v sociokulturni sistem razmeroma stabilno in invariantno, ima emancipacijski spoznavni interes izpeljani status. To nikakor ne pomeni, da je ta tretji kognitivni interes manj pomemben. Človeški interes po avtonomiji in odgovornosti (Kant) je umeščen v samo strukturo človeške komunikacije (je "apriorna"), ki je optimalna v pogojih, ko je ne ovira zunanja dominacija. Emancipacijski interes se zariše prav na ozadju sistematično motene komunikacije s strani ideološke in oblastne dominacije. Ta interes se razvije v tolikšni meri, kolikor se uveljavlja represivna sila normativnega izvajanja oblasti, ki sistematično in permanentno ovira komunikacijo ter se v tem smislu uveljavlja kot institucionalizirana represija. Delo in interakcija sta invariantna konstituensa sociokulturne forme življenja, sistematično motena komunikacija pa ne. Emancipacijski interes je torej hkrati derivativen in fundamentalen. Neovirana, vzajemna komunikacija pa ne more obstajati, dokler ne spoznamo in ne vzpostavimo materialnih družbenih pogojev, ki so potrebni za vzajemno komunikacijo.

Habermasu najbližji predstavi o znanosti, ki bi ju vodil emancipacijski interes, sta Marxova kritika ideologije in Freudova psihoanaliza. Dogmatično fiksiranost na tradicijo je mogoče preseči s kritično samorefleksijo, ki jo filozofsko kategorizira nemški idealizem od Kanta prek Fichteja do Hegla. Heglove forme pojavljanja zavesti kot gibanja absolutnega duha je zdaj mogoče razumeti kot strdele forme življenja ali konstelacije oblasti in ideologije, ki pa jih spodkopava razvoj produkcijskih moči. Kritično-revolucionarna aktivnost zatiranih razredov in njihova refleksivna kritika ideološko zamrznjenih form zavesti prispevata k preseganju teh okostenelih form življenja. Samorefleksija je tisti metodološki okvir emancipacijsko usmerjene kritične teorije, ki pripomore, da se subjekti osvobodijo odvisnosti od hipostaziranih moči. Subjekti kritične teorije ne zavzemajo kontemplativne ali scientistične države nad historičnimi procesi človeškega razvoja, ampak sebe razumejo kot del tega procesa, kot "zgodovino pojavljajoče se zavesti", o kateri reflektirajo

⁸ "Uvod" v **Habermas and Modernity**, ki ga je uredil isti avtor.

tako, da kritiko ideologije naravnajo tudi nase. Samorefleksijo determinira emancipacijski kognitivni interes. Marxovo izvirno utemeljitev kritične teorije družbe glede na opisani kriterij emancipacijske teorije omejuje to, da reducira samoformativni proces človeške vrste na delo (instrumentalno racionalnost), tako da se zaradi tega tudi njegova kritika ideologije (sistematično ovirane komunikacije) izteka v odkrivanje materialno-ekonomskih determinant idej, vloga simbolno strukturirane interakcije pa ostane skrita. Tu je treba iskati tudi vzroke Marxovega "scientizma", ki naj bi njegovo kritično teorijo oblikoval po modelu naravoslovja. V skladu z motivi svojih učiteljev tudi Habermas vidi v psihoanalizi primerno teoretsko dopolnilo kritike politične ekonomije za rekonceptualizacijo kritike ideologije in oblastnih razmerij, čeprav tudi Freudu očita podobne scientistične omejitve kot jih najdemo pri Marxu.

Habermas opre svojo utemeljitev emancipacijskega kognitivnega interesa na koncept *samorefleksije*, za katerega se ne bi moglo reči, da se izmakne pastem subjektno centrirane filozofije, ki je pripeljala v slepo ulico pesimističnega pojma instrumentalne racionalnosti. Habermas je torej tu v nevarnosti, da se sam zaplete v problem, ki ga je hotel razrešiti. Tudi teoretska razprava, ki je sledila izdaji *Spoznanja in interesa*, je bila usmerjena proti enostavni identifikaciji refleksije in praktičnega delovanja (Karl-Otto Apel). Nadaljnje teoretske rešitve so morale biti usmerjene v krepitev dialoškega (komunikativnega) pojma racionalnosti, zato da bi se ubežalo aporijam kategorialnih preostankov subjektno centrirane filozofije.

Richard J. Bernstein⁸ povzema štiri ključne probleme teorije kognitivnih interesov, ki so napeljevali k podrobnejši razdelavi teorije komunikativne racionalnosti. *Prvič*: pojem refleksije in samorefleksije pri Habermasu ne loči dveh različnih kontekstov. Prvi izhaja iz Kantovega pojma samorefleksije uma o pogojih lastne udeležbe. Um lahko samorefleksivno dojame univerzalne in nujne pogoje same možnosti teoretskega vedenja, praktičnega uma in teleoloških ter estetskih sodb. Drugi koncept samorefleksije se nanaša na osvoboditev subjekta odvisnosti od hipostaziranih sil. Tu gre za emancipacijski pojem samorefleksije v pravem pomenu besede, ki je obdelan v Kantovem pojmovanju razsvetljenstva. Četudi sta ta dva konteksta ločena, sta hkrati medsebojno povezana. Emancipacijska samorefleksija je odvisna od racionalne rekonstrukcije univerzalnih pogojev uma. Šele ko razumemo naravo in meje teoretičnega in praktičnega uma, postane doumljivo in možno specificirati, kaj je treba storiti, da bi se dosegla avtonomija in razsvetljenje. *Drugi* problem izhaja iz določitve kvazi-transcendentalnih spoznavnih interesov, ki so konstitutivni za vedenje. Ti so temeljni in neizogibni, utemeljeni v naravi človeškega bitja. Vendar, po Kantu, univerzalnosti in nujnosti sintetičnih apriornih trditev ni mogoče upravičiti, če jih ne "očistimo" empirične vsebine. Četudi je Habermasu blizu ideja o identifikaciji temeljnih struktur, pravil in

kategorij, ki jih predpostavlja um in komunikativno ravnanje, se hkrati ne strinja s čisto transcendentalno filozofijo. Poleg prefiksa "kvazi" pa v *Spoznanju in interesu* ni natančneje obdelal razmerja med nujnimi univerzalnimi pogoji komunikativnega ravnanja in racionalnosti ter znanostjo, ki bi te pogoje elaborirala. Skratka: ni pokazal "tretje poti" med čistim historicizmom (kontekstualizmom, relativizmom ipd.) in čistim transcendentalizmom. *Tretji* ugovor je tu že omenjen. Epistemološka pot v *Spoznanju in interesu* se ne izloča v zadostni meri iz filozofije zavesti in subjektivnosti. Kartezijanski okvir onemogoča jasno izdelavo intersubjektivnega (dialoškega) pojma racionalnosti. Celo izraz "intersubjektivnost" bremeni filozofija subjekta, ker vsiljuje podobo interrelacije samozadostnih subjektov, namesto da bi razložil, kako se ti subjekti konstituirajo v družbeni interakciji. Tako ni mogoče misliti izvirne pluralnosti akterjev. *Četrty* očitek je usmerjen na to, da je Habermas kantovsko usmerjen v vprašanje možnosti kritične teorije družbe, manj pa v njeno vsebinsko izdelavo. Postavljanje Marxa in Freuda za vzor kritične znanosti, je - ob vsem, kar jima očita - očitno premalo.

⁹ *Prvi in drugi del Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) ter *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (1984).

5.

Omejitve, ki jih je postavljala teorija kognitivnih interesov, so vodile v predelavo, ki ima značilnost preobrata filozofske paradigme. Trihotomija kvazi-transcendentalnih interesov *Spoznanja in interesa* je zdaj⁹ konceptualno transformirana v nov register teorije komunikativnega ravnanja, ki se izmika pastem filozofije zavesti. Razlikovanje med tehničnim, praktičnim in emancipacijskim interesom je umeščeno v temeljno kategorialno razliko med ciljno-racionalnim in komunikativnim (simbolnim) ravnanjem.

Komunikativna paradigma ali paradigma sporazumevanja bi morala odpraviti pomanjkljivosti prejšnje filozofije zavesti. Nova paradigma temelji na performativni drži udeležencev interakcije, ki usklajujejo svoje načrte delovanja tako, da se sporazumevajo. Če kak posameznik izvaja govorno dejanje, kdo drug pa zavzema do tega svoje stališče, potem gre za interpersonalno razmerje, ki ga strukturira sistem vzajemno križajočih se perspektiv udeležencev, ki mu na slovnični ravni ustreza sistem osebnih zaimkov. Kdor se je izuril v tem sistemu, je sposoben v performativni drži prevzemati ter medsebojno transformirati perspektive prve, druge in tretje osebe. Takšna drža udeležencev jezikovne interakcije omogoča drugačno nanašanje subjekta nase, kot zgolj objektivirajoče pozicije (subjekt-objekt), ki izhaja iz razmerja opazovalca nasproti entitetam sveta. Perspektiva opazovalca (kontemplativna drža) nujno vodi v transcendentalno-empirično podvojitev samorazmerja: enkrat je pred nami subjekt kot obvladujoča nasprotnost celote, v kateri se drugič pojavlja kot zgolj delna entiteta. Med obema ekstremoma transcen-

dentalnega in svetnega empiričnega jaza ni možno posredovanje. Če izhajamo iz jezikovno posredovane intersubjektivnosti, pa teh skrajnosti sploh ni. Tedaj je ego v interpersonalnem razmerju, ki mu omogoča, da se nase kot na udeleženca interakcije nanaša iz izmenjujočih se perspektiv. V refleksiji iz perspektive udeleženca se izmaknemo objektiviranju, ki je rezultat refleksivno-kontemplativne drže. Medtem ko pred kontemplativnimi pogledi (tretje osebe), najsi so usmerjeni navzven ali navznoter, vse skameni v predmet, pa se v performativni drži prva oseba nanaša nase z gledišča druge osebe in rekonstruira dejanja, ki jih je izpeljala. Na mesto refleksivno opredmetenega vedenja (samozavedanja) stopa ponavljajoča se rekonstrukcija uporabljenega vedenja.

Intuitivna analiza samozavedanja transcendentalne filozofije se v novi paradigmi preoblikuje v okviru rekonstruktivnih znanosti, ki poskušajo iz perspektiv udeležencev v diskurzih in interakcijah pojasniti predteoretsko (implicitno prisotno) znanje pravil kompetentno govorečih, delujočih in spoznavajočih subjektov glede na uspešnost ali popačenje njihovih komunikativnih izrazov. Transcendentalno-empirična podvojitev odpade tudi zaradi tega, ker se rekonstrukcija ne nanaša več na kraljestvo inteligibilnega, ki je onkraj pojavov, ampak na dejansko praktično znanje pravil, ki je sedimentirano v pravilno generiranih govornih izrazih.

Rekonstruktivne znanosti, ki osvetlijo globinsko gramatiko in pravila "predteoretskega" vedenja, s tem preučujejo simbolno strukturo družbene realnosti. Racionalne rekonstrukcije teh znanosti so usmerjene k eksplikaciji *univerzalnih kompetenc* vrste. Tu se Habermas opre na primere generativne gramatike N. Chomskega, ki se ukvarja z lingvistično kompetenco, ki se lahko pojmuje kot obvladovanje sistema pravil prirojenega jezikovnega mehanizma. Podobne univerzalno-rekonstruktivne spodbude najde tudi v teoriji kognitivnega razvoja J. Piageta in v teoriji moralnega razvoja L. Kohlberga. Vse te rekonstruktivne znanosti so empirične, vendar jih, ker niso usmerjene v kontrolo objektivnosti, ne moremo šteti med empirično-analitične.

Habermasov prispevek k rekonstruktivnim znanostim je teorija komunikativnega ravnanja in racionalnosti, v kateri identificira in razjasni tiste pogoje, ki jih zahteva človeška komunikacija. Sem se umešča *univerzalna pragmatika*, ki nam omogoča, da specifičramo prispevek in omejitve drugih rekonstruktivnih znanosti, kajti vse človeške simbolne kompetence predpostavljajo univerzalno kompetenco vrste, da komunicira. Tako se lahko v univerzalnih terminih rekonstruirajo ne samo ozko lingvistične (fonetske, sintaktične in semantične) značilnosti izjav, ampak tudi določene pragmatične značilnosti govorice. Univerzalna pragmatika obravnava elementarne dele govorice enako kot lingvistika obravnava elementarne dele jezika (stavke). Namen rekonstruktivne lingvistične analize je opis pravil, ki jih mora obvladati kompetenten

govorec, da bi tvoril gramatično sprejemljive stavke. Splošna teorija govornih aktov pa opisuje pravila, ki jih obvlada kompetenten govorec in so potrebna za posrečeno uporabo stavkov v govoru, ne glede na posebne jezike in naključne kontekste.

Komunikativna kompetenca sestoji iz:

1. kognitivne kompetence - obvladovanja pravil formalnih logičnih operacij, kar je preučeval Piaget;
 - 1.1 obvladovanja pravil za oblikovanje gramatično dobro formiranih stavkov (tj. lingvistična kompetenca Chomskega);
 - 1.2 obvladovanje pravil za oblikovanje govornih izrazov (univerzalna ali formalno pragmatična pravila, ki jih preučuje Habermas);
2. govorne kompetence - obvladovanje lingvističnih pravil za ustvarjanje situacije možnega razumevanja, ki se deli na:
3. interaktivne kompetence ali kompetence vlog - obvladovanja pravil za udeležbo v vedno bolj kompleksnih oblikah interakcije.

Univerzalno pragmatičen model govornice

modus komunikacije	kognitiven	interaktiven	ekspresiven
veljavnostna zahteva, ki določa temo	resnica	pravičnost, primernost	iskrenost
tema	propozicijska vsebina	interpersonalni odnos	govorna namera
tip govornega ravnanja	konstativ	regulativ	reprezentativ
področje realnosti	svet zunanje narave	naš svet družbe	moj svet notranje narave
obče funkcije govornih ravnanj	predstavljanje stanj stvari	vzpostavljanje interpersonalnih odnosov	izražanje subjektivnih doživljajev
univerzalno pragmatične subteorije	teorija elementarnih stavkov	teorija ilokucijskih ravnanj	teorija intencionalnih izrazov

Teorija govornih aktov odpira vpogled v komunikativno interakcijo, ki je širša kategorija. Habermasov prispevek k univerzalni pragmatiki izhaja iz nastavka o komunikativni kompetenci. Komunikativna kompetenca hoče razumeti zmožnost posameznega govorca pri obvladovanju pravil za umestitev izrazov v govorne

akte. Univerzalna pragmatika pa hoče odkriti obče in neizbežne predpostavke komunikacije tako, da identificira in rekonstruira univerzalne pogoje možnega razumevanja. Izhodišče pragmatike govora je situacija govorca in poslušalca, ki sta usmerjena v vzajemno *razumevanje*. Vsa komunikativna ravnanja potekajo na podlagi konsenza. Toda ta konsenz se lahko poruši ali pa ga lahko izzove vsak udeleženec komunikacije. Habermas trdi, da mora vsak, ki ravna komunikativno, performirajoč govorno dejanje, postaviti univerzalne veljavnostne zahteve (zahteve po veljavnosti izraza) in hkrati predpostaviti, da se te lahko potrdijo ali ovržejo. Štirje tipi veljavnostnih zahtev strukturirajo univerzalno pragmatični model govornice.

V modelu je mogoče prepoznati, kako je Habermas prenesel teorije Chomskega, Hymesa, Austina in Searla v okvir obče teorije družbenega ravnanja. Kompetenca (idealnega) govorca ne obsega samo sposobnosti tvorjenja in razumevanja gramatičnih stavkov, ampak tudi sposobnost ustvarjanja in razumevanja tistih načinov komunikacije in povezav z zunanjim svetom, s katerimi postane možna govornica v vsakdanjem jeziku. Univerzalna pragmatika sistematično rekonstruira splošne strukture, ki se pojavljajo v vsaki možni govorni situaciji in so same proizvedene s performanco specifičnih tipov jezikovnih izrazov. Univerzalna pragmatika se ukvarja s splošnimi pogoji, ki jim je treba zadostiti, preden lahko govorec oblikuje sprejemljivo ponudbo.

Če hočejo biti akterji sposobni uporabljati svoje izraze tako, da generirajo razumevanje, ki je nujno za ohranjanje interakcije, morajo obvladati celo vrsto razlikovanj med performativi, načini jezikovne rabe in veljavnostnimi zahtevami. Ravnanje, ki je usmerjeno k razumevanju, predpostavlja vrsto vzajemnih "idealiziranih omejitvev". Izrazi, ki se podrejujejo tem omejitvam, sestavljajo sfero "normalne govornice". Ideja formalne pragmatike demarkira določeno jezikovno rabo kot "fundamentalno" ali paradigmatično za razumevanje. Samo govorni akti, ki jasno izpričujejo obvladovanje formalno pragmatičnih pravil, sodijo v to kategorijo, kajti zgolj ti so popolnoma zmožni ohraniti ravnanje, ki je usmerjeno k razumevanju. Po Austinu imajo omejitve, ki definirajo sfero normalne govornice, obliko konvencionalnih pogojev za uspeh govornih aktov, po Derridaju pa so konvencionalni pogoji odprti, tako da sfere normalne govornice ni mogoče jasno definirati. Habermas teh težav nima, ker zanj ti pogoji niso konvencionalni, ampak skupne "idealizirane imputacije", ki so del temeljne strukture racionaliziranega sveta življenja, njihova veljava pa ni nekaj, kar bi v celoti izhajalo iz posameznikovih intencij.

Obča teorija govora ne bi imela smisla znotraj kritične teorije družbe, če ne bi bil jezik medij za koordinacijo ravnanj, potrebnih za socialno življenje. Ta ravnanja se lahko koordinirajo na različne načine, vendar je temeljno tisto, ki je usmerjeno v razumevanje in je

konstitutivno za komunikativno ravnanje. Druge oblike strateškega ravnanja in obnašanja so eksplikabilne zgolj na kontrastu "normalnega" ozadja. Derrida se s tem ne bi mogel sprijazniti. Njegov teoretski resurs je literarni tekst in ne *Lebenswelt*, zato njegove eksplikacije osvetljujejo estetsko dimenzijo, medtem ko ta pri Habermasovi izpeljavi daje vtis "platonsko izpeljanega" statusa. Komunikativno dosežen sporazum, ki se meri z intersubjektivnim priznanjem veljavnostnih zahtev, omogoča prepletanje socialnih interakcij in kontekstov svetov življenja. K razumevanju naravnane govorec oz. udeleženec komunikacije z govornim aktom sproži tri racionalnostne oz. veljavnostne zahteve: po resnici, normativni legitimnosti in avtentičnosti (iskrenosti). Zgolj če je govorec sposoben prepričati poslušalca, da so njegove zahteve racionalne in zato vredne priznanja, se lahko razvije racionalno motiviran sporazum oz. konsenz o tem, kako koordinirati ravnanja. Doseganje razumevanja zahteva kooperativen proces interpretacije (testiranja, argumentacije), usmerjene k doseganju intersubjektivno priznanih definicij situacij.

Akterji so sposobni simultanega nanašanja na vse tri svetove (objektivni, družbeni in subjektivni), in to reflektivno; to pomeni, da imajo kompetenco diferencirati tri tipe relacij ter izbrati enega ali drugega za najbolj primerno interpretacijo dane situacije in definirati sporazum o njeni skupni definiciji. Akterji so sposobni presoje (i)racionalnosti ravnanj drugih glede na tri sklope kriterijev (resnica/uspeh, normativna legitimnost, iskrenost/avtentičnost), ki jih implicirajo različna možna razmerja do sveta. Na mesto refleksije, kot jo pojmuje filozofija subjekta, stopa v komunikativno ravnanje vgrajeno razslojevanje diskurzov in delovanj. Postavljene veljavnostne zahteve eksplicitno ali pa posredno kažejo na argumentacije, v katerih se lahko obravnavajo ali izpolnijo. Argumentativni spor o hipotetičnih veljavnostnih zahtevah se lahko opiše kot refleksivna oblika komunikativnega ravnanja - gre za samonanašanje, ki ne vsebuje prisile k objektiviranju, kakršno vsebuje k subjektu naravnana filozofija. Na refleksivni ravni se namreč v soočanju proponentov in oponentov reproducira tista forma intersubjektivnega nanašanja, ki samonanašanje govorca s performativnim nanašanjem posreduje naslovniku.

Iz koncepta rekonstruktivne znanosti in komunikativne kompetence je razvidno, zakaj se Habermas tako pogosto uvršča v sodobni *linguistic turn*. Tovrstni *linguistic turn* nas ne ujame več v monološko perspektivo filozofije zavesti, saj je komunikativno ravnanje v bistvu dialoško. Medtem, ko je starejši generaciji frankfurtovcev bila lingvistična problematika predvsem področje, s katerim se ukvarjajo pozitivisti¹⁰, njihovi največji filozofski nasprotniki, pa se je Habermas lotil zato, da bi prenovil kritično teorijo družbe tako, da bi ji zagotovil normativno podlago kritike v zgodovinskih pogojih, ko ni več normativno privilegiranega

¹⁰ Izjema bi lahko bil Adornov **Žargon pravšnosti**.

družbenega subjekta (proletariata). Ima pa ta *linguistic turn* še drugo plat. Tisti del filozofije jezika, ki je izšel iz del poznega Wittgensteina in se je oblikoval v filozofijo govornih aktov (J.Searle, J.L.Austin), je trčil ob kontekst družbene prakse, tako da smo v tej filozofski veji pričla *social turnu*. S tega stališča je Habermasovo delo prav tolikšen *linguistic turn* socialne filozofije kot *social turn* lingvistične filozofije.

Veliko prahu je dvignil zlasti pojem *idealne govorne situacije*, ki ga Habermas rabi, da bi rekonstruiral normativne temelje kritične teorije. Komunikativna teorija temelji na tipu ravnanja, ki je usmerjeno v sporazumevanje, v katerem se udeleženci orientirajo tako, da uporabljajo veljavnostne zahteve, ki jih je moč kritizirati. Stopnja razumevanja je pogojena s tem, če je postavljena veljavnostna zahteva sprejeta. V tem kontekstu je treba pokazati, kaj pomeni "sprožiti" in "rešiti" veljavnostne zahteve, ki jih je mogoče kritizirati (npr. zahtevo po resničnosti neke trditve). Obstajata natančno dve veljavnostni zahtevi, ki se lahko obravnavata zgolj na argumentativen način, kar vodi k *diskurzivni teoriji resnice*, kjer se obrača na obče predpostavke idealne govorne situacije. Jedro diskurzivne teorije resnice se lahko formulira s tremi temeljnimi koncepti: s *pogoji veljavnosti* (ki so izpeljani, ko izraz dobro stoji), z *veljavnostnimi zahtevami* (ki jih sproža govorec s svojimi izrazi za njihovo veljavo) in *zavračanjem* veljavnostne zahteve (v okviru diskurza, ki je dovolj blizu pogojem idealne govorne situacije, potrebne za konsenz, h kateremu težijo udeleženci zgolj z močjo boljšega argumenta ter so v tem smislu "racionalno motivirani"). Veljavnostne zahteve so eksplicitno tematizirane zgolj v netrivialnih primerih, kjer pa ni pravila verifikacije, ki bi neposredno omogočalo ne/izpolnitev določenih pogojev za veljavnost. Ko postanejo zahteve po resnici ali pravici akutne, ni jasne dedukcije ali prepričljivih vpogledov, ki bi lahko neposredno *vsilili* odločitev pro ali contra. Bolj se zahteva igra argumentacije, v kateri motivacijski razlogi zavzamejo mesto neprisotnih odločilnih argumentov. Zato je izraz veljaven, ko so izpolnjeni pogoji za njegovo veljavnost. Ne/izpolnitev pogojev v problematičnih primerih se lahko dožene samo z argumentativnim odkupom ustreznih veljavnostnih zahtev. Diskurzivna teorija resnice razloži odkup veljavnostne zahteve z analizo občih pragmatičnih predpogojev za doseganje racionalno motiviranega konsenza. Diskurzivna teorija resnice si prizadeva rekonstruirati intuitivno poznavanje pomena univerzalnih veljavnostnih zahtev, ki so na voljo vsakemu kompetentnemu govorniku. To intuitivno poznavanje univerzalnih predpogojev za argumentacijo je povezano s predteoretskim razumevanjem propozicijske in moralne resnice (pravičnosti).

Udeležba v diskurzu predpostavlja možnost konsenza, ki ga je mogoče ločiti od popačene zavesti. Brez te predpostavke je vprašljiv sam smisel diskurza. Racionalna odločitev o veljavnostnih zahtevah

predpostavlja, da bo diskusija potekala na podlagi boljših argumentov in ne naključnih ali sistematičnih oviranj komunikacije. Pragmatična struktura komunikacije je prosta ovir, če je vsem udeležencem zagotovljena simetrična distribucija možnosti in priložnosti za izbiro dialoških vlog (obča simetrija). Pogoji pri katerih je možen racionalen konsenz (idealna govorna situacija), ne zagotavljajo samo neomejene diskusije, temveč diskusijo prosto ovir dominacije, strateškega obnašanja ali samoprevar. Zahteve po pogojih za idealni diskurz so povezane s *pogoji za idealno formo življenja*. Ideja "čistega" diskurza (racionalnega konsenza, resnice) ne more biti razumljena ločeno od pogojev za "čisto" komunikativno interakcijo. V tem smislu so zahteve po idealni govorni situaciji, v kateri lahko diskurz pripelje do izvirnega konsenza, hkrati komunikativno-teoretske konceptualizacije tradicionalnih idej o svobodi in pravici: resnica propozicij je v zadnji instanci povezana z namero dobrega in resničnega življenja.

Idealna govorna situacija pa se ne sme predstavljati kot utopični model za emancipirano družbo. Rabi se zgolj za rekonstrukcijo koncepta uma oz. komunikacijskega uma, ki se mobilizira nasproti *Dialektiki razsvetljenstva*, ki um razkroji v ne-um mimezisa. Idealna govorna situacija ni empirični fenomen niti čisti konstrukt - je recipročno izdelana neizbežna predpostavka v diskurzu. Lahko je drugačna od dejanskega stanja stvari, je pa vseeno fikcija, ki je operativna in učinkovita v procesu komunikacije. Gre za učinkujočo anticipacijo in konstitutivno iluzijo videza življenja.

Govorni akti so medij, v katerem akterji, ki so usmerjeni h kooperativni koordinaciji ravnanj, mobilizirajo racionalnostni potencial, vsebovan v vsakdanjem jeziku. Z "racionalnostjo" se razume dispozicija govorno in ravnanjsko sposobnih subjektov, da pridobijo in uporabijo zmožljivo znanje. Pojmi filozofije zavesti so silili k temu, da se znanje razume izključno kot znanje o nečem objektivnem v svetu, kjer se racionalnost meri po tem, kako se izoliran subjekt opredeljuje do vsebin svojih predstav in izrazov. Subjektivno centrirani um najde svoja merila v kriterijih resnice in uspeha, ki uravnavajo razmerje spoznavajočega in smotrno ravnavajočega subjekta do sveta možnih objektov in stanj stvari. Pri komunikativno posredovanem pojmu znanja pa se racionalnost izmeri na podlagi sposobnosti udeležencev interakcije, da se usmerijo k veljavnostnim zahtevam, ki so postavljene za intersubjektivno priznavanje. Komunikativni um najde svoja merila v argumentacijskih postopkih ne/posrednega izpolnjevanja zahteve po propozicijski resnici, normativni pravičnosti, subjektivni avtentičnosti, estetski izraznosti itd. Kar je moč dokazati v medsebojni odvisnosti različnih oblik argumentacije (s sredstvi pragmatične logike argumentacije) je *proceduralni pojem racionalnosti*. Ker ta pojem vključuje moralno-praktično in estetsko-ekspresivno dimenzijo, je tudi bogatejši od pojma ciljne racionalnosti, ki je

krojena po meri kognitivno-instrumentalnega ravnanja. Ta pojem je eksplikat umnega potenciala, utemeljenega v bistvu veljavnosti govornice. Na antične in razsvetljenske predstave spominja konsenzualna *moč* diskurza, ki pa tu ni totalitarna. Komunikativni um se izraža v decentriranem razumevanju sveta, ki ga narekuje izvorni pluralizem stališč. Ne obstaja nikakršen "čisti" um, ki bi si nadel jezikovno obleko, komunikativni um je izvorno vsebovan v sklopih komunikativnega ravnanja in v strukturah sveta življenja. Navkljub svojemu čistemu proceduralnemu značaju, ki je osvobojen religioznih in metafizičnih hipotez, je neposredno vpleten v komunikativno tkivo sveta življenja. Kot resurs, iz katerega udeleženci interakcije zajemajo izjave, ki lahko dosežejo konsenzualno veljavo, tvori svet življenja ekvivalent tistemu, kar je filozofija subjekta kot učinek sinteze prisojala zavesti nasploh.

Koncept komunikativne racionalnosti vsebuje konotacije, ki v skrajni konsekvenci temeljijo na izkušnji neovirane, združujoče in konsenz tvoreče sile argumentativne govornice, v kateri udeleženci presegajo svoje subjektivne poglede in si zaradi vzajemnosti racionalno motiviranega prepričanja zagotavljajo enotnost objektivnega sveta in intersubjektivnost njihovega življenjskega sveta.

Rekonstruktivna znanost univerzalne pragmatike in koncept komunikativne racionalnosti omogočata, da razumemo temelje emancipacijske kritike. Ti niso arbitrarni, temveč so vsebovani v sami strukturi intersubjektivne komunikativne kompetence. V teoriji komunikativnega ravnanja je izpolnjen program preseganja omejitev kritike instrumentalne racionalnosti, ki se vleče od Webra prek Adorna in Horkheimerja do Marcuseja. Vprašanje je, koliko je koncept zaradi svoje abstraktnosti operativen v prenovljeni kritični teoriji družbe.

6.

Različni tipi ravnanj in racionalnosti so umeščeni v historične družbene institucije in prakse, njihovo spreminjanje in zgodovinski razvoj. Kantovski perspektivi se pridružuje še heglovska, le da proces racionalizacije ni pojmovan ozko webrovsko, ampak kot stopnjevanje racionalnosti ali smiselnosti form družbenega ravnanja, ki poteka v dveh dimenzijah. Webrova *Zweckrationalität* pokriva zgolj eno plat, to je ciljno-racionalno ravnanje, ki se meri bodisi po empirični učinkovitosti tehničnih sredstev ali po konsistentnosti izbire med različnimi sredstvi. Za Habermasovo prenavo koncepta *ratio* je odločilna druga plat, ki zajema komunikativno ravnanje, kjer pomeni racionalizacijo odpravljanje tistih razmerij moči, ki so neopazno vpletena v samo strukturo komunikacije in onemogočajo zavestno reševanje konfliktov ter njihovo konsenzualno regulacijo s sredstvi intrapsihične in interpersonalne komunikacije. Racionalizacija pomeni preseganje sistematično ovirane komunikacije.

Povsem nemogoče je preprosto opisati, razložiti in razumeti družbene forme življenja, ne da bi eksplicitno ali implicitno ovrednotili racionalnost družbenega ravnanja in sistemov ravnanj. V tem smislu je sodobna kritična teorija družbe ohranila distanco do "scientističnega" družboslovja enako, kot je to razliko utemeljila že v tridesetih letih, le v drugem historičnem kontekstu in drugačni elaboraciji. Kritika politične ekonomije se je umaknila v ozadje (kar ne pomeni, da je izgubila vso veljavo, ampak le, da je pristojna le za določen izsek "sistemskega" področja). Zdaj je v ospredju *svet življenja (Lebenswelt)*, čigar značilnost lahko razumemo le skupaj z družbenim *sistemom*, ki ga oblikuje, ker tudi tega ne moremo razumeti, dokler ne vidimo, kako izrašča iz aktivnosti družbenih agentov. Sinteza sistema in orientacij sveta življenja je integrirana s Habermasovo razmejitvijo različnih form racionalnosti in racionalizacije: sistemska racionalnost je tip ciljno-racionalne racionalnosti (npr. ekonomija, oblast), racionalnost sveta življenja pa je komunikativna racionalnost.

V tem okviru je mogoče reinterpretirati konfliktnost moderne družbe. Konfliktni model na temelju ekonomske podlage in družbene nadzidave v današnjih razmerah ne ponuja zadostnega mobilizacijskega potenciala. Sodobna družba in oblikovanje identitet nista toliko produkcijsko kot konzumpcijsko centrirana. V novem modelu je ključna kategorija paradoks racionalizacije, ki je v tem, da je racionalizacija sveta življenja predpogoj in izhodišče za proces sistemske racionalizacije in diferenciacije, vendar je ta postajala vedno bolj avtonomna nasproti normativnih sil, ki so umeščene v svetu življenja, dokler sistemski imperativi končno niso povsem prevladali ter instrumentalizirali sveta življenja. Ta paradoks racionalizacije danes ogroža sam obstoj sveta življenja, ki ga kolonizira sistem.

Koncept paradoksa racionalizacije pa ne vodi nujno v pesimizem Webrove "železne kletke" ali Horkheimerjeve ter Adornove "instrumentalne racionalnosti". Ne obstajajo nikakršne logične, konceptualne ali historične nujnosti, da bi sistemski imperativi morali uničiti svet življenja. V moderni družbi poteka selektiven proces racionalizacije, kjer prevladuje ciljno-racionalna racionalizacija, ki vdira v vsakdanji življenjski svet in ga deformira. Koncept prenovljene (proceduralno komunikativne) racionalnosti zagotavlja normativno podlago in orientacijo za veljavno družbeno kritiko. Pospešiti je možno komunikativno racionalnost sveta življenja in doseči ustrezno ravnotežje med legitimnimi zahtevami sistemske racionalizacije ter komunikativne racionalizacije sveta življenja. Odprta družba je največji izziv vsem oblikam dominacije denarja, ideologij in tehnologij. Procesu, ki vzpostavlja patologije moderne, se je mogoče postaviti po robu. Obstajajo racionalni temelji družbenega upanja.

Darij Zadnikar, mag. filozofije, višji predavatelj na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- BERNSTEIN, J. Richard, "Fred Dallymayr's Critique of Habermas", **Political Theory**, Vol. 16 No. 4, London 1988
- BERNSTEIN, J. Richard ed., **Habermas and Modernity**, Polity Press 1988
- BOLTE, Gerhard ed., **Unkritische Theorie - Gegen Habermas**, zu Klampen, Lüneburg 1989
- COWLING, Mark, Wilde Lawrence ed., **Approaches to Marx**, Open University Press, Milton Keynes 1989
- DALLMAYR, Fred, "Habermas and Rationality", **Political Theory**, Vol. 16 No. 4, London 1988
- DEWS, Peter ed., **Autonomy and Solidarity - Interviews with Juergen Habermas**, Verso, London, New York 1992
- EGGERT, Holling, Kempin Peter, **Identität, Geist und Maschine**, Rowohlt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg 1989
- FOUCAULT, Michel, **Vednost - oblast - subjekt**, Krt, Ljubljana 1991.
- HABERMAS, Jürgen, "Družba, etika, morala" - intervju, **Časopis za kritiko znanosti** 130/31, Ljubljana 1990
- HABERMAS, Jürgen, **Filozofski diskurs moderne**, Globus, Zagreb 1988
- HABERMAS, Jürgen, **Erkenntnis und Interesse**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1968
- HABERMAS, Jürgen, **Strukturne spremembe javnosti**, Studia humanitatis, Ljubljana 1989
- HABERMAS, Jürgen, **Theorie des kommunikativen Handelns** Band 1 in Band 2, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981.
- HABERMAS, Jürgen, **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.
- HONNETH, Axel, McCarthy Thomas, Offe Claus, Wellmer Albrecht ed., **Zwischenbetrachtungen - Im Prozeß der Aufklärung**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1989
- HOWARD, Dick, **The Politics of Critique**, Macmillan, London 1989
- JAY, Martin, **Adorno**, Krt, Ljubljana 1991.
- McCARTHY, Thomas, **The Critical Theory of Juergen Habermas**, MIT Press, Cambridge 1988
- RASMUSSEN, M. David, **Reading Habermas**, Basil Blackwell, Oxford 1990
- van REIJEN, Willem, **Philosophie als Kritik**, Athenäum, Königstein 1984
- RODERICK, Rick, **Habermas und das Problem der Rationalität**, Argument Verlag, Hamburg 1989
- TURNER, S. Bryan ed., **Theories of Modernity and Postmodernity**, Sage Publications, London 1990
- WELLMER, Albrecht, **Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1985
- WHITE, K. Stephen, **The Recent Work of Juergen Habermas - Reason, Justice and Modernity**, Cambridge University Press, Cambridge 1990
- YOUNG, E. Robert, **A Critical Theory of Education - Habermas and our Children's Future**, Harvester Wheatsheaf, Sydney 1989

Kritika ciničnega uma: Telo vs. bomba

Kritika ciničnega uma, ki se je lotil nemški filozof Peter Sloterdijk, se ne ukvarja - kot bi lahko pomislil neobvešččen bralec - z analizo nesramnosti, drznosti, grobe odprtosti ali drugih sestavin tiste države, ki jo običajno imenujemo cinizem. Nasprotno, vključuje se v širok teoretski tok, ki tematizira nekaj nadosebnega in obsežnejšega. Gre za *kritiko razsvetljenstva*.

Pri tem pokriva etiketa razsvetljenstva vsekakor več od same francoske filozofije 18. stoletja. Ta filozofija namreč - skupaj z velikima zunajfilozofskima historičnima dogodkoma, *reformacijo* in *francosko revolucijo* - predstavlja svojevrsten epohalni prag, prek katerega se afirmira nek bistveno nov čas: čas *moderne* (Habermas, 1988: 22).

Hegel je bil prvi filozof, za katerega je moderna postala filozofski problem *par excellence*; temeljno načelo tega novega časa je razbral v strukturi samonanašanja, ki jo je poimenoval subjektivnost.¹ Tako je kategorija *subjekta*² dobila častno mesto pojma, ki v sebi povzema bistvo moderne. Za našo temo je zanimivo, da je Hegel primarno, refleksivno določilo subjekta kot "nanašanje nase" razvil tako, da je pojem subjekta postal označevalec *nadindividualnih* tvorb. S to operacijo je individuum, četudi nesporno izhodišče in domovanje subjektivnih form zgodovinskega življenja, ostal v svoji posamičnosti zgolj reprezentant, nepopolni predstavnik subjekta in tembolj goli material, iz katerega se v svoji splošnosti konstituira subjekt. Tako je Heglovo koncipiranje spoznavnega, moralnega in

¹ Pregnantno formulacijo tega stališča najdemo v par.124 Orisa filozofije prava: "Pravica posebnosti subjekta, da se pokaže zadovoljnega, ali, kar je isto, pravica do subjektivne svobode tvori preobrat in središče v razliki med starim vekom in modernim časom. Ta pravica je v svoji neskončnosti ... napravljena za obči dejanski princip neke nove oblike sveta." (G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Reclam, Stuttgart 1981, str. 235-236).

² Habermas razloča v Heglovem pojmu subjektivnosti štiri temeljne "konotacije": individualizem, pravico do kritike, avtonomijo delovanja in samo idealistično filozofijo. Omenjeni historični dogodki so

afirmirali identični premik: z Luthrom postane religijsko verovanje reflektivno - nasproti veri v avtoriteto in gotovost oznanjenja stoji subjekt, ki se sklicuje na svoj vpogled, Deklaracija o človeških pravicah pa vidi substancično podlago države v principu svobodne volje (nasproti zgodovinsko podedovanim pravicam). Princip subjektivnosti nato določa tudi vsa oblikovanja moderne kulture (znanosti, moralnih pojmov, moderne umetnosti itd.) (prim. Habermas, 1988: 21-23).

³ "Bujenje subjekta se plača s priznavanjem moči kot principa vseh odnosov." **Dialektik der Aufklärung**, Fischer, Frankfurt/M. 1989, str. 15). Gospostvo, s katerim se konstituira takšno sebstvo (Selbst), se ne obrača samo proti zunanji, ampak tudi proti notranji, lastni naravi, zato v tem samoprevladovanju in samodeterminiranju izginja tisto, kar je konstitutivno za sebstvo - spontanost.

⁴ Posebej v **Negativni dialektiki**, v kateri je avtor tako rekoč z močjo samega subjekta - z radikalno "samokritiko" pojmovnega mišljenja, principa identitete, logične in družbene občosti itd. - poskušal razbiti videz konstitutivne subjektivnosti, in ki jo je zaradi tega treba najpoprej razumeti kot "zelo ambiciozen poskus imanentne kritike subjekta" (Burger, 1990: 156).

npravnega ali pravnega subjekta imelo daljnosežen vpliv, saj je teoretsko "obračunalo" s posebnostjo posameznika ter jo odpravilo v občosti subjektivnih tvorb (prim. H.Burger, 1990: 31-39).

V znameniti Adornovi in Horkheimerjevi *Dialektiki razsvetljenstva* se polje veljavnosti kategorije subjekta razširja za nazaj, na celotno (moderno in predmoderno) zgodovino Zahoda. Ta se je - kritično preizprašana na eksemplaričnih družbenih, kulturnih in miselnih modelih - izkazala za "prazgodovino subjektivnosti" oziroma za medij geneze *gospodujočega* subjekta.³ Tako definirane filozofsko-zgodovinske koordinate so določile vse nadaljnje miselne napore omenjene dvojice (in seveda mnogih drugih): medtem ko je Adorno kritiko subjekta razvijal dalje imanentno filozofsko⁴, je Horkheimer nadaljeval ta posel predvsem v socialnem in zgodovinskem kontekstu, največ skozi kritiko *instrumentalnega* (=subjektivnega) uma oziroma moderne racionalnosti.⁵



Kot že rečeno, se tudi Sloterdijkova kritika ciničnega uma giblje znotraj zgoraj skiciranih koordinat. Gre torej za še en poskus premišljanja svetovnozgodovinske drame vzpona in samorazkroja subjekta. Takšni ambiciji ustreza tudi širina posega: tudi Sloterdijk po eni strani poskuša na obsežnemu gradivu analitično-kritično osvetliti temeljne značilnosti zahodnoevropske duhovne zgodovine in civilizacije, po drugi pa želi ključno razsežnost zavesti, ki je lastna razsvetljeno-izobraženemu duhu modernega življenja in sodobnosti, razkriti kot njen končni proizvod. To usodno, celotni zahodnoevropski zgodovini in prevladujoči sodobni zavesti skupno dimenzijo, razloči v modusu nastrojenosti in nanašanja, ki ga imenuje *ciničnim*. S tem pri njem oznaka "cinizma" izgubi običajen, kolokvialen pomen, ter je preparirana tako, da se dvigne na raven zgodovinsko-sistemskega pojma; teoretski konstrukt "ciničnega uma" se nanaša na nič manj kot na ključno središnico celotne zahodnoevropske zgodovine. S takšnim posegom je torej cinizem preobražen v transzgodovinski, (kvazi)transcendentalni princip. Ta temeljni pojem poskuša Sloterdijk definirati na več ravneh. Najpoprej ga določa kot "razsvetljeno napačno zavest"⁶, tj. kot zavest samonegacije razsvetljenstva. Gre za zavest, ki ve, da ni dosegla prvotno zastavljenega cilja. Uspelo ji je namreč naučiti se svojo razsvetlensko lekcijo, ne pa je tudi udejanjiti. To, za kar tu, po avtorjevem mnenju, "v končni instanci" gre, so "socialne in eksistencialne meje razsvetljenstva. Prisile preživetja in želje po samopotrjevanju so ponižale razsvetljeno zavest" (22). Ta je tako rekoč zbolela zaradi prisile, naj bo "realistična", naj sprejme aktualne okoliščine in razmerja, ki so "tesno povezana ob družbeno dinamično buržoazije v vzponu in z novoveško državo" (324) in ki precej odstopajo od razsvetlenskega "programa", ter z njimi celo sklene pogodbo.

Poleg tega se je danes razblinila v kolektivno mentaliteto in postala univerzalna ter difuzna. To razblinjenje izhaja iz dejstva, da v današnjem, "poliperspektivno oskubljenem svetu" (11) vsemogočnega pa vendarle hkrati tudi samorazpadlega subjekta niso več možni "veliki", poenotujoči pogledi na celoto. Tam, kjer je mnoštvo perspektiv konsenzualnih diskurzov odpravilo vsakršno središčno točko zora, odlikuje vera v resničnost celote zgolj še preprostejše duše.

Sloterdijk vsekakor poudarja, da njegovo delo izrecno opušča subjektivni, psihološki pojem cinizma in poskuša razviti ta fenomen objektivistično, tj. "primarno socialno-filozofsko" (118); razumeti ga hoče "v realnem in relativno-občem družbeno-duhovnem procesu tako, da ... cinična bit ne prihaja od individumov ..., ampak se individumom vsiljuje, v njih raste in se razvija *skozi* nje, *skozi* pomeni z njihovo močjo, vendar naprej, čeznje" (310).

Na drugi ravni se pojem cinizma obravnava iz historične perspektive: odkriva se napetost, ki se je prvič izrazila v antični kritiki civilizacije z imenom *kinizem*. Gre za plebejsko repliko na atenski gosposki idealizem, ki je porojena iz nagiba individumov, da se ohranijo kot "polno-umna-živa bitja nasproti sprevernjenosti in polumnosti njihovih družb" (217), iz želje po obstanku, definiranem z individualnim odporom, ki se sklicuje na celotno naravo in polno življenje.

Grški kinizem je pri tem presešel okvir golega teoretskega zanikovanja in je za argumente prevzel "animalno človeško telo in njegove geste" ter tako razvil "pantomimični materializem" (110). Kinični nauk je bil tako dobesedno *utelešen*; telo ni bilo zgolj njegov temeljni argument in norma, ampak tudi osnovna norma njegovega obstoja in posredovanja. Telo kot argument, telo kot orožje - to je bil udarec v antiteoretski smeri. Stališče telesa, "kritika iz telesne življenjskosti" (12), zagotavlja perspektivo za "resnično ostro kritiko", pri kateri ne gre za perspektivo distanciranosti in vzvišenosti, s katero se pride do "velikih" pogledov, temveč za stališče skrajne bližine. To stališče Sloterdijk imenuje tudi "apriori bolečine" (11).⁷

Kinični izpad je, po Sloterdijku, prvič postavil alternativo, ki zadeva temeljno dilemo ustroja življenja tudi današnjih ljudi - *utelesitev* ali *razcepitev* (prim. 126). Pri tem gre, ne zgolj figurativno, za življenje ali smrt, kajti "utelešeno je tisto, kar hoče živeti" (125).

Po drugi plati je kinična inteligenca - za njeno označevanje se je Sloterdijk od Nietzscheja izposodil etiketo "vesele znanosti" - definirana kot "lebedča, igriva, esejistična" (285), tj. kot inteligenca, ki ni diskurzivna niti usmerjena k dokončnim utemeljitvam in poslednjim principom, ampak preferira pantomimično in nenadno izrekanje resnice. Uporabljati svojo inteligenco na kinični način "pomeni prej parodirati kot poudarjati kakšno teorijo, pomeni prej moči najti bridke odgovore kot razbijati si glavo z nerešljivo

⁵ *Samopostavljanje subjekta odčitava Horkheimer skozi prizmo moderne racionalnosti oziroma novoveške usode uma. V tej optiki usa stvar izgleda kot "sotrak" uma, tj. kot njegov razpad na dve reduktivni verziji - na subjektivni in objektivni um, pri čemer je prvi hipostaziran na račun drugega. Ves ta proces pa je razumljiv in izpeljiv le iz obsesnega gradiva zahodne zgodovine, ker se "subjektiviranje uma ... mora razviti iz celotnega življenjskega procesa človeštva kot nekaj zgolj parcialnega ..."* (Horkheimer, 1988: 292).

⁶ Peter Sloterdijk, **Kritika ciničnog uma**, Globus, Zagreb, str. 21, 217.

⁷ *Glede na tematiziranje spoznavne vrednosti bolečine (ter telesnosti nasploh) je korektno priznana inspiracija s strani kritične teorije in posebej Adorna. Po Sloterdijku predstavlja ta teorija "elitarno predpostavko nerazrušene senzibilnosti", katere pojem senzibilnosti je bil vendarle definiran z najvišjo duševno vzdražljivostjo in estetskim šolanjem ter zato prestrog in "ekskluzivno zožen" (12), pa vendar kljub temu neizbežen.*

⁸ *Dialektiki se očita tako imenovani ontološki puč (362), tj. zasedba celotnega bitja kot lastne domene. Po drugi plati se vsa njena "beda ... koncentrirana ... v funkciji sinteze" (364), ki - kot lažna sprava nasprotij - prikriva tlačenja tistega Drugega. Nič bolje se ne godi Adornovi verziji dvočlene, negativne dialektike, ker je ni, po Sloterdijkovem mnenju, v zadovoljivi, racionalno urejeni formi "očistil" ontologije (prim. 366).*

⁹ *Uporaba Marxove kvalifikacije za Heglovo varianto dialektike (iz predgovora k drugi izdaji Kapitla I) ni naključna: s postopkom, analognim Marxovemu trganju mistične ovojnice s Heglove dialektike, Sloterdijk poskuša osvoboditi tisto, kar ima za "racionalno jedro" Marxove različice dialektike. Kajti Marxova inauguracija, četudi neuspešna, obče polemike je preprosto neizbežna: "Preiskujoč produkcijo presežne vrednosti, se nahajamo sredi področja obče polemike" (314), zato pa nimamo nobene druge izbire, kot da "na umen način nadaljujemo" (366, 367) ta poskus.*

globokim vprašanjem" (285). Kinizem, zaostri Sloterdijk, tudi ne more biti teorija - do teorije se nanaša samo tako, da jo odpravlja. Tisto, kar bi lahko imeli za kognitivni kinizem, je pravzaprav *oblika ukvarjanja z znanjem* (in ne samo znanje): oblika njegovega relativiziranja, ironiziranja, uporabe in odpravljanja (prim. 289, 290). Če pa se vpraša, *v čem* bi bilo treba relativizirati, ironizirati, odpravljati znanje, potem je odgovor: "V z duhom prisebnem, k naravi in umu hkrati naravnanim življenju" (510).

Na tej analitični ravni je pojem cinizma razcepljen v nasprotje kinizma in cinizma (ali: po eni strani samoutelešenja v uporu in po drugi samorazcepljenosti v represiji), kjer od tedaj cinizem pomeni repliko tistih na oblasti in vladajoče kulture na kinično provokacijo. S tem se fenomeni cinizma in kinizma hkrati rešijo svojih izhodiščnih historičnih točk in se stilizirajo v tipe; rečeno drugače, postanejo konstante naše zgodovine, tipične oblike vselej soočenih "polemičnih" zavesti tistih "spodaj" in "zgoraj". Cinizem so uspešno razvijali naprej pogoni moči, kinizem pa je, četudi Diogen ni imel pravih učencev, postal ena najmočnejših (četudi "podzemnih", 113) spodbud duhovne zgodovine.

Tretjo raven preizpraševanja cinizma poimenuje Sloterdijk fenomenologija polemičnih oblik zavesti. Gre za svojevrstno "kombatno zgodovino duha" (219), v kateri se pokaže, kako si na šestih velikih "področjih vrednosti" - v vojski, politiki, seksualnosti, zdravniški spretnosti, religiji in znanju (teoriji) - vselej zoperstavljajo kinične in cinične zavesti. Cilj fenomenologije polemik je po eni strani razsvetliti "polemični realizem, ki napoveduje vojno pojavom" (324), kot jedro razsvetljenstva, po drugi pa pripraviti teren za tako imenovano transcendentalno polemiko.

Vsekakor je tudi pojem polemike v Sloterdijkovi optiki preoblikovan: z njim namreč misli na svojevrstnega naslednika dialektike, ki jo zavrača v vseh različicah.⁸ Še več, "obča polemika" je "racionalno jedro"⁹ dialektike (368) oziroma "racionalna teorija spora", ki rešuje tisto veliko v dialektični tradiciji tako, da ga "dviga na višjo raven". To dviganje pa za Sloterdijka pravzaprav pomeni "spuščanje, pozitivno rečeno prizemljitev, realistično in za vsakogar jasno zasidranje ... v argumentih, ki jih je mogoče obče upoštevati" (364). Obča polemika bi morala biti sposobna prežeti temeljni spor razsvetljenstva "v njegovi socialni dinamiki in evolucijski funkciji" (366).

Iz polemične zgradbe dejanskosti, tj. iz načina, na katerega se v njej konstituira subjekt, Sloterdijk izpeljuje tudi polemični značaj znanja (prim. posebej 343-349). Primat subjekta v svetu se nazadnje (na vrhuncu moderne) prikazuje kot *oboroženost* (prim. 371). "Tako bomba v bistvu uteleša poslednjo, najbolj energično prosvetljevalko." (136) Za Sloterdijka sta subjektivnost in oboroženost sinonima, ker se v volji do znanja vedno stekajo "interesi, ki se ne izčrpajo v znanju kot takšnem, ampak služijo oboroževanju subjekta proti

objektu" (344). Od tod je izpeljana teza, da ima objektivno znanje (= znanje o objektih) vedno značilnosti *orožja* (ne pa orodja), s katerim se potem odpravlja kot nezadostno tudi Horkheimerjevo kritiko instrumentalnega uma: "Kritika instrumentalnega uma sili k temu, da postane do konca privedena kritika ciničnega uma." (211) Po Sloterdijkovem mnenju je nezadostno tudi Habermasovo razlikovanje komunikativnega in instrumentalnega ravnanja, ker polemčno-strateško ravnanje in mišljenje tvorita dimenzijo, ki "presežno obsega tako aktivnost dela in vladanja kot tudi komunikativno aktivnost" (350).

Oporo za uporabo proti obstoječemu stanju stvari Sloterdijk seveda najde v "kritičnem impulzu", ki - najbolj plastično utelešen že v Diogenu -, kot že rečeno, ni nikoli izginil, ampak ves čas živi v prostoru resnih evropskih filozofij in evropske kulture v celoti, tako rekoč kot njihova "skrivnostna diagonala" (510). Še več, po avtorjevem mnenju se izkaže za "odlično prilegajočega se" današnjim potencialom socialnega odporništva (prim. 111, op.). Zato za nas kot nekakšno svetovnonazorsko navodilo sledi nasvet: treba je pojmovati Diogenovo dediščino in slediti "kiničnemu impulzu" - namesto cinizma sredstev je na vrsti *kinizem smotrov* oziroma "ločitev od duha oddaljenih ciljev, vpogled v izvirno nesmotrnost življenja, omejevanje moči želje in želje moči" (198). Kinični um dosega vrhunec v "spoznanju ..., da moramo odpraviti velike cilje" (198). Šele, kolikor se v kiničnem smislu odpravijo vsi tako imenovani cilji in vrednote, se prispe do možnosti razbitja peklenskega kroga instrumentalnega uma in do vpogleda, da konec koncev, "nima življenje izgubiti nič drugega kot samo sebe" (199).

S svojo kritiko se Sloterdijk obrača zgolj na posameznike, ker so ti edini pravi naslovniki razsvetljenstva (126/127). Kljub vsemu vztraja pri razsvetljenstvu. Po avtorjevem mnenju se mora ohraniti trajno živa misel nanj, kajti šele ta lahko pripomore posameznikom, ki se, ne da bi odnehali igrati določene vloge v družbi, vseeno izmaknejo zvezam "slepe družbenosti" (126). Pri tem seveda ne gre za kakršnokoli razsvetljenje. Ker ga razumeva ambivalentno in kot "potrjevanje vseh antihizoidnih gibanj" (127), torej kot integrativni proces, v katerem se zavestno zrašča tisto, kar je bilo predhodno razdrto in raztrgano, Sloterdijk optira za *utelešeno* razsvetljenje. To edino, v znaku kritike ciničnega uma, "lahko obnovi svoje priložnosti in ostane zvesto svojemu najbolj notranjemu projektu: z zavestjo preobraziti bit" (91).

Subjekt, ki se izkaže za zabredlega v cinizmu, se mora kinično razkrojiti. Gre za nalogo njegove "razplinitve" (372) - kajti gre za to, "da se razorožimo kot subjekti - na vsaki ravni, v vsakem smislu" (371). Na mesto strdelega, aktivističnega, podrejajočega, z voljo do moči oboroženega subjektivnega uma mora stopiti "pasivni um integrirajočega dopuščanja" (516).

¹⁰ Pri tem atribut integrirajočega ne implicira samo združevanja, zaraščanja, zaceljenja itd., ampak tudi svojevrstno ponižnost; to pomeni biti sposoben odkriti svoje teme "povsem spodaj: v usakdanjosti, v tako imenovanem nepomembnem, v tistem, kar ponavadi ni vredno opombe, v drobnarijah" (146).

¹¹ Radikalnost vpogledov, do katerih je prišlo v **Dialektiki razsvetljenstva**, je suspendirala družbo kot možno podlago kritike. Zaradi tega je kot možni nosilec emancipacijskega potenciala in zahteve preostala samo še človeška narava (prim. H. Burger, 143-155).

Na ravni ravnanja pa morajo *dejavnost* - ki nikakor ni najvišji modus ravnanja - zamenjati ne-praksa, dejavnost izpuščanja, dopuščanja dogajanja in nezajemanje, tj. bistveno nov način razmerja subjekta in objekta, ki ga Sloterdijk imenuje *dopuščanje* (ali dopuščanje-z-dejanjem, prim. 514-516).

Navkljub zgoraj nakazani kinični drži ter odnosu do filozofije in teorije nasploh pa Sloterdijk ne misli, da je treba filozofijo kar tako odpraviti; še več, priznava, da sledi sanjam, "da se umirajoče drevo filozofije še enkrat vidi v razcvetu ... kot tedaj v grškem svitu" (16). Gre zgolj za to, da se ta, vodena po načelu utelešenja in z nalogo razplinjenja subjekta - kot "integrirajoča" filozofija (146)¹⁰ ali, bolj enostavno, kot kritika ciničnega uma - vrne k *telesu*, tj., da se prek glave spet "zavleče" vanj, da postane znanost "o zavestnosti z mesom in kostmi (in zobmi)" (10). Kajti šele "odkriti živo telo kot čutilo sveta pomeni filozofskemu znanju zagotoviti realistično podlago sveta" (12).



Če primerjamo Sloterdijkovo branje zgodbe o subjektu s tistim "starejšim", zlahka razberemo, da nas ne razsvetljuje s kakšnimi bistveno novimi vpogledi. Obsežne analize razsvetljenske "črne empirije" so v tem smislu naredile le korak od vzemimo jih za primer Horkheimerjevih razčlenjevanj problematike instrumentalnega uma, ki sicer z vpeljevanjem metafore orožja, meditacijami o bombi kot koncu zahodnega subjekta (138) itd. ali pa s snubljenjem "zelenih" in ekološke misli (s tezami o politični metalurgiji (346), o izkoriščevalsko-uničevalni vojni naprednih civilizacij proti biosferi (344) itd. itd.). Treba je priznati, da je Sloterdijk izvrsten stilist, vendar v njegovi furiozni, na nekaterih mestih resnično bravurozno orkestrirani ofenzivi slik in metafor često trpi prav solidnost argumentacije. Tako se je npr. zgodilo, da se je množstvo zanimivih in intrigirajočih tez izmaknilo temeljiti elaboraciji, zaradi česar bi, kot se zdi, morali prepričljivo pokazati še prednosti njegove "racionalne teorije protislovja", tako imenovane obče polemike.

Podobno kot Adorno in Horkheimer¹¹ tudi Sloterdijk pripisuje potenciale odpora proti obstoječemu stanju stvari zgolj posamezniku, čigar življenjski krog vidi v sklopu samoreferenčnih temeljnih nagonov in potreb in ki je po njegovem trdno zasidran v vsakdanjosti ter zato jasno obrnjen proti zapleteni posredovanosti in neskončni odvisnosti sodobnih življenjskih razmerij. Skrojen tako rekoč *od zunaj in proti* družbi je ta uporni in največkrat anarhoidni individuum gotovo najprimerneje predstavljen s *telesom* in načelom telesnosti.

Temu telesu vsekakor ni odvzet duh; kot je že nakazano, je življenje, h kateremu se usmerja, prisebno z duhom ter enakomerno orientirano k naravi in umu. Optira za celovitost vzajemnega

delovanja logosa in fizisa ter proti razcepljenosti in nasilju občosti, samostilizirane v absolutu.

Indikativno je, da je moral Sloterdijk za svetovnonazorsko podkrepitev takšnega koncepta seči daleč nazaj, vse do človeka iz soda. Ker ni nikakor mogel najti iskanega ravnotežja med fizisom in logosom na ravni družbe - kajti tudi genezi subjektivnosti v ključu kritike ciničnega uma ni uspelo odkriti izvirnih družbenih potencialov in predpostavke za kaj takega -, je moral Sloterdijk polje njene možnosti omejiti na individualni obstoj. Rečeno bolj banalno: če ne morete spremeniti sveta, lahko (ali pa morate) spremenite sebe! Ne preostane nič drugega kot pobegniti, izstopiti (*aussteigen*) iz neupogljive, samosmotrno-avtonomne družbe, ki je odporna proti vsakemu poskusu popravka.

V tem smislu se je kinično reduciranje potreb na tisto najnujnejše in pretrganje vseh vezi (razen tistih ostro kritičnih in zunanje negirajočih) z družbenimi normami in vrednostnimi sistemi zagotovo moralo izkazati za idealno svetovnonazorsko podlago. Drugo vprašanje - gotovo zgolj retorično - pa je, kaj pravzaprav sestavlja "resnično življenje" individuuma, oziroma, ali je mogoče to življenje danes očistiti "socialnih" primesi in vseh tistih nadindividualnih posredujočih dejavnikov, ne da bi se razrušila njegova substanca.

Odstopajoč od družbene akcije Sloterdijk tako zahteva od individuuma radikalnejši notranji rez - zavračanje temeljne matrice modernih družbenih razmerij, tako pa tudi celotne zahodne tradicije, da bi se tedaj od tako izpraznjenih, na sklop elementarnih, samoreferenčnih življenjskih potreb skrčenih posameznikov, zahtevalo, naj se posvetijo "zavestnemu življenju v glavah, telesih in dušah", naj se "vraščajo v svoje možnosti", pri tem pa vodijo "račun o željah, pred-bliščem možnega" (127) itd. itd. *No thanks*.

Sloterdijk je imel gotovo prav, ko je Horkheimerju in še posebej Adornu očital preveč zožen, elitističen pojem senzibilnosti (prim. op. 7), zaradi česar sta oba, do gnusa pogosto, trpela zaradi vsega mogočega. Tukaj mu moramo vrniti z enako mero: njegov gnus do subjekta in subjektivnosti je pripravljen - pretirano posplošujoče - odčitati *usako* moč kot slepo samovoljo in nasilje.

Zato se zdi primerneje ukloniti se treznejšemu stališču. Ko je pisal o videzu absolutne ločenosti in zoperstavljenosti subjektivnega in objektivnega uma, je Max Horkheimer ugotovil, da "sestavina neresnice ne temelji enostavno v bistvu vsakega teh dveh pojmov, ampak v hipostaziranju enega nasproti drugemu." (Horkheimer, 1988: 123). Od tod je potem izpeljan tudi napotek, da nasprotja med subjektivnim in objektivnim umom ne moremo premagati z odločanjem za eno od variant niti od zunaj s pomočjo omilitve nasprotij ali hipostaziranja idej, temveč zgolj s pomočjo vnovičnega "poglabljanja v samo protislovno stvar" (Horkheimer, 1988: 292).

Tako je naša kratka zgodba o kritiki ciničnega uma prikrajšana za srečni konec, vendar se zdi, da se je vsa stvar vrnila v bližino

začetka oziroma k točki, s katere bo treba ponovno začeti v nekem novem poskusu. Tisto, s čimer se je odmaknilo od začetka, je moč povzeti v vpogled, da odnos individua in subjekta ni izčrpan v njenem vzajemnem preskakovanju, ampak ga je treba koncipirati "bolj tesno", kot odnos, v katerem bo subjekt vrnil individuumu vsaj del od njega ugrabljenih prerogativov in moči.

Zdenko Zeman, izvršni urednik revije *Društvena istraživanja*.

Ukvarja se s socialno filozofijo, še posebej s tradicijo kritične teorije družbe.

LITERATURA

- ADORNO, Theodor W. (1979), *Negativna dialektika*, Beograd, BIGZ.
BURGER, Hotimir (1990), *Subjekt i subjektivnost*, Zagreb, Globus.
HABERMAS, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, Globus.
HORKHEIMER, Max (1988), *Kritika instrumentalnoga uma*, Zagreb, Globus.
HORKHEIMER, Max, Adorno, Theodor W. (1989), *Dijalektika prosvetiteljstva*, Sarajevo, Veselin Masleša - Svjetlost.
JAY, Martin (1974), *The Dialectical Imagination*, London, Heinemann Educational Books.
SCHMIDT, Alfred, Rusconi, Gian Enrico (1974), *Frankfurtska škola*, Beograd, Komunist.
SLOTERDIJK, Peter (1992), *Kritika ciničkog uma*, Zagreb, Globus.

Spona in zavora*

Moralni in institucionalni vidiki "inteligentnega samoomejevanja"

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

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

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

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

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

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

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

⁴ *ib.*, 231.

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

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

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

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

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

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

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

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

Samoomejevanje kot metoda in kot rezultat

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

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

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

⁶ *ib.*, 38.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ukrepi proti "napačnemu gibanju" - kolaž

Elsterjev Odisej¹⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ J. Elster, "The possibility ...", *ib.*, 81 f.

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

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

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

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

Odisej in "Dialektika razsvetljenstva"

Po Adornovi interpretaciji /se/ Odisej, "junak pustolovcev", izkaže "kot vzor ... meščanskih individuumov" (58), kolikor v tem individuu sovpadeta samouveljavljanje in samozatajevanje: Odisejevo "samopotrjevanje je ..., kot v vseh civilizacijah, samozatajevanje" (86). Njegov poskus, da bi s pametnim vložkom indirektno racionalnosti pobegnil lastnim slabostim, spodleti v "žrtev sebstva", je "virtualno vselej uničenje subjekta"; Odisej "cepeta ... na jamboru" - ampak to "tehnično razsvetljeno" "gospostvo ljudi nad samimi seboj" je "odrekanje", ki ne pomeni ničesar drugega kot "mimesis mrtvega": sebstvo obvladujoča zvijača kot "iracionalnost uma" (70ff). Drugače kot za Freuda to samozatajevanje kot sublimiranje ni nujni atribut civilizacije, ampak znamenje njenega padca v "prisilni krog naravne sovisnosti". Adorno ne dopusti nobenega dvoma represivnosti ego-principa in "prisilnega značaja identitete", kot to formulira pozneje.¹⁶ Radikalnost¹⁷ te kritike temelji na njeni gotovosti, da s seboj omejujoča "sprtost narave v človeku ne postane zgolj telos izobražajočega osvajanja narave, ampak zmeštra telos lastnega življenja ter (postane) neprozoren ... Nični postanejo vsi smotri, za katere se (človek) ohranja pri življenju, družbeni napredek, stopnjevanje vseh materialnih in duhovnih moči, tudi zavest sama." (70)

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

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

¹⁸ *ib.*, 279.

¹⁹ J. A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1952, 146.

Zavore kot mazivo kapitalističnega razvoja

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

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

Poseg k “zasilni zavori” kot revolucionarno suspendiranje napredka

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

²⁰ W. Benjamin, *GS I*, 2, 683.

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

²² *GS I*, 2, 700.

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

²⁴ *GS I*, 3, 1231 f.

²⁵ Takšna je Elsterjeva teza v "The possibility ...", *ib.*

revolucije - torej neko misel, ki je dotlej veljala za oksimoron. "Idejo napredka je treba utemeljiti v ideji katastrofe. Da gre "tako naprej", je katastrofa."²⁰ Prizna svoje "divje sovraštvo proti neumnemu optimizmu naših levih vodij".²¹ Socialna demokracija zapade "v to, da pripiše delavskemu razredu vlogo rešitelja *bodočih* generacij", medtem ko je vendar Benjamin prepričan, da se revolucionarne odlike hranijo na podobah zaslužjenih prednikov, ne pa na idealu osvobojenih vnukov."²² Po temeljnem motivu židovske teologije skovan pojem revolucije, ki ga Benjamin zdaj zoperstavi vztrajnemu gonilu napredka - produktivnim močem vselej, prav tako pa tudi emancipaciji²³ - vsebuje v jedru misel "rešilne kritike": poslanstvo revolucionarne akcije bi bilo "razstreliti" kontinuum zgodovine, zaznati "izvor" kot cilj, spraviti dogajanje v "vživetju" zgodovine. Resda Benjamin v rokopisu prečrta stavek: "Brezrazredna družba ni končni cilj napredka v zgodovini, ampak njegova tako pogosto ponesrečena, končno izpeljana prekinitev.", pa vendar ostane ohranjen slaven (in smiselno enak) stavek: "Marx pravi, revolucije so lokomotive zgodovine. Ampak, mogoče je temu povsem drugače. Mogoče so revolucije poseg v tem vlaku potujočega človeškega rodu po zasilni zavori."²⁴

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

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

Asociacijska razmerja in "societal constitutionalism"

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

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

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

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

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

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

²⁷ *ib.*, 16.

²⁸ *ib.*

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

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

"Solidarnost"

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

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

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

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

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

Institucije kot filter

Tu sem hotel z nekaj primeri samo zastopati in dokazati socialnoznanstveno rodovitnost neke perspektive³⁰, v kateri asociacijska razmerja nasproti moralni dimenziji ravnanja izpolnijo funkcijo filtra, čigar selektivnost odloča o tem, če in v kakšnem obsegu so

²⁹ J. Habermas, "Moral und Sittlichkeit ...", *ib.*, 1044.

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

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

³² J. Habermas, **Die neue Unübersichtlichkeit**, *ib.* 158.

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

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

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

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

Solidarnost je danes neugodna³³ v mnogih problemskih kontekstih, ne zgolj v socialni dimenziji, t.j. pri poštemem upoštevanju potreb sodobnikov, temveč predvsem v časovni dimenziji, t.j. pri

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

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

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

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

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

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

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

Asociativni konteksti, na čigar ozadju se lahko individui kodirajo kot "pripadni", izpolnijo seveda tudi restriktivne funkcije, ki lahko daleč zgrešijo kriterije neke univerzalistične moralne teorije; n.pr., ko prenašajo lokalne, partikularne in z okoljem pogojene tradicije in predstave o pravosti, ki ne morejo vzdržati preizkusa zmožnosti njihovega posploševanja. S tem pridržkom pa vendarle ne sme ostati njegova *katalizatorska* funkcija popolnoma neupoštevana: te konstituirajo ravnanja, v katerih se po eni strani - pa bodisi samo v najožjih krogih - nasploh prvič pojavijo³⁴ vprašanja po pravičnosti in solidarnosti ravnanja udeleženih, po drugi strani pa se lahko zaščitijo pred neznosnimi nepravilnimi zahtevami in preobremenitvami. Ta katalizacijska funkcija izpolni - kot vedno tudi lokalno omejeno - aktiviranje kapacitet moralne sodbe združen in drugih institucij družbenih interesnih reprezentacij in posredovanj s tem, da v socialnem, stvarnem in časovnem oziru obenem izdela pričakovalne stalnice in razmerja zaupanja, katerih odsotnost bi peljala k preobremenitvi moralnih kapacitet. Njihova prisotnost pa *ne rabi nujno* peljati k trajnemu omejevanju teh kapacitet na horizont lokalne konkretne pravosti. Institucije in postopki "evocirajo" po modelu "skrivnega učnega plana" določene preferenčne rede, ne da bi jih manipulativno določili ali paternalistično odločili. Goodin v tem sklopu govori o "...multiple preference orderings actually operative within the individual ... which he applies differently according to the context ... The social decision machinery changes preferences in the process of aggregating them ... An individual's response depends on the institutional environment in which the question is asked."³⁵

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

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

Moralna evalvacija institucionalnih aranžmajev?

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

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

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

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

³⁸ Kot pogodbeno oblikovano usmerjeno opuščanje samoomejevanja; k temu prim. H.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Andrej Lukšič

Komunikacijske in odločevalne forme v tehnološki civilizaciji

Techno

Emergency

Maximum Velocity

1,2,3 Techno

(U 96 - *Das Boot*)

Uvod

Sleherna diskusija o razmerju med tehnologijo in politiko se mora začeti s premislekom o tehnologiji sami. Pogosto se na tehnologijo še vedno gleda kot na sredstva, s katerimi človek izdeluje orodja in artefakte za izboljšanje materialne ravni življenjskega standarda. Z aplikacijo vedno bolj sofisticiranih znanstvenih principov pa bi lahko po tem naziranju *homo faber* (človek kot izdelovalec orodij) izkoristil naravne sile in materiale do te mere, da bi dosegel vedno znova izražene zelene cilje ter se na neki stopnji celo za vedno osvobodil fizičnega garanja in revščine. Takšen napredek pa morda ne bi sočasno podpiral tudi razvoja demokracije kot take¹, četudi bi tehnologija sama po sebi odpirala nove možnosti osebne in politične izbire (Vig, 1988: 1 in Nordin, 1991: 458-475).

V zadnjem četrtletju tega stoletja se je veliko razpravljalo o takšnem gledanju na tehnologijo in na njene sociopolitične posledice. Čeprav prerokom tehnološkega optimizma ni bilo nikoli prizanešeno s kritiko,

¹ Čeprav se malo teoretikov neposredno ukvarja z vprašanjem odnosa med demokracijo in tehnologijo, bi se večina strinjala, da je zgodovinsko gledano napredek znanosti in tehnologije pomembna sila pri osvobajanju ljudi od tradicionalnega gospodarstva in revščine in da je tehnologija pomagala pri oblikovanju pogojev za demokratične razmere v družbi. Nekateri bi nadaljevali z argumentacijo, da je imela tehnologija egalitarne in demokratične vpliv na družbo s tem, ko je vsakemu omogočila dostop

do "dobrih stvari". Drugi bi celo zatrjevali, da nam je tehnologija končno omogočila, da presežemo preokupacije z materialno potrošnjo in se lahko zato usmerimo na izpopolnjevanje drugih človeških sposobnosti (Macpherson, 1974).

pa se je šele v 60-ih letih začelo splošno preizpraševanje političnih in socialnih posledic, ki jih povzroča tehnologija. Diskusije v bogatih družbah, zgrajene na tehnološkem napredku, so izpostavile številne nove probleme: propadanje mest, naraščajoči kriminal in socialno nasilje, dezintegracijo družin, onesnaženi zrak in vodo, upadanje energetskih virov, nespameten komercializem itd. Zato niti ni presenetljivo, da je nova kritika tehnologije na podlagi teh izkušenj napadla tehnološko družbo kot pošastno konstrukcijo, ki se je izvila človeškemu nadzoru, torej kot izrojenost človeške inteligence, ki grozi, da bo uničila naravno okolje in prave človeške vrednote zahodne kulture. Tehnologijo so ti kritiki vedno bolj razumeli kot agenta dominacije in prisile, ne pa kot agenta osvobajanja, kot vir problemov, ne pa kot sredstvo njihovega reševanja. V imenu demokracije so zato zahtevali, da se opuščajo centralizirane avtoritarne strukture, ki so bile povezane z veliko tehnologijo, in da se namesto teh uvajajo manjše komunalne enote, v katerih bi bila mogoča neposredna participacija. Politično geslo *small is beautiful* implicira tako *small-scale technology* kot demokracijo. Čeprav so bili to skrajni pogledi, pa so vendarle pokazali pot k bolj uravnoteženim ugotovitvam v osemdesetih letih; začela se je reflektirati globoka zaskrbljenost, ki je bila vezana na naravo tehnoloških sprememb in na njene politične, ekonomske, socialne, ekološke in etične konsekvence. Hkrati pa so se v osemdesetih letih odpirala tudi vprašanja, kot so odlaganje strupenih in radioaktivnih odpadkov, spremembe v atmosferi in ozonske luknje, militarizacija vesolja s programom *Star War*, kompjuterizacija produkcije, širjenje novih reproduktivnih medicinskih tehnologij in tehnologij, ki podaljšujejo življenje, ter aplikacija genetskega inženiringa na vse več organizmov, ki so sprožala ognjevite polemike o temeljnih moralnih in političnih vrednotah. Mnogi kritiki tehnologije so danes morda bolj zaskrbljeni nad določenim vedenjem profesionalnih tehnologov ali nad institucijami, ki se ukvarjajo z vprašanjem tehnologije, kot pa nad tehnološkim znanjem ali nad artefakti *per se* in so zaradi tega že obsojeni, da so antitehnološko nastrojani. Po drugi strani pa najdemo med kritiki tudi predlagatelje novih inženirskih rešitev nekaterih problemov. Do obstoječih tehnoloških sistemov so podobno kritični in ravno tako zaskrbljeni za kvaliteto življenja, ko gre npr. za problem onesnaževanja in prenaseljenosti, toda tem je z ostro kritiko prizanešeno.

Upravičeno lahko pričakujemo, da se razprave o tehnologijah in njihovih vidikih še niso izčrpale in da se bodo v naslednjem stoletju še bolj zaostrovale. To pričakovanje pa nas spodbuja, da si bolj resno in bolj poglobljeno, na principielni (filozofski) ravni, zastavimo vprašanje posledic tehnoloških sprememb, kot tudi, da začnemo razmišljati o specifično tehničnih in političnih problemih, ki jih sprožajo posamezne tehnologije.

Razprave o tehnologiji so pogosto nejasne in nedorečene predvsem zato, ker diskutanti ne znajo natančno opredeliti ravni pojma tehnologije, ki ga uporabljajo, ali pa celo skačejo iz ene na drugo raven. Ko

razmišljamo o pojmu tehnologije, se je treba zavedati, da ga lahko uporabljamo na različnih ravneh. "Tehnologija" se lahko nanaša na različne stvari: a) na telo tehničnega znanja, pravila in koncepte, b) na prakso inženiringa in drugih tehnoloških poklicev, vključujoč določeno profesionalno obnašanje, norme in predpostavke o aplikaciji tehničnega znanja, c) na fizična orodja, instrumente ali artefakte, ki so rezultat te prakse, č) na organizacijo in integracijo tehničnega osebja in procesov v velikih sistemih in institucijah (industrijskih, vojaških, medicinskih, komunikacijskih, transportnih itd.) in d) na tehnološke pogoje ali karakter in na kvaliteto družbenega življenja, ki nastane kot rezultat komulacije tehnološke dejavnosti. Vsekakor pa filozofski dialog terja vzajemno razumevanje vseh semantičnih razlik in vrednostnih premis, ki ležijo za njimi.

V razpravah o posledicah tehnologije in tehnike so se navadno premišljale v glavnem posledice, ki jih ima tehnološki razvoj na naravo in človeka. Osrednja tudi z empirično potrditvijo je bila teza, da je napredek, kapitalistična forma racionalnosti, nezdržljiva s politično nastajajočimi definicijami družbeno zelenih vrednot ali na kratko - demokratične politične forme in kapitalistične forme tehnike naj bi bile inkompatibilne. Posebnost nove tehnologije pa je ravno v tem, da je tehnologija tista, ki potrebuje "socialni dizajn", ki mora nastajati v procesu političnega usklajevanja interesov.

Ob vnetih polemikah te vrste pa so resnemu premisleku navadno ušle izpred oči komunikacijske in odločevalne forme, v katerih tečejo komunikacijski in odločevalni procesi in v katerih se sprejemajo usodne odločitve glede tehnologije, ki bi jih morali imeti za življenjsko pomembna vprašanja. Doslej očitno ni bilo potrebe, da bi komunikacijske in odločevalne forme, takšne kakršne smo nasledili, mislili in jih reflektirali. Danes pa je tehnologija sama poskrbela za to, da tudi komunikacijske in odločevalne forme postanejo predmet resnih razprav. Na to opozarjajo navsezadnje tudi izkustva v Sloveniji v primeru iskanja lokacije za odlagališče nizko- in srednjeradioaktivnih odpadkov, saj se je pokazalo, da glavna ovira pri iskanju in gradnji odlagališča ni tehnična zapletenost in zagotavljanje varnosti tega jedrskega objekta, pač pa to, da ljudje ne želijo živeti v okolju, kjer je zaradi bližine takšnega objekta stopnja tveganja za zdravje in življenje večja. Ta primer kaže vsaj na to, da kompleksnosti problemov, ki jih sprožajo že uvedene nove tehnologije v svetu življenja, ni mogoče več reševati tako kot doslej. Ciljnoralionalni pristop preprosto ne zadošča več. Šele sestop iz ciljnoralionalne zastavitve problemov odpre nov horizont razmišljanja. Premišljajo se ne le posledice, ki jih povzroča tehnološki razvoj na naravo in človeka, tj. vsebinski vidik, pač pa tudi komunikacijske in odločevalne forme, v katerih tečejo komunikativni in odločevalni procesi, tj. formalni vidik; torej celostno, integralno se zapopadejo tako obstoječe komunikacijske in odločevalne forme kot procesi, ki v njih potekajo.

² V tem okviru so danes razpoznavne tri pozicije: tehnokratski neokonservativizem, socialno spravljava politika in ekološko motivirane alternativne strategije, ki se odrekajo določenim novim tehnikam in tehnologijam.

³ Na ta problem opozarjajo predvsem filozofi (Langdon Winner in Albert Borgmann), češ da razvoj tehnologije, ki neovirano "uzakonja" nova družbena pravila in vzpostavlja nova razmerja, izrinja etično in politično presojanje na stranski tir.

⁴ TV je na primer predvolilne kampanje sprevgla v "public relations exercises", ki imajo edini namen, da "ponujajo" različne kandidate, namesto da bi bila to priložnost za resne diskusije in premišljanje problemov.

Tehnologija kot politični fenomen

Tehnologije, kot že rečeno, ne moremo razumeti le kot orodje ali instrument za doseganje človeških ciljev, pač pa jo je treba razumeti širše, kot način razumevanja in ravnanja z materialno in socialno realnostjo, torej tudi kot nekaj, kar opredeljuje človeški značaj in smisel bivanja.

Tehnologija je prežeta z epistemologijo instrumentalne racionalnosti in omogoča povsem določen način reševanja problemov, v katerem se skriva človeška težnja po vedno večjem materialnem ugodju, po vedno večji moči in učinkovitosti. V tehnološko nasičenih kulturah se zato ljudje v vsakdanjem življenju preprosto težko, če je to sploh mogoče, izognejo vplivom tehnološke misli in artefaktom. Spričo tega postajajo vse bolj prežeti s tem, kar tehnologija nosi v sebi. Tako lahko govorimo o globoki ontološki dimenziji, ki jo vsebuje tehnologija in ki kot taka postaja jedro filozofskih razprav. Vprašanje razmerja med tehnologijo, kulturo in socialno strukturo pa ne ostaja zastavljeno zgolj na filozofsko-akademski ravni, saj je preveč praktično, da ne bi našlo svojega mesta tudi v političnih razpravah.

Nekateri avtorji (Werner Weal) pa se razmišljanja o tehnologiji lotevajo s premišljanjem njene politične dimenzije, torej govorijo o tisti dimenziji, ki tehnike ne razume iz njenih notranjih principov konstruiranja, pač pa postavljajo v ospredje odvisnost njenih konkretnih form od ekonomskih interesov, socialnih pogojev in političnih intenc obnašanja.²

V nadaljevanju si pogledimo, v katerih točkah tehnologija postaja politični fenomen.

1. Glavna politična in etična vprašanja, ki bi morala biti predmet demokratične diskusije, so izrinjena iz politične agende, na njihovo mesto pa stopajo tehnološki izumi in proizvodi, ki postajajo vse bolj predmet politike v sodobnih tehnoloških družbah. S tem grozi nevarnost, da bi se človeštvo odpovedalo moralni odgovornosti.³

2. Ne le da tehnologija vse bolj prodira v politični proces kot predmet odločanja, pač pa načinja naravo političnega procesa samega. Tehnologija vedno bolj definira strukturo možnosti, znotraj katerih poteka politično-demokratično tekmovanje. Množične komunikacijske tehnologije, še posebno pa TV,⁴ vplivajo na zadovoljstvo ljudi in tudi na stil političnega diskurza. Komputerizirane marketinške tehnike omogočajo organiziranim interesnim skupinam, da identificirajo določen del publike kot svoje potencialne "odjemalce" in nanje vplivajo tako, da podprejo njihove cilje in namene. S tem se krepi *single interest* politika in vse bolj naraščujoča neenakost, ko gre za vprašanje reprezentacije. Politični voditelji pa postajajo preobremenjeni z javno podobo svojih akcij, ki jih prenašajo telekomunikacijski mediji.

3. Težko si zamislimo, da se odločitve o razvoju posameznih tehnologij ne bi sprejemale v visoko politiziranem institucionalnem okolju. Politika (*politics*) je dobila glavno vlogo pri oblikovanju in implementaciji tehnoloških projektov šele takrat, ko je lahko vplivala na

razporeditev in porabo ogromne količine denarja, ko je lahko zagotavljala več tisoč delovnih mest in ko je lahko vplivala na ekonomsko zdravje celotne družbe in na industrijo. Ko pa so se vladne birokracije in korporacije lotile tehnoloških projektov, so bile tako iz političnih kot ekonomskih razlogov zainteresirane, da se ohranjajo pri življenju in zato so se sprevrgle v subjekt nekakšnega političnega pritiska.

4. Tehnologija kot politični fenomen potrebuje javno regulacijo. Uporaba tehnologije povzroča pozitivne in negativne posledice in te pomenijo precejšnje tveganje za zdravje človeka in okolje. Zato potrebujemo socialne sodbe o tem, katere tehnologije regulirati, do katere stopnje in kako jih regulirati. Jasno je, da določitev še sprejemljivega socialnega tveganja ali odgovor na vprašanje "How safe is safe enough?", ni stvar znanosti, pač pa je to predvsem politična zadeva. Naraščajoča zavest o nevarnostih in o sposobnosti nadzorovanja tehnologije kaže, da stopamo v neko novo revolucijo reguliranja tehnologije. Število zakonov in agencij za reguliranje, ki nadzorujejo in ocenjujejo socialne in ekološke vplive tehnologije, je začelo skokovito naraščati, žal pa po drugi strani obstaja zelo majhen konsenz glede stroškovne upravičenosti in koristnosti reguliranja,⁵ pa tudi glede primernih metodologij za ocenjevanje vpliva tehnologij na okolje in zdravje ljudi ni enotnega mnenja.⁶

5. Tehnologija postaja tudi vprašanje mednarodne politike. Pospešen tehnološki transfer je oblikoval nove ekonomske supersile, nove globalne trge in trgovske mreže ter nove grožnje politični in ekološki stabilnosti. Novo nastala mednarodna ekonomska konkurenca pa po drugi strani vedno bolj spodbuja oblikovanje nacionalnih prioritet in tehnoloških politik. V najbolj tehnično razvitih državah je moč zaslediti pritiske po zaščiti nove in tudi stare nacionalne tehnologije, kar povzroča nove mednarodne konflikte in napete zavezniške odnose. Nova tehnologija pa hkrati prisiljuje, da se iščejo nove forme mednarodne kooperacije na tistih področjih, kjer se stopnjuje potreba po nadzorovanju ogroženega globalnega ekosistema (kisli dež, ozonske luknje in jedrske vojne). To, ali bo med narodi bolj prevladovalo načelo kooperacije ali bolj načelo konflikta, bo v marsičem določalo možnosti nadaljnega življenja na Zemlji.

Omenjeni politični vidiki tehnologije nedvomno spodbujajo premišljanje o obstoječih komunikacijskih in odločevalnih formah, o obstoječi parlamentarni demokraciji, o njenih pričujočih odločevalnih in komunikacijskih mehanizmih.

Koncept socialne države in mesto znanosti v njem

Da bi razumeli dinamiko socialne države in proces njenega razpadanja v osemdesetih letih, ne zadostuje, če se analiza omeji le na njene strankarsko-politične, ekonomske in socialne dimenzije, pač pa je treba preizprašati tudi njene ideološke korenine. Zelo pomemben del teh

⁵ Na agencije, ki skrbijo za reguliranje, se vršijo močni pritiski in lobiranje s strani izvoljenih uradnikov in interesnih skupin, kar povzroča, da postaja vse bolj očitno dejstvo, da javni administratorji in tehnični eksperti, ki so vključeni v proces reguliranja tehnologije, sodelujejo pri političnem odločanju in ne morejo več slepiti sebe niti drugih, da so povsem politično nevtralni.

⁶ Ko govorimo o ocenjevanju tveganj, pravi Michael Kraft (1988), se ne moremo zanešati na "objektivno" ali "znanstveno" merilo, ki bi nam pomagalo pri izbiri ustrezne metodologije ali načina evaluiranja rezultatov; selekcija in uporaba analitičnih metod pogosto determinira že sam rezultat.

⁷ Habermas ne misli, da so sedaj znanstveniki prevzeli oblast v svoje roke, pač pa, "da se izvrševanje oblasti navznoter in potrjevanje moči navzven ni več racionaliziralo le s posredovanjem upravne dejavnosti, ki je organizirana z delitvijo opravil in urejena po pristojnostih, ter vezana na določene norme, pač pa se je struktura upravne dejavnosti spremenila zaradi zakonitosti novih tehnologij in strategij" (1968). Ta prehod je empirično zaznamovan z naraščanjem obsega državnih naročil po raziskovanju in po znanstvenem svetovanju v javnih službah.

korenin predstavlja razsvetljenstvo (Nordin, 1991:458), še posebej pa optimistična ideja glede vloge znanosti in tehnologije v politiki.

Začetki vključevanja strokovnega znanja v moderno državo segajo v čas oblikovanja nacionalnih držav. Habermas ugotavlja, da je moderna država, ki je znotraj nacionalnih in teritorialnih ekonomij, ki so nastajale s tržnim prometom, nastala iz potrebe po centralni finančni upravi, zato ji je bila imanentna potreba po vključevanju strokovnega znanja pravno šolanih ljudi. Njihovo tehnično znanje se po svoji naravi ni razlikovalo od npr. strokovnega znanja vojaškega kadra. Če so morali slednji organizirati vojsko, so morali uradniki organizirati stalno upravo, pravi Habermas. Pravzaprav je šlo v prvem obdobju vključevanja strokovno-tehničnega znanja v vodenje politike in države prej za *art* kot pa za *science* (1968).

Do preloma pride po Veliki krizi leta 1929 oziroma ko se je oblikoval koncept socialne države, v katerem dobita znanost in tehnologija osrednje mesto. Prepričanje, da je mogoče s politično implementacijo znanosti in tehnologije družbo bolj učinkovito organizirati in jo voditi, je racionalno utemeljeno na stališču, da je znanost najboljša metoda, s katero se lahko oblast dokoplje do spoznanja o osnovnih in objektivnih potrebah v družbi. Šele spoznanje družbenih potreb omogoča, da lahko družbeni tehnologi temu primerno oblikujejo tehnike zadovoljevanja teh potreb. Korakoma s pomočjo metode "poskusa in zmote" se potem politiki in eksperti dokopljejo do najbolj racionalne tehnike, s katero se lotevajo vsakega družbenega problema. Na ta način razsvetljeni menedžment, ukoreninjen v znanstvenem vedenju in tehnološki racionalnosti, posega v slepi boj, ki se bije med parcialnimi interesi, in intervenira v interesu vseh. (Nordin, 1991:458).

Toda šele po drugi svetovni vojni so se politiki, birokrati in vojaki začeli zares ravnati po strogo znanstvenih priporočilih pri izvajanju svojih javnih dolžnosti. S tem, pravi Habermas (1968), se je začela nova stopnja nastajanja birokratske oblasti modernih držav⁷ ali nova stopnja "racionalizacije", kot je ta proces poimenoval Weber.

Prodiranje znanstvenih spoznanj v oblikovanje in izvajanje politike pa povzroča, da postaja politika vse bolj prepletena s tehničnim znanjem in prežeta s ciljno racionalnostjo. S prodorom znanosti in tehnike v politiko pa se spremeni tudi sama struktura odločevalnega mehanizma. V nadaljevanju bom razgrnil Habermasovo razumevanje razmerja trikotnika med znanostjo in tehniko, ter politiko in javnostjo.

Trije modeli političnega odločanja

Habermas je na podlagi spoznanja o prehodu v drugo stopnjo "racionalizacije" in po refleksiji treh modelov političnega odločanja, ki rešujejo problem odnosa med znanostjo in politiko, izdelal svoj pragmatični model, ki vpeljuje tudi javnost kot pomembno kategorijo v odločevalnem procesu.

Webrov decizionistični model

Weber je opredelil odnos med strokovnim znanjem in politično prakso v miselni tradiciji Hobbsa. Izhajal je iz spoznanja, da obstaja konfrontacija med oblastjo uradnikov in političnim vodstvom, zato je oblikoval model, v katerem je strogo ločil funkcije strokovnjakov in politikov.

Od politika praksa samopotrjevanja in oblasti zahteva po eni strani tehnično znanje, po drugi pa še pripravljenost vsiljevati decidirano voljo. V končni konsekvenci se politično delovanje ne more več racionalno utemeljiti, pravi Weber, saj se politično odločanje zvede na izbor med različnimi vrednostnimi lestvicami in močjo verovanja, ki si med sabo konkurirajo. Na tej ravni torej ni trdnih argumentov in preispraševanje vrednostnih lestvic in moči verovanja skozi diskusijo navsezadnje sploh ni obvezno.

Po drugi strani pa Weber strokovnjakom pripiše strokovno znanje, s katerim lahko določajo tehnike racionalnega upravljanja in vojaške varnosti in tudi iz tega izvedejo sredstva politične prakse, ki upoštevajo znanstvene kriterije, ne morejo pa s svojim znanjem legitimirati praktičnih odločitev v konkretni situaciji. Weber s tem zatrjuje, da se političnih odločitev v zadnji instanci ne more v zadostni meri legitimirati z umom, ker je racionalni izbor sredstev, ki ga lahko opravijo strokovnjaki, povezan z iracionalnimi stališči, ki so splet vrednot, ciljev in potreb.

Weber je prepričan, da šele jasna in popolna delitev opravil med strokovno informiranim in tehnično šolanim vodstvom birokracije in vodji, politiki, katerih odliki sta močna volja in moč, omogoča poznavstvenjenje politike.

Webrovo razmišljanje o odnosu med strokovnjaki in politiki je nastajalo v začetku tega stoletja in je zavezano temu obdobju. Vprašanje, ki si ga zastavlja Habermas, je naslednje: ali je Webrov decizionistični model še plauzibilen in ali ima še veljavo v času, ko smo že globoko v drugi fazi racionalizacije, ko se je konflikt med politiki in strokovnjaki še bolj zaostрил.⁸

Tehnokratski model Ellula in Schelskega

Vprašanje, ki si ga postavlja Habermas, je, kako rešiti nenehno nastajajoče potencialno konfliktno torišče med politiki in strokovnjaki oz. med politikom in znanostjo.

Prvi v času nove stopnje racionalizacije, torej po drugi svetovni vojni, si je to vprašanje postavil leta 1954 Ellul v knjigi *La Technique ou l'enjeu du siècle*. Ellul se je s to knjigo uvrstil v tradicijo, ki jo je začel Bacon in se je nadaljevala prek Saint-Simona in drugih avtorjev, ki so želeli opustiti decizionistično definirano razmerje med strokovnim znanjem in politično prakso in ga urediti po tako imenovanem tehnokratskem modelu. Podobno je omenjeno vprašanje reševal nemški sociolog Schelsky v knjigi *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, ki je izšla sedem let kasneje, leta 1961. Oba omenjena avtorja, Ellul in Schelsky, sta odnos odvisnosti strokovnjakov od politikov obrnila.

⁸ Habermas ugotavlja, da se je z raziskovanjem sistemov, posebno pa s teorijo odločanja, ki je proizvedla vrsto novih tehnologij za politično prakso z izboljševanjem obstoječih instrumentov in ki je s preračunanimi strategijami in avtomatiko odločanja racionalizirala tudi sam izbor kot tak, povečal pritisk strokovnega znanja strokovnjakov specialistov in se postavlja nasproti odločitvam voditeljev, politikov. Tako se povečuje trenje med strokovnjaki in političnimi voditelji (1968).

⁹ Habermas dopušča možnost, da se lahko vzpostavi razmerje med politiki in strokovnjaki kot ga zagovarjata Ellul in Schelsky, toda le kot začasna rešitev v fazi nedovršene racionalizacije oblasti, kjer preide iniciativa na stran znanstvene analize in tehničnega planiranja.

Politiki so v njunem konceptu postali izvršni organ znanstvene inteligence, ta pa ni samovoljna pri političnih odločitvah, kot je to značilno za politike v Webrovem decizionističnem modelu, pač pa je v konkretnem okolju podvržena realni prisili tehnike in razpoložljivim pomožnim virom ter optimalnim strategijam in predpisom za uporabo. Na kratko lahko vse to zapopademo s pojmom Schelskega o "prisili stvari" kot tisti sili, ki se ji morajo strokovnjaki podrediti pri političnih odločitvah (Lukšič, 1990).

Habermas se strinja tudi z izpeljano tezo obeh avtorjev, da politiku v tehnični državi ne ostane nič drugega kot le fiktivno odločanje, seveda če drži predpostavka, da je mogoče na tak način racionalizirati odločanje o praktičnih problemih. Torej je treba izbor opraviti v situaciji negotovosti, da bi se s tem izognili vznemirjenosti, kar v konsekvenci pomeni, da se na ta način racionalizira celotna problematika odločanja.⁹

V kontekstu tehnokratskega razmišljanja mora država zato opustiti substanco oblasti in jo zamenjati z učinkovito uporabo obstoječih tehnik v sklopu strategij, ki jih izsiljuje logika stvari; država ni več aparat za nasilno uveljavljanje interesov, tistih interesov, ki jih ni bilo mogoče principiello utemeljiti, temveč samo decizionistično zastopati, ampak postane aparat čistega racionalnega upravljanja.

V tehnokratskemu modelu Habermas ne išče napak v izpeljevanju in gradnji, pač pa preizprašuje prepostavke, na katerih je zgrajen celoten tehnokratski model. Po eni strani tehnokratski model predpostavlja imanentno prisilo tehničnega napredka, po drugi pa isto racionalnost pri tehničnih in praktičnih problemih. Osamosvojenost tehnike pa je le privid, ki nastaja zaradi samonikle rasti družbenih interesov, ki vodijo razvoj tehnike.

Habermas oporeka tudi drugi predpostavki tehnokratskega modela, češ da novi postopki, ki so se pojavili po drugi svetovni vojni, tj. v drugi fazi racionalizacije, ne spravljajo s sveta problematike, ki je povezana s praktičnimi problemi. Raziskovanje, ki razširja možnosti tehničnega razpolaganja (oblikuje nove paraprakse), ne more hkrati odgovoriti tudi na vprašanje o "sistemih vrednot" tj. o socialnih potrebah, o objektivnem stanju zavesti, o smereh emancipacije in regresije itd.

Habermasovo vztrajanje pri razločevanju dveh vrst vprašanj, pri razločevanju tehničnih in praktičnih vprašanj, pomeni, da ohranja kontinuiteto z Webrom. Na tej točki, ko zapre vrata pred tehnokratskimi predpostavkami o istosti narave tehničnih in praktičnih vprašanj in pritrdi Webru, pa se mu odpirata dve možnosti:

- ali najde komunikacijske forme, ki se bodo razlikovale od teoretsko-tehničnih, hkrati pa omogočile racionalno razjasnjevanje praktičnih vprašanj, to bi mu omogočilo, da sestopi tako iz webrovskega kot iz ellul-schelskega terena,
- ali pa spozna, da se o praktičnih vprašanjih, za katere je prepričan, da se nanje ne da povsem odgovoriti s pomočjo tehnologije in strategij, ni mogoče odločati na osnovi argumentov in se vrne nazaj na Webrov decizionistični model.

Habermas odkrije, da se je za slednjo možnost odločil Hermann Lubbe.

Lubbejev razširjeni decizionistični model

To zadnjo možnost je naprej razvil Hermann Lubbe v delu *Zur politischen Theorie der Technokratie* (1962). V decizionistični model je vpeljal novo stopnjo racionalizacije, ohranil pa je Webrovo in C. Schmittovo načelno delitev med tehničnim znanjem in izvajanjem politične oblasti.

Prostor čistega decizionizma se je v drugi fazi racionalizacije zožil toliko, kolikor večji in vedno bolj prefinjen arzenal tehnoloških sredstev ima politik na razpolago, in toliko, kolikor se lahko nasloni na sredstva strateškega odločanja.¹⁰ Z zoževanjem prostora decizionističnemu odločanju pa se je problematika političnih odločitev zvedla na samo jedro, na točko, ki se je ne da več racionalizirati. Od te točke pa nadaljnje uvajanje tehnične pomoči pri odločanju vodi le nazaj v čisti decizionizem, osvobojen vseh obvezujočih analiz.

Razširjeni decizionistični model Hermann Lubbeja je imel deskriptivno veljavo glede odločanja v šestdesetih letih v odločevalnih centrih v ZDA, ki so se pri vodenju množične demokracije opirali na znanstvene informacije, pa tudi v tistih državah, kjer je prevladal koncept socialne države.

Ne glede na to, da decizionistični model ustreza dejanskim proceduram poznanstvene politike, pa ne zadosti svojim lastnim teoretskim zahtevam in ga je mogoče še naprej reflektirati in s tem pokazati na njegove notranje meje. Habermas pokaže, da vrednosti, ki so utemeljene v interesnih pozicijah, in tehnike, ki se lahko uporabijo pri zadovoljevanju potreb, te so vrednostno orientirane, niso ločene, kakor predpostavlja decizionistični model, pač pa so medsebojno povezane. Tako se zgodi, da vrednosti odtrgajo od realnih potreb, ki se zadovoljujejo s tehnično ustreznimi sredstvi, torej postanejo ločene od tehničnih sredstev, s katerimi se zadovoljujejo realne potrebe, izgubijo svojo funkcijo in postanejo ideologija, ki je zapisana odmiranju. Po drugi strani pa je mogoče z novimi tehnikami, ki nastajajo zaradi spremenjenih interesnih situacij, oblikovati nov sistem vrednot. Zaradi predpostavke o ločenosti vrednostnih in življenjskih vprašanj od strokovne problematike ostaja decizionistični model abstrakten, ne glede na to, koliko mu uspe zapopasti realno prakso. Omenjeno hibo pa nekako razrešuje Dewey.

Pragmatični koncept Deweyja

Dewey se je prvi lotil pragmatičnega preverjanja obstoječih vrednot, tistega, za kar je Weber menil, da je še zunaj oziroma neobvezen predmet diskusije. Uporaba novih tehnik, ki se vse bolj razširjajo v družbo, za Deweyja ni več samoumevno povezana z obstoječimi vrednostnimi usmeritvami, pač pa obstoječe, tradicionalne vrednote

¹⁰ Z analizo politik kot tehniko obdelovanja podatkov na določenem področju družbenega življenja je dana možnost vladajočim, da se odločajo na osnovi politološko obdelanih podatkov, s tem pa se možnost decizionizma v osemdesetih letih še bolj zožuje, politika pa se poznanstvenja.

izpostavlja pragmatičnemu tehtanju, ki preverja moč njihove obstojnosti. Kako si Dewey zamišlja pragmatično preverjanje tradicionalnih vrednot?

Prepričanja o obstoječih, tradicionalnih vrednotah, povezana s tehnikami, ki so na razpolago in ki se jih je moč zamisliti, se smejo ohranjati le, če so takšna, da jih je mogoče preverjati, oziroma če obstajajo možnosti, da se realizirajo vrednote v proizvedenih dobrinah ali v spremenjenih situacijah.

Habermas sprejema Deweyjevo pragmatično preizpraševanje vrednot, ker je prepričan, da se s tem odpira prostor, ki omogoča racionalni pogled na razmerje med tehnikami, ki so na razpolago, in praktičnimi odločitvami, razmerje, ki ga decizionistični model povsem ignorira.

Na osnovi refleksije in razkrivanja kritičnih točk v vseh treh modelih Habermas postavi svoj model.

Pragmatični model Habermasa

Habermasova analiza treh modelov razmerja med strokovnim znanjem in politiko se nanaša na moderne množične demokracije dvajsetega stoletja. Beseda demokratični ga ne zavede in zatrjuje, da je le pragmatični model zavezan demokraciji. Da bi razvozlati, kaj mu pomeni pojem demokracija, moramo torej slediti njegovi argumentaciji, ki jo razvija skozi kritiko decizionističnega, tehnokratskega in pragmatičnega modela.

Delitev kompetenc med strokovnjaki in političnimi voditelji po decizionističnem modelu pušča povsem ob strani politično delujočo javnost, ki je zvedena le na legitimacijsko funkcijo vodilne politične skupine. Vodilne osebnosti so izbrane in voljene na reden plebiscitarni način, kar pomeni, da ima politično angažirana javnost možnost vplivanja le na zasedanje položajev, ki jim pripada pravica odločanja, ne pa tudi možnost oblikovanja smernic bodoče politike. Spričo tega Habermas ugotavlja, da demokratične volitve prej potekajo kot akklamacija kot pa v obliki javnih diskusij in da znotraj tega modela lahko pričakujemo le še to, da se osebe, ki bodo odločale, legitimirajo pred politično javnostjo. Decizionistični model pa v principu izključuje možnost javne diskusije o odločitvah.

Na osnovi Webrovega modela poznanstvenjenja politike je razvil Schumpeter teorijo, ki se je v šestdesetih letih močno uveljavila v politični sociologiji. Proces demokratičnega oblikovanja volje je Schumpeter zvedel le na urejen postopek akklamacije za elite, ki se menjajo na oblasti. S tem se je ohranila oblast v svoji iracionalni substanci, saj se je lahko s tem le legitimirala, ne pa tudi racionalizirala.

Tehnokratski model poznanstvenjenja politike pa terja ravno tisto, kar decizionističnemu modelu spolzi iz rok, terja racionalizacijo oblasti. Politična oblast je tu omejena na racionalno upravljanje, kar pomeni, da model izključuje kakršno koli obliko demokracije. Politično delujoča javnost bi lahko v modelu, kjer bi bili politiki strogo podrejeni prisili

strokovnosti, opravljala le legitimacijsko funkcijo upravnega osebja in raziskovala strokovno kvalifikacijo vodilnih funkcionarjev. Če bi se pojavile npr. konkurenčne skupine voditeljev z ustrezno izobrazbo, bi bilo v načelu politično delujoči javnosti vseeno, katera bi prišla na oblast. Vsako demokratično oblikovanje volje je v konceptu tehnokratsko upravljane družbe povsem nepomembno. Politična volja naroda je nadomeščena z zakonitostjo stvari, ki jo proizvaja človek sam v podobi znanosti in dela, pravi Schelsky (Lukšič, 1990).

Pragmatični model pa, zato da bi bila tehnična in strateška priporočila v praksi uspešno izvedena, terja posredovanje politične javnosti. S tem Habermas vpeljuje javnost kot pomemben element v implementaciji znanstveno-tehničnih spoznanj. Komunikacija med strokovnjaki in inštitucijami političnega odločanja mora biti vezana na družbene interese in vrednostne usmeritve življenjskega sveta kot takega. Politične inštitucije, ki koreninijo v življenjskem svetu s tradicionalnim samorazumevanjem praktičnih potreb, usmerjajo tehnični razvoj in obratno, samorazumevanje je merjeno in kritizirano glede na tehnično izvedljive možnosti zadovoljevanja potreb. Tako v obe smeri teče povratna komunikacija. Bistveno pa je to, da je komunikacija vezana na to, kaj je v konkretnem položaju praktično potrebno¹¹ (praktično potrebno je utemeljeno na družbeno normiranem predrazumevanju in je zgodovinsko določeno).

Habermas na kratko odgovarja tudi na vprašanje, kako se oblikuje družbeno normirano predrazumevanje? Predrazumevanje je zavest, ki se lahko le hermenevitično pojasni in ki se lahko oblikuje le v medsebojnem dialogu državljanov, ki živijo skupaj, torej s komunikacijo. Komunikacija v pragmatičnem modelu, ki poznanstvenja politično prakso, ne more biti ločena od komunikacije, ki poteka že pred njo in je po svoji naravi predznanstvena. To predznanstveno komunikacijo pa je mogoče institucionalizirati kot demokratične forme javnih diskusij. Na podlagi tega Habermas zaključí, da je za poznanstvenjenje politike konstitutivno razmerje med znanostjo in javnim mnenjem.

Deweyjev pragmatični model razmerja znanosti in javnega mnenja ne izpostavlja kot pomembne teme, ker je bilo Deweyju samo po sebi umevno, da lahko komunikacija poteka v okviru zdravega človeškega razuma in nezapletene javnosti. Habermas pa je v analizi strukturne spremembe meščanske javnosti (1987) pokazal na naivnost takšnega pričakovanja in tudi sam razvoj znanosti je pokazal, da je posredovanje tehničnih informacij še nerešen problem znotraj posameznih disciplin in seveda tudi med znanostmi in široko javnostjo.

Javnost in znanost

Habermas v povezavi s tem odpira nov problem - informiranje javnosti in njeno vključevanje v diskusijo. Vztrajanje pri trajni komunikaciji med znanostmi, ki se znajdejo v prostoru politike, in

¹¹ O filozofski utemeljenosti Habermasovega razumevanja "zgodovinske določenosti praktičnih potreb" glej članek Darija Zadnikarja v tej številki.

¹² *Weberov koncept neutralnosti znanosti je utemeljen na razmejitvi znanosti od vrednot. Zato se zdi, da se Weber lahko prepričljivo zoperstavlja navidezni racionalizaciji praktičnih vprašanj, torej da se lahko upre kratki zvezanosti tehnične stroke in javnosti, javnosti, na katero se lahko manipulativno vpliva, in da se lahko upre izkrivljenosti, ki jo je znanstvena informacija deležna na tleh javnosti.*

¹³ *Habermas tu vztraja pri stališču, da se mora znanosti omogočiti avtonomijo pri oblikovanju njenega znanja, ki teče po njej imanentni logiki, toda to še ne pomeni, da rezultati oziroma zaključna spoznanja ne morejo postati predmet javne razprave.*

javnostmi, ki jo terja Habermas v pragmatičnem modelu, sproža novo vrsto težav.

Habermas tu sicer ne izpostavlja zelo pomembnega vidika te komunikacije, namreč da je trajna komunikacija med znanostjo in javnostjo pravzaprav nujna bolj zaradi poučevanja javnosti o tehnično-varnostnih vidikih nove tehnologije kot pa zaradi seznanjanja javnosti o rezultatih in dosežkih znanosti in tehnologije, saj se je šele poučena javnost sposobna vključiti v komunikacijski proces kot enakopraven partner. V ospredje, pač v skladu z duhom časa šestdesetih let, postavlja zavračanje očitkov, češ da s tovrstno komunikacijo želi prenesti na množico tisto, kar po naravi stvari spada v znanstveno diskusijo in da se s tem znanost ideološko zlorablja. Vztrajanje pri medsebojni komunikaciji tako sproži potencial, ki ga nosi v sebi kritika ideologije, in tej se Habermas ne želi izogniti, saj je njegovemu stališču kot pripadniku frankfurtske šole tuje, da se zoperstavljata svetovnonazorska in znanstvena interpretacija rezultatov in da se vztraja pri pozitivističnem ločevanju teorije in prakse.¹² Njegova zavrnitev omenjenega argumenta kritike ideologije je dovolj prepričljiva, saj pokaže, da je ta kritika ujeta v pozitivistično omejenost in ideologijo, ki preprečuje znanosti, da bi prišla do samorefleksije, kar seveda postavlja pod vprašaj vsako dolgoročno racionaliziranje oblasti. Kritika ideologije, pravi Habermas, meša dejanski problem trajnega komuniciranja med znanostjo in javnim mnenjem z rušenjem logičnih in metodoloških pravil znanosti same.¹³

Komunikacija med politiko in znanostjo (in tehniko)

Za ilustracijo Habermas vzame ZDA, kjer se je poznanstvenjenje politične prakse najbolj razvilo, in pokaže, da diskusija med politikami in znanstveniki vse bolj jasno postavlja v ospredje hermenevitične probleme, ki se skozi komunikacijo samodejno tudi rešujejo.

Glavna težava je po njegovem v tem, da ti problemi kot taki ne prodrejo v zavest, da se jih ne reflektira, da hermenevtika še ni postala predmet zanimanja kakšne znanstvene discipline, da še ni eksplicitno prevedena v znanstveni jezik. Nereflektirana razmerja povzročajo vtis, pri neposrednih udeležencih pa lahko ta vtis preraste celo v formo samorazumevanja, da je delitev dela pri odločanju med tistimi, ki posedujejo tehnično znanje, in razsvetljenimi odločevalci logično neizbežna. Nereflektiranje hermenevitičnih problemov, ki jih naplavlja komunikacija med politikami in znanstveniki, vodi v privid o nevtralnosti znanosti, ki se v takšni praksi nenehno potrjuje.

Izhod iz tega začaranega kroga je v tem, da se naplavljeni hermenevitični problemi, ki se v praksi rešujejo povsem nezavestno in samodejno, vzamejo kot predmet premišljanja, refleksije in da se tako odprejo vrata v nov način zavestnega reševanja razmerja in odnosa med politiko in znanostjo, kjer pa ima javnost pomembno vlogo.

Sklepna misel

Če bi bilo Habermasovo razumevanje trikotnega razmerja med znanostjo, politiko in javnostjo dovolj globoko zasidrano v zavesti glavnih slovenskih političnih akterjev in če ne bi bila prisotna ob koncu osemdesetih in v začetku devetdesetih let tako nepremišljena naperjenost proti samoupravno organiziranim političnim formam kot je bil to *Družbeni svet za Republiško upravo za jedrsko varnost* - strukturno je bil namreč zgrajen na javnosti, politiki in znanosti - potem bi bilo mogoče vprašanje odlaganja nizko- in srednjeradioaktivnih odpadkov v Sloveniji politično bolj racionalno izpeljati, navkljub prevladujoči instrumentalni racionalnosti strokovno-tehničnega kadra v teh procesih. Na odsotnost komunikacije med stroko in javnostjo glede iskanja odlagališča za nizko- in srednjeradioaktivne odpadke je prvi ponovno opozoril skupščinsko Komisijo za varstvo človekovega okolja in naravno dediščino A. Župančič v ekspertizi *O varstvu pred ionizirajočim sevanjem iz virov jedrske industrije v Sloveniji* (1991). Tudi protesti krajanov in poslanska vprašanja glede te problematike dovolj zgovorno govorijo o sistemski napaki naše nove demokracije. Pa tudi izkušnje v ZDA in drugih razvitih tehnoloških družbah govorijo, da se brez privoljenja javnosti in neposredno prizadetih v komunikaciji med stroko, politiki in njimi ne da več sprejemati racionalnih odločitev, vezanih na nove tehnologije in njihove produkte. Smo bili tudi takrat v Sloveniji pred časom in smo sedaj za njim?

Andrej Lukšič, mag. politologije.

LITERATURA

- BARBOUR, Ian G. (1980): *Technology, Environment, and Human Values*, New York: Praeger.
- BELL, Daniel (1973): *The Coming of Post-Industrial Society*, New York: Basic Books.
- BORGMANN, Albert (1984): *Technology and the Character Contemporary Life*, Chicago, University of Chicago Press.
- BOORSTIN, Daniel J. (1978): *The Republic of Technology: Reflections on Our Future Community*, New York: Harper and Row.
- BENJAMIN, Gerald (1982): *The Communications Revolution in Politics*, New York: Academy of Political Science.
- ELLUL, Jacques (1964): *The Technological Society*, New York: Random House.
- GOGGIN, Malcolm L. (1986): *Governing Science and Technology in a Democracy*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- HABERMAS, J. (1968): *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.; prevod v hrvaščini je izšel v letu 1986, Školska knjiga, Zagreb.
- HABERMAS, J. (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied na Reni in Berlin; prevod v slovensščini je izšel v letu 1989, Studia Humanitatis, ŠKUC, Ljubljana.

- JONAS, Hans (1984): **The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age**, Chicago: University of Chicago.
- KRAFT, E. M. in Vig, J. N. (1984): "Environmental Policy in the Reagan Presidency", **Political Science Quarterly**, št. 99, str. 415-439.
- LUBBE, H. (1962): **Zur politischen Theorie der Technokratie**.
- LUKŠIČ, A. (1990): Neokonservativizem, magistrska naloga, FDV, Ljubljana.
- MARCUSE, Herbert (1964): **One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society**, Boston: Beacon Press.
- MACPHERSON, C. B. (1983): "Democratic Theory: Ontology and Technology" v: Mitcham in Mackey: **Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology**, New York: Free Press.
- NORDIN, J. (1991): "State, Technology, and Planning", **Philosophy of Social Science**, št. 4.
- SCHELSKY, H. (1961): **Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation**.
- SCHUMACHER, E. F. (1973): **Small is Beautiful: Economics as if People Mattered**, New York: Harper and Row.
- SCLOVE, Richard E. (september 1987): **The Nuts and Bolts of Democracy: Democratic Theory and Technological Design**, Chicago.
- STANLEY, Manfred (1976): "Technology and Its Critics" v Philip L. Bereano: **Technology as a Social and Political Phenomenon**, New York: John Wiley & Sons.
- VIG, Norman J. in Bruer; Patrick J. (maj 1982): "The Courts and Risk Assessment", **Policy Studies Review** 1.
- VIG, N. J. in Kraft, E. M. (1988): "Conclusion", v: **Technology and Politics**, Duke University Press, Durham and London.
- VIG, N. J. (1988): **Technology, Philosophy, and the State: an Overview**, v: *Technology and Politics*, London, str. 8.
- ZADNIKAR, D. (1993): "Prenova uma - racionalna rekonstrukcija upanja", **Časopis za kritiko znanosti**, št. 152-53.
- ŽUPANČIČ, O. A. (1991): **O varstvu pred ionizirajočim sevanjem iz virov jedrske industrije v Sloveniji**, ZRC SAZU, Ljubljana.
- WINNER, Langdon (1986): **The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology**, Chicago: University of Chicago Press.
- WINNER, Langdon (1977): **Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought**, Cambridge, Mass.: MIT Press.

(Samo)osmišljanje znanosti

*Ker je slep, ne more videti zvezd.
Spominja pa se, da je ležal kot mlad mož nekoč na krovu ladje,
visoki veter je naenkrat temni vrtiljak oblakov zavrtel
in so se čiste krone zvezd za hip zalesketale.*

Gregor Strniša, *Zvezde*

Spraševanje po smislu nečesa oziroma spraševanje o smiselnosti spraševanega, je samo po sebi dokaj nenavadno spraševanje. Pomeni namreč spraševanje po tistem predpostavljenem in zato samoumevnem, v katerem se zadržuje razumljivost nečesa. O smislu se navadno ne sprašujemo pogosto. Po njem se pričenjamo ozirati takrat, ko ostanemo brez smisla, ko torej obstoječi smisel preneha funkcionirati in z njim vse tisto, kar ta smisel ureja in veže nase.

Tovrstno povpraševanje pa je včasih lahko tudi dokaj heretično početje. Še zlasti takrat, kadar sprašujemo po dominantnem smislu, ki ureja življenje določenih kultur in način funkcioniranja družb in posameznikov znotraj njih. Izkaže se namreč, da je tisto, čemur pravimo smisel, zelo dvomljiva kategorija. Ne v formi, temveč v vsebini. Dvom v vsebino smisla je paradoksalen. Vsak smisel namreč lahko postane nesmisel, pa vendarle brez njega ne gre. Antropološko temelji človekova narava na produkciji smisla kot načinu orientiranja v prostoru in času. Orientiranje kot način proizvodnje smisla je zato nadvse učinkovita tehnologija preživetja.

Povpraševanje po smislu tistega dela družbe, ki ga imenujemo znanost, ni zato nič nenavadnega, pa tudi heretičnega ne, saj deklariranje znanosti za temeljno proizvodilno silo sodobnega sveta naravnost kliče po iskanju smisla takšne znanosti in takšnega sveta. Še posebno zato, ker se znanost, ki je vpeta v takšno produkcijo smisla, čedalje bolj kaže kot tehnologija nepreživetja, se pravi kot tehnologija uničevanja. V ospredju (samo)osmišljanja znanosti je zato predvsem vprašanje njene legitimnosti.

1. Osmišljanje znanosti

Pogled na (samo)osmišljanje znanosti se nam odpira iz razprtosti med človekovim položajem v svetu in njegovim razumevanjem tega položaja oziroma iz ontološke difference, se pravi iz razlike med bitjo in bivajočim. Šele iz prepada med bitjo in bivajočim je mogoče uzreti vprašanje po smislu kot smislu biti in od tu preučiti procese (samo)osmišljanja znanosti. Toda vprašanje po smislu biti kot ključno vprašanje samoosmišljanja znanosti se je lahko postavilo šele iz določene točke znanstvene osmislitve.

Postavi se z Martinom Heideggrom, ki na koncu platonistične filozofije seže prek nje nazaj, v njene temelje. Zanj je vprašanje po smislu biti ključno vprašanje vse filozofije, ki je tesno povezano s človekovim odnosom do sebe in sveta ter s tem v zvezi z vprašanjem zgodovinske usode človeštva, s potekom svetovne zgodovine in izhodom človeštva iz "svetovne noči". Heideggrovo problematiziranje vprašanja po smislu biti izhaja iz njegovega razumevanja pojma biti. Metafizika, ki je bit bivajočega razlagala iz Bivajočega, si je vprašanje po smislu biti zastavljala kot vprašanje po smislu bivajočega. Ker je bila za metafiziko ontološko neizbrisljiva razlika med bitjo in bivajočim zabrisana, se vprašanje po smislu biti dejansko sploh ni moglo postaviti. Zato obstaja v metafiziki le znotrajmetafizična diferenca med bistvom in bivanjem, kjer razumevanje bistva bivajočega pomeni hkrati tudi smisel bivajočega. Razumevanje bistva bivajočega pa je privilegij človeka kot izjemnostno bivajočega. Človeku kot bivajočemu med bivajočim namreč pripada "zmožnost pregleda nad bivajočim, pripada mu obzorje (horizont) in s tem smisel: resnica o resnici" (Hrilar, 1981:101). Ta zmožnost izhaja iz človekove metafizične pozicije v svetu. Vse, kar je v človekovem obzorju prisotno, je bivajoče, ker je razumljeno in vpeto v smisel. Vse namreč postane del človekovega sveta. In za Heideggro je smisel to, v čemer se zadržuje razumljivost nečesa.

Toda razumevanje smisla bivajočega se znotraj metafizike nanaša na izvrševanje imperativa, bodisi kategoričnega bodisi revolucionarnega, torej v približevanju Smislu kot telosu zgodovine. V tradicionalni metafiziki je obstajal smisel bivajočega le, kolikor je obstajal Smisel z velikim S, ki pa je bil istoveten z Bogom kot vrhovnim (najvišjim) Bivajočim. Moderna metafizika subjektivitete pa le na mesto Boga

postavi Človeka. Smisel je tako za metafiziko že vedno vnaprej dan. Potrebno ga je le še uresničiti.

Ker začetek metafizike in znanosti sovпада z razprtostjo med človekovim položajem v svetu in razumevanjem tega položaja oz. z začetkom razdvojenosti sveta na bistvo in pojav, je za znanost takšen položaj usoden. To pa zato, ker znanost samo sebe ne more utemeljevati, se torej ne more vračati k svojim izhodiščem. Z vidika metafizike je takšno znanstveno spoznavanje nemisleče spoznavanje. Zato Heidegger izreče svoj znameniti stavek: "Znanost ne misli." Ne zaveda se svoje usodne navezanosti na metafiziko. Ker znanosti ne morejo misliti biti, torej tudi ne svoje biti, so v položaju nesamozavedanja. In zato govorimo o osmišljanju znanosti. Smiselnost znanstvenega početja je tako vedno smiselno glede na nek drug smisel, namreč metafizični smisel kot Smisel.

Šele zavedanje končnosti in nedoumljivosti človeka in njegove biti lahko premakne vprašanje po Smislu kot metafizičnem Smotru k smislu kot postmoderno razumljenemu smislu biti in s tem od osmišljanja k samoosmišljanju znanosti. Heidegger v svojih tekstih pokaže, da z racionalno logično analizo ni mogoče razložiti niti razrešiti problema smisla biti. Smisel (nemško *Sinn*, iz: *sinnan*, *sinnen*) tako pomeni ubrati pot, na kateri je stvar sama.

1.1. Hermenevtika smisla v kibernetizaciji in tehnizaciji mišljenja

Postavljeno vprašanje po smislu kot smislu biti lahko po Heideggru zapopademo samo iz neke točno določene časovne dimenzije evropske kulture. Vrniti se moramo h gnoseološkimi izvorom današnjega načina mišljenja. Parmenid in Platon sta tu ključna misleca. Njuna postavitev temeljnih spoznavnoteoretskih dilem obvladuje celoten epistemološki razvoj zahodnoevropske, danes že svetovne kulture. Razlika njunega načina mišljenja lahko označuje dva bistveno različna načina človekovega odnosa do bivajočega kot takega in v celoti, tj. kibernetičnega in tehničnega. Medtem ko je parmenidovsko kibernetično povezovanje sproščeno presnavljanje nasprotij, brez kakršnihkoli vnaprejšnjih omejitev, je platonovski tehnični princip proizvodnje mogoč samo z vidika *techne* kot sposobnosti spoznati se na to, kako se neka stvar proizvede.

Obvladujoči začetek Parmenidove kozmologije je v povezovanju, spajanju, mešanju, združevanju, skratka v upravljanju in usklajevanju nasprotij. Nasprotja se medsebojno upravljajo oziroma krmilijo (*kybernai*), se pravi predajajo eno drugemu, prisotno odsotnemu in odsotno prisotnemu, luč temi in tema luči, moški ženski in ženska moškemu... Šele v predajanju samem nastopi prednost odsotnega ali prisotnega, luči ali teme oziroma moškega ali ženske. In to vse dotlej, dokler Parmenidove kibernetične boginje ne zamenja Platonov tehnični bog kot poetični avtokrat. Pri Platonu namreč nastopita človek in bog kot tehničar. Takšna sta mogoča le z vidika proizvodne veščine, tj. poetične *techne*. Platonizem je zato v svoji najgloblji dimenziji tehnologija.

¹ Več o tem glej Hribar, 1981; 1982; 1984.

S tem ko platonizem stvari razlaga, z njimi že razpolaga. Z njim dobi človek mesto, ki ga povzdigne v nadnaravni položaj univerzalnega razlagalca in razpolagalca sveta. Takšna pozicija pa ne odpravlja človekove izvorne razdvojenosti med bitjo in smislom biti, temveč jo zabriše, ko skuša vse prisotno podrediti svoji razpoložljivosti, tudi smisel sam. S tem pa se zapre hermenevitični krog. Namreč tisto, s čimer nekaj počnemo, je že vedno poprej. Z nečim, kar je, počnemo nekaj drugega. Hermenevitični krog nas vodi v analogijo ponavljanja, v kroženje. Zacementiranost vsakokratnih kulturnih in družbenih konstruktov je sicer načelno zgolj videz. Strukturno pa je vsako naše delovanje prehodno, minljivo in krhko. Ker se vse nenehno lomi, smo neprenehno ogroženi, ker so ogroženi argumenti smisla, na katerega se v delovanju opiramo. Je pa smisel nujen, ker ustvarja trdnost, čeprav le začasno. V tem je edini izhod in edina možnost. Ves ta splet videzov nenehno omogoča voluntarizem raznih oblik kot nekaj povsem normalnega. Znotraj hermenevitičnega kroga je relevantno predvsem orientiranje kot način delovanja in kot problem razpolaganja z vsakokratnim, se pravi proizvodnja smisla kot vpraševanje, kako delovati, kako torej uporabiti razpoložljivo.

Orientiranje nam tako s proizvodnjo smisla, znotraj (nezadostne in porozno tematizirane) realnosti, omogoča delovanje brez trdnih resnic. Orientiranje kot "kompas" raznovrstnega družbenega delovanja je produkt specifičnega kulturnega koda posameznih družb, hipotetično kibernetičnega ali tehničnega, znotraj katerega se producira smisel. Za takšno teoretično zastavitev problema je bistvena filozofska tematizacija razmerja med kibernetiko in tehniko¹, iz katere lahko izhajajo pomembna, seveda z empirično evidenco potrjena, sociološka spoznanja. Namreč ta, da je v kibernetičnem obnebjju kulture človekov odnos odprt do sveta in mu je prirejen, v tehničnem obnebjju kulture pa se vzpostavlja človek kot absolutni razlagalec in razpolagalec sveta, ki mu je podrejen.

Ker se smisel strukturno proizvaja na področju kulture, je znanosti tudi od tam vstavljen smisel. Znanost je torej osmišljena od zunaj in zato je v odnosu do kulture, v najširšem pomenu besede, v podrejenem položaju. Vprašanje konkretnega osmišljanja znanosti je tako predvsem sociološko vprašanje odnosa med specifičnim kulturnim kodom in konkretno družbeno strukturo, v kateri se znanost razvija.

1.2. Antropocentričnost moderne znanosti

Antropocentričnost moderne znanosti se pojavi kot strukturna lastnost tehnizacije znanosti in njene vpetosti v tehnično obnebjje (evropske) kulture. Samo takšna znanost lahko človeka do absolutnosti povzdigne v relacijsko središče vsega bivajočega oziroma v epicenter sveta. Človek in znanost se tu srečujeta v svojem bistvu, se torej ujemata, kar seveda ni naključje, ni pa tudi nujnost.

Kozmološki problem razumevanja sveta in človeka v njem razrešujejo različne duhovne orientacije, od plemenskih mitologij, religij in filozofij do moderne znanosti. Razlike med njimi so v njihovi

učinkovitosti. V evropski novoveški kulturi si to mesto posebno močno prisvaja(ta) filozofija in znanost, kar je bilo v bistvu grškega vedenja še skrito, pa vendarle že v načelu zakoreninjeno vanj. Gre za tehnični način mišljenja, ki si vse podreja. Vendar pa se glede znanosti takšen način mišljenja jasno in razločno pokaže šele z novoveško, tj. moderno znanostjo. Tisto, kar je bilo na začetku mišljenja grški izkušnji še skrito, se postopoma razvije v način človekovega bivanja pod vladavino znanosti in tehnike.

Vendar pa se šele z novoveško znanostjo, natančneje s kartezijskim subjektom, z razliko od staroveške in srednjeveške znanosti, zgodi, da si prisotno predstavlja kot predmet. Šele z duhovno revolucijo, ki jo je človeštvo, zlasti njegov evropski del, preživelo v 17. stoletju in ki jo Alexandre Koyré razume kot součinkovanje znanstvene, filozofske in teološke misli², znanosti postanejo dokončno tehnične v svojem bistvu in antropocentrične po svoji zasnovi. Starogrški teoretični značaj znanosti kot gledanje (*theoria*), zrenje urejenega sveta, kozmosa, nadomesti sodobni, tehnični značaj znanosti kot spoznavanje (*techne*) tega, kako se neka stvar naredi, se pravi uredi. Teorija tako ni več "varujoče zrenje resnice", temveč je kot motreče preučevanje obdeleovalno poseganje v dejansko. In smisel znanosti ni več teorija kot teorija, temveč teorija kot tehnika. Stvari se ne pojavljajo več kot fenomeni v svoji neskritosti, temveč so človeku predstavljeni kot predmeti. Dejansko se vzpostavi v svoji predmetnosti, ki jo postavlja človek in prek njega znanost. Novoveška znanost s tem postane metodično raziskovanje, ki lahko vse stvari spravi v določene rede, jih sistematizira in matematizira, se pravi racionalizira in reducira. Dejansko postane tako popolnoma razpoložljivo in obvladljivo. Ali drugače, dejanskost, znotraj katere se giblje človek, določa znanost. Znanost postane, kot pravi Heidegger, "teorija dejanskega" (Heidegger, 1989:396).

Znanost je zato v obdobju moderne pot k vladavini človeka kot subjekta. Zaradi svojega tehničnega bistva je znanost nudila absolutne rešitve. Totalnosti tehničnega načela je bilo podvrženo in zato podrejeno prav vse bivajoče. Na vrhu hierarhičnega podrejanja pa je človek s svojo neizmerno vero v znanstveno racionaliziran svet. Človek je dobil vlogo določevalca Smislov kot smotrov podrejanja. Smotrnost človekovega početja je tisto, kar ga postavlja za gospodarja. Smotrom kot človekovim zamislim in idealnim predstavitev mora biti vse podrejeno. Ne nazadnje tudi človekova volja. Smotri prično namreč delovati kot zakoni. Smoter človekovega delovanja pa s tem postane tudi njegov edini smisel. Moč znanosti zato izhaja iz človekove smotrne kot edino smiselne dejavnosti, torej iz njene vnaprejšnje predstavljenosti. Zato se znanost kaže kot najproduktivnejša sila sveta. Podoba sveta pa postaja vse bolj podoba znanosti, ki izhaja iz možnosti učinkovanja človekovih idealnih predstav kot dobro utemeljenih hipotez. Bistvo modernega človeka in bistvo moderne znanosti se torej ujemata.

Novoveško mišljenje vzpostavi enotni spoznavni model znanosti, ki ima svoj izvor v objektivistični epistemologiji. Gre za idejo, da so objekti

² Koyré pravi, da bi lahko ubup in zmedo v tej krizi evropske zavesti opisovali in razlagali na veliko načinov. "Z razvojem nove kozmologije od geocentričnega prek heliocentričnega in kasneje do brezstrediščnega univerzuma sodobne astronomije..., z domnevno spreobrnitvijo človeškega duha od **theoria** k **praxis**, od **scientia contemplativa** k **scientia activa et operativa**, ki je spremenila človeka iz opazovalca v lastnika in gospodarja narave; s tem, da sta mehanični in vzročni vzorec mišljenja in razlage zamenjala teleološkega in organizmičnega ... v odkritju, do katerega je prišla človekova zavest, da je človek v temelju subjektiven in zato v zamenjavi objektivizma srednjega veka in antike s subjektivizmom moderne dobe... ali splošno v širjenju skepticizma in svobodnega mišljenja" (Koyré, 1987: 7-13).

realni, da torej obstajajo neodvisno od človekove percepcije in so subjektu na voljo za najrazličnejše preiskovanja in obdelovanja. Tradicionalni spoznavni model zahteva vzpostavitev zanesljivega, strogega, nespremenljivega in nezgrehljivega temelja znanstvenega vedenja, ki mora biti merilo resničnosti. V znanstveni teoriji se uveljavi teoretski monizem; možna je samo ena resnica, en spoznavni temelj in ena teorija kot idealni primer realizacije znanstvenega. Znanstveno vedenje mora biti stabilno, njegovo "trdo jedro" pa nespremenljivo. Zato je razvoj znanosti možen le kot kumulativen proces dodajanja in razširjanja že pridobljenega znanja.

Poglobljen študij nekaterih starih kultur (npr. arabske in kitajske) ter reflektiranih modernizacij bi nam verjetno pokazal, da se lahko srečujemo tudi z bistveno drugačnim razvojem znanosti kot v Evropi. Drugačnost izhaja iz kibernetičnega obnebjja znanosti, kjer proizvodnja smisla ni (bila) vpeta v metafizični smisel kot Smoter, temveč je hierarhijski smisla (bila) prepuščena posameznim družbenim akterjem. Dovoljen je torej (bil) pluralizem smislov, ki so lahko (bili) vpeti le v kibernetično obnebjje njihovih kultur. Toda to je že druga, še nenapisana, zgodba.

2. Samoosmišljanje znanosti

"Zadnjih sto let se v znanosti dogaja nekaj nenavadnega. Mnogi znanstveniki se tega ne zavedajo, drugi tega ne priznajo niti kolegom. Vendar je v zraku nekaj čudnega."

Harold J. Morowitz (*Ponovno odkrivanje duha*)

Če je bilo evropsko tehnično obnebjje v novoveškem obdobju zelo spodbudno za razvoj znanosti, se takšna kultura v daljšem časovnem obdobju pokaže kot zaviralna in celo nevarna. Svet znanosti namreč v takšni kulturi prek ekološke krize grozi, da bo prekril in zadušil svet vsakdanjega življenja. Planetarna ogroženost življenja terja preusmeritev oziroma preorientacijo k drugačnemu kulturnemu obnebjju, v katerem bo možen izhod iz nevarnosti ekspanzionistično neuskklajenega znanstveno-tehničnega razvoja. Preorientacija gre z nastopom postmoderne dobe v smeri kibernetizacije kulturnega koda. In to, kar je za Morowitza "nekaj čudnega" v zraku znanosti, se z vidika smiselnosti znanstvenega početja kaže kot proces samoosmišljanja znanosti.

Procesi samoosmišljanja znanosti se izvorno dogajajo kot izvenznanstvene spremembe, torej kot kulturne spremembe, ki kot eksterni dejavniki znanstvenega razvoja bistveno sodoločajo interno epistemologijo znanosti. Tako imamo opraviti s pomembno epistemološko spremembo v razvoju znanosti, ki zaradi kulturnih sprememb terja preorientacijo znanosti oziroma preformulacijo osmišljanja njenega početja. Epistemološka sprememba se ne nanaša, tako kot vse do sedaj, na transformacijo znanosti iz enega v drug smisel, temveč je sprememba globlja; gre za epistemološki prelom, ki posega v procese osmišljanja

znanosti. Prelom je razločevalne narave in ne pomeni ločitve znanosti od metafizike, temveč njuno raz-ločitev, ki se kaže v samoosamosvajanju znanosti od metafizičnih predpostavk. Samoosamosvajanje je možno zaradi razvoja znanosti znotraj metafizike.

Procesi samoosmišljanja znanosti se vzpostavljajo kot posledica razhajajočih se poti znanosti in metafizike. Medtem ko se je znanost znotraj metafizičnih predpostavk eksponencialno razvijala, je pričela nevede izpodbijati temeljne metafizične predpostavke. Pa tudi metafizika se v samoutemeljevanju pričinja ovedati usodnosti svojega učinkovanja na znanost. Zdi se, kot da se je metafizika ujela v lastno past, ki jo je na začetku novega veka postavila znanostim. Ujela se je v antropocentrizem, ki se razpleta z razsrediščenjem človeka znotraj znanosti.

Samoosmišljanje znanosti zato pomeni samoovedanje nevarnosti znanosti zaradi ujetosti v metafizične okove in samodoločanje smiselnosti znanstvenega početja.

2.1. Iztek novoveške človeškosti

Epistemološki prelom moramo umestiti v iztek novoveške človeškosti ali v krizo znanosti kot krizo evropskega človeštva, kot temu pravi Edmund Husserl. Evropski duh, ki se je rodil iz ideje uma, se pravi iz metafizike, se končuje s "krizo kot navidezno spodletelostjo racionalizma." Čeprav je Husserlova prognoza izhoda iz krize napačna, namreč v vračanju duha kot Duha, je njegova diagnoza krize nedvomno točna. Evropska kriza je zakoreninjena v zablodelem racionalizmu.

Veliki upi v odrešitev se iztekajo v nevarno ogrožanje narave in človeka ter v uničevanje planeta nasploh. Moderne ideje so izgubile svoj odrešilni sijaj. Od njih je ostal le še nepremagani moderni pesimizem in zanikovalski nihilizem. Depresija evropskega duha izbruhne v izkušnji, da je "vse zaman" in da je "vse nesmiselno". Poskus likvidacije racionalnega diskurza naznanja konec enotnega in vseobsegajočega metadiskurza Znanosti. Načet je Smisel znanosti kot Znanosti in vera vanj. Pričenja se obsežen proces razdejanja Smisla. Smisel postaja nesmisel. Osmišljanje kot postavljanje Smisla je nesmiselno, saj je vera vanj omajana. Vse, kar je bilo do tedaj v zgodovini še gotovo in vredno, zlasti spoznanja, vrednote in verovanja, je postalo sedaj radikalno vprašljivo. Bog je torej mrtev, pa tudi druge večne resnice, vključno z Resnico kot bistvom spoznanja.

Friedrich Nietzsche, kot da skozi njega govori zgodovinski duh njegovega časa, ugotovi, da je postal človek za Boga njegova največja napaka. Znanost človeka namreč izenačuje z Bogom. In zato je stari Bog prisiljen sprejeti svojo poslednjo odločitev: "človek je postal znanstven - nič ne pomaga, treba ga bo potopiti!..." (Nietzsche, 1989:329).

Na poteh in stranpotih izteka evropskega človeštva se nahaja tudi frankfurtska šola "kritične teorije" z radikalno kritiko civilizacije in njenega razsvetljenskega uma pa anarhistični epistemolog Paul Feyerabend, ki skuša formulirati teoretski pluralizem spoznavnih oblik, in

³ Po Freudu se je to prvokrat zgodilo s Kopernikom, ko je človeštvo zvedelo, da naša Zemlja ni središče vesolja. Drugič z Darwinom, ki je spodbil domnevno človeško prednost v stvarstvu in mu prikazal izvor v živalskem svetu. Tretjič pa se to dogaja s psihološko znanostjo, ko človeku dokazuje, da ni niti gospodar v lastni hiši.

⁴ Kvantna mehanika, teorija relativnosti, teorija kaosa.

nenazadnje tudi Sigmund Freud, ko razpravlja o znanstvenih revolucijah³ kot udarcih človekovemu narcizmu. S Freudom se razsrediščenje človeka razkriva kot druga plat središčenja človeka oziroma antropocentrizma. In tako se pokaže, da oba procesa legitimno tvorita novoveško oziroma moderno obdobje. Ali drugače, koncept antropocentrizma, ki predstavlja bistvo razsvetljenskega programa, je protisloven pojem. Vsaka antropocentrična konstrukcija se pokaže kot njegova dekonstrukcija. Kot pravi Maurizio Ferraris, "nastanek moderne označuje že rojevanje postmoderne" (Ferraris, 1986:17).

Tako ni samo na metateoretični ravni, temveč tudi na ravni eksaktne znanosti, se pravi naravoslovja, kjer se vse absolutno izkaže za relativno.⁴ Past, v katero se je antropocentrična znanost ujela, je bila njena absolutnost. Racionalno argumentirani absolutni odgovori so za novoveško moderno znanost zvijačna past.

Vsa ta (in še druga) spoznanja, ki so znanost vodila od raziskovanja stabilnosti k raziskovanju nestabilnosti, so J. F. Lyotarda navedla k temu, da je spremembe, ki so s tem nastale v družbeni vlogi znanja, poimenoval kot prehod v postmoderno stanje. Na delu sta torej razgradnja zahodnega duha v obliki zavračanja zaprtega subjekta kot totalitarnega cogita zahodne filozofije in oblikovanje, kakor pravi Michell Foucault, neke nove postmoderne episteme. Toda, novi vek še ni končan, opozarja Heidegger, stopa šele v začetek dolgotrajnega konca, ki se kaže z izstopanjem iz novoveške popolne odnosnosti med subjektom in objektom.

2.2. Postmoderna kibernetizacija spoznavnih oblik

Gilles Lipovetsky pravi, da v okrilju in nadaljevanju moderne dobe nastopa doba praznine kot praznine smisla, vendar ne s praznino nesmisla. Ravnodušje do smisla je enako daleč od "pasivnega" nihilizma in dekadentnega pesimizma kot od "aktivnega" nihilizma in avtodestruktivnosti (Lipovetsky, 1987:32). Ravnodušje ne nastopa kot posledica odtujenosti industrijske produkcije, temveč kot posledica apatije, izzvane z vrtoglavi obiljem možnosti in latentne negotovosti. Življenje z in v ravnodušnosti ter apatičnosti je življenje brez stabilne orientacije in vrhovne koordinate Smisla.

Nasproti Smislu, ki je razen znanosti osmišljal še vse ostale diskurze, se v skladu s postmoderno kulturo kibernetizacije mišljenja uveljavlja pluralizem smislov, ki vsem diskurzom in njihovim različnim perspektivam omogoča samoosmišljanje, v katerem ni več enega določujočega centra osmišljanja. S postmodernim razumetjem smisla biti se namreč vrača parmenidovsko kibernetično mišljenje. Vendar pa postmoderna kibernetika ni razumljena na osnovi tehnike, tako kot je razumljena moderna kibernetika. Če moderna kibernetika predstavlja vrh platonovske tehnike, potem postmoderna parmenidovska kibernetika predstavlja detehnizacijo moderne kibernetike. Gre torej za posttehnično razumevanje kibernetike kot usklajevanje nasprotij spoznavnih oblik in spoznanj, ki se kažejo kot govorne igre (Wittgen-

stein). Postmoderna kultura je zato decentralizirana in različna: "materialna in psihološka, pornografska in diskretna, inovacijska in retro, potrošna in ekološka, sofisticirana in spontana, spektakularna in kreativna..." (Lipovetsky, 1987:10).

Kibernetično obnebjje pa more predstavljati le takšen način mišljenja, ki je onstran subjektno-objektne pozicije. V vzhodnjaški filozofsko-religijski misli takšno obnebjje predstavlja kozmocentrizem z medsebojno igro jinga in janga. Naš pesnik Gregor Strniša pa temu, kar bi lahko rekli kibernetično obnebjje, pravi svetovje, v katerem ne moremo imeti ničesar absolutnega več. Smo namreč na območju večdimenzionalnega sveta, kjer tradicionalne časovno-prostorske kot tudi antropološko-duhovne predstave ne delujejo več. Strukture tega sveta so namreč nespoznavne. Namesto antropocentrične se oblikuje vesoljska zavest.⁵ Zdi se, da Félix Guattari in Gilles Deleuze znotraj psihiatričnega diskurza zapopadeta kibernetično obnebjje s pojmom kaozmos.⁶

Znotraj sociologije pa bi kibernetično obnebjje kulture lahko doumeli s konceptom eko-kompleksa Niklasa Luhmanna, s katerim vpeljuje enakovrednost sistema in okolja. Sistem ni razumljen kot subjekt in okolje ne kot objekt. Svet je okolje človeka kot človeka, v katerem "odloča" kibernetična igra, ki ni v rokah človeka, marveč se dogaja v svetu kot prostoru biti. Moderni dirigirani organizaciji se tako zoperstavlja človek kot individuuum v prvotnem pomenu besede. Družbeno se razpršuje na atomizirane individualne akterje. Družbeno stabilnost tako ne zagotavlja več mehanski makrosistem, temveč kibernetiziran mikrosistem, ki je zasnovan na znanju, intuiciji in imaginaciji oziroma njihovi ustvarjalni kombinaciji.

Z vidika znanosti pa to sploh ne pomeni, da je tehnična narava izpuhtela iz nje. Če bi se to zgodilo, bi bilo namreč konec znanosti. Znanosti imajo še vedno "filozofski rojstni list", so torej še vedno tehnične v svojem bistvu, le da niso vpete v tehnično obnebjje, kot v novem veku, temveč v kibernetično obnebjje kulture. Iskanje lastnega smisla znanosti pomeni vračanje k sebi in hkrati vzpostavlanje meja do drugih. Znanost tako ni več privilegirana oblika spoznavanja. Odkritja na podlagi jezika, da se sveta ne da v celoti spoznati in zato tudi ne obvladati, se tako odražajo v postmoderni desakralizaciji znanosti. Bistvo "postmoderne" znanosti se nam namreč s Heideggrom razkriva v "nedosegljivosti nezaobidljivega" (Heidegger, 1989b:404). Skratka, znanost ima svoje meje, prek katerih ne more. To pomeni sestop znanosti s piedestala Uma in zavračanje neomejene znanstvene avtoritete ter njenih tehničnih ekspertiz. Znanost je sedaj samo ena od spoznavnih poti. Pa še ta ni enotna. Tudi sama znanost postane pluralistična. Ali kot zapiše M. Heidegger: "Teorija' pomeni zdaj supozicijo kategorij, ki jim pripada kibernetična funkcija brez kakršnegakoli ontološkega smisla" (Heidegger, 1990:1267).

Znanost v kulturi postmodernih družb spremeni samo svojo vlogo glede na način produkcije smisla. Produkcija smisla se sedaj s samoosmislitvijo izvaja znotraj znanstvene strukture v sistemu znanosti kot

⁵ "To je zavest o prostorski in časovni majhnosti tako posameznika kot vsega živega sveta in Zemlje same v sideralnih merah vesolja in hkrati vednost, da pa je vsak posameznik del istega vesolja, zaradi česar dobi potem spet vsaka najmanjša reč svetovja svojo posebno pomensko velikost" (Strniša, 1988:250).

⁶ Darja Zavišek ga povzame takole: "Kaozmos je podoba sveta brez kozmičnega središča (korenine, palice), ki ga nadomešča rizom, korenina-sistem (gr. rhiza: korenina, korenoiden). Rizom se razlikuje od korenin in korenin in je podoben gomoljem in grčam, saj se neprestano spreminja v najrazličnejše oblike, se razširja na vse strani, prepleta in razpleta in nikjer ni točke, ki bi bila začetna ali končna ter bolj ali manj pomembna. Glavni značilnosti rizoma sta princip konekcije, po katerem je vsaka točka povezana z drugo, in princip množva ali heterogenosti brez objektov in subjektov. V rizomu ni mest ali pozicij, ni črt in meja, kakor v strukturi, drevesu ali korenini, ki so hierarhični ter vsebujejo centre označevanja." (Zavišek, 1990)

enem od podsistemov družbe, do katere je v odnosu medsebojnega samoupravljanja in samoreguliranja. Samoosmišljanje znanosti je zato determinirano z mejami drugih družbenih podsistemov oziroma družbe kot celote in še zlasti z mejami, ki jih družbi postavlja narava.

In ker je sedaj hierarhija smislov prepuščena v presojo in izbiro vsakemu družbenemu (pod)sistemu in vsakemu posamezniku posebej, postane Webrov "odčarani" svet ponovno "začaran".

Stojan Sorčan, mag. sociologije, mladi raziskovalec na Inštitutu za družbene vede, Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- BARNES, Bary, 1974: **Scientific knowledge and sociological theory**, Routledge and Kegan Paul, London and Boston.
- BOYLE, Charles, WHEALE, Peter; STURGESS, Brian, 1984: **People, Science and Technology**, Sussex.
- COHEN, Bernard, 1985: **Revolution in Science**, Harvard University Press, Cambridge, London and Massachusetts.
- FERRARIS, Maurizio, 1986: "Postmoderna i dekonstrukcija modernog", **Theoria** št. 3-4.
- FREUD, Sigmund, 1977: **Predavanja za uvod v psihoanalizo (1916-1917/1915-1917)** DZS, Ljubljana.
- HEIDEGGER, Martin, 1989: "Znanost in osmišlitev", **Nova revija**, št. 83-84.
- HEIDEGGER, Martin, 1983: "Seminar v Le Thoru", **Nova revija**, št. 10-11.
- HEIDEGGER, Martin, 1990: "Konec filozofije in naloga mišljenja", **Nova revija**, št. 101-102.
- HRIBAR, Tine, 1981: **Resnica o resnici**, Založba Obzorja, Maribor.
- HRIBAR, Tine, 1982: "Gigantomahija", v: **Mišljenje na koncu filozofije**, zbornik, Ljubljana.
- HRIBAR, Tine, 1984: **Kopernikanski obrat**, Slovenska matica, Ljubljana.
- HRIBAR, Tine, 1990a: **O svetem na Slovenskem**, Založba Obzorja, Maribor.
- HRIBAR, Tine, 1990c: "Slovenska osamosvojitvev in kultura", **Nova revija**, št. 95.
- HUSSERL, Edmund, 1989: **Kriza evropskega človeštva in filozofija**, Založba Obzorja, Maribor.
- KNIGHT, David, 1986: **The Age of Science**, Basil Blackwell, Oxford.
- KOYRÉ, Alexandre, 1987: **Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma**, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- LIPOVETSKY, Gilles, 1987: **Doba praznine**, Književna zajednica, Novi Sad.
- MOROWITZ, Harold J., 1990: "Ponovno odkrivanje duha", v **Oko duha**, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1989: **Antikrist**, Slovenska matica, Ljubljana.
- O'HEAR, Anthony, 1988: **An Introduction to the Philosophy of Science**, Oxford.
- OLSON, Richard, 1971: **Science as Metaphor**, Belmont, California.
- STRNIŠA, Gregor, 1988: "Spoznavati deželo in literaturo", **Nova revija**, št. 71-72.
- STRNIŠA, Gregor, 1983: **Vesolje**, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- ZAVIRŠEK, Darja, 1990: "Od kontrole do kaozmosa", **Dnevnik** (16. 10.), priloga Podmornica.

Ingemar Nordin

Država, tehnologija in načrtovanje*

Osrednja tema v politični teoriji je racionalno upravljanje družbe, utemeljeno na znanosti in tehnologiji. Ta ideja zaobsega več problemov, ki se tičejo filozofije tehnologije in družbenega inženiringa. Nekatere izmed težav, o katerih govorimo v tej razpravi, so (1) znanstvena opredelitev objektivnih potreb in kaj početi z njo pri racionalni izbiri, (2) upravljanje strokovnjakov (*expert-management*) versus upravljanje uporabnikov (*user-management*) v tehničnih zadevah, (3) narava tehnologije in njene posledice za načrtovanje ter (4) narava tehnologije in njene posledice za demokratični družbeni inženiring.

Da bi razumeli dinamiko države blagostanja in njenega sedanjega procesa propadanja na Švedskem, moramo analizirati ne le strankarsko politične, ekonomske in družbene poteze države blagostanja, temveč tudi njene ideološke korenine. Zelo pomemben del teh korenin je razsvetljsko gibanje, posebej njegov optimistični pogled na vlogo znanosti in tehnologije v - ali celo kot - politiki.

V politični filozofiji je igral pojem utopije osrednjo vlogo. Vendar pa je bilo razmeroma malo razprav posvečenih dejstvu, da kot temeljni element političnega ideala pogosto nastopata znanost in tehnologija (glej Mendelsohn in Nowotny, 1984). Cilj pričujoče razprave je podati nekaj kritičnih opažanj o uporabi znanstveno tehnološkega upravljanja pri ustvarjanju utopije in/ali države blagostanja.

** Prevod teksta "State, Technology, and Planing", **Philosophy of the Social Science**, Vol. 21, št. 4, 1991, str. 458-475.*

V grobem je osnovna zamisel naslednja: dobro družbo je mogoče najbolj učinkovito ustvariti s politično implementacijo znanosti in tehnologije. Logični temelj tega prepričanja je, da je znanost najboljša metoda za pridobivanje znanja o temeljnih in objektivnih potrebah v družbi. Ob tem znanju lahko potem družbeni tehnologi izdelajo ustrezne tehnike za zadovoljitev teh potreb. Korak za korakom, po poti poskusa in napake, bodo lahko politiki in strokovnjaki izdelali najbolj racionalno tehniko za rešitev vsakega in vsakršnega problema v družbi. Na ta način bo slepo borbo med parcialnimi interesi zamenjalo razsvetljeno upravljanje, utemeljeno na znanstvenem vedenju in tehnološki racionalnosti - v interesu vseh.

Ta splošna podoba tega, kako delujejo znanost, tehnologija in politika, je problematična v mnogih pogledih, zato v nadaljevanju razpravljam o nekaterih izmed teh težav: (1) o znanstveni opredelitvi objektivnih potreb in kaj početi z njo z ozirom na racionalno izbiro, (2) o upravljanju strokovnjakov versus upravljanju uporabnikov v tehničnih zadevah, (3) o naravi tehnologije in njenih posledicah za načrtovanje ter (4) o naravi tehnologije in njenih posledicah za demokratični družbeni inženiring.

Utopije

Naj začnem z razliko med dvema vrstama utopije. Prvo imenujem politična/družbena utopija. To je družba, utemeljena na političnem in moralnem idealu. Ponavadi je njen tvorec vzel prgišče najljubših moralnih norm in skušal po njih previdno in nadvse podrobno oblikovati celotno družbo. Primerov je obilo: na prvem mestu predvsem Platon. V *Državi* prevaja večino svoje filozofske modrosti v zvezi z dobrim in zlom v politično izrazje. To je avtoritarna in kolektivistična družba, strogo razdeljena na različne kategorije ljudi. V teoriji vlada peščica filozofov, v praksi pa so njihove roke zvezane, kajti Platon sam je postavil temeljne norme tako ozko, da je težko videti, kaj naj bi sploh počeli, razen da upravljajo in varujejo vse tako, kot že je. Resnično, edini smoter posameznikov in razredov je ohranjati državo samo. Vse druge vrednote so temu podrejene. V svoji drugi utopiji, *Zakonih*, postavlja Platon vzorec utopične tvorbe, ki mu je vse odtlej sledila večina političnih mislecev. Tukaj imamo neposredno prevajanje moralnih norm v zakone. Vsak zakon si prizadeva pokazati, da je njegov namen moralno izboljšati ljudi. Z izvajanjem Platonovih zakonov bo država preoblikovala svoje prebivalstvo v nadmočno raso in rešila posameznike pred zlom in grehom, katerim bi zagotovo podlegli, če bi bili prepuščeni samim sebi. To je "moralistična država", v kateri je zelo malo prostora za individualno, zasebno moralno izbiro. Zato je to država, ki je posamezniku odvzela moralno odgovornost.

Obstaja veliko drugih imen, ki jih lahko uvrstimo med politične/socialne utopiste: More, Campanella, Winstanley in socialistični utopisti, kot so Owen, Bellamy in Morris. Skupna poteza vseh je, da izkazujejo posebno skrb za moralno in družbeno življenje drugih ljudi, in vsi nam dopovedujejo, da je pot do odrešitve ljudi od zlega v podrobnem uravnavanju njihovih življenj, pač v skladu z visokimi merili vsakokratnega misleca. Kritiki tovrstnih utopij ponavadi opozarjajo na nerealistične podmene, ki tiče za njimi, in kažejo, zakaj bo njihovo izvajanje vodilo prej v zatiranje in revščino kot pa v svobodo in srečo. Drugi tip utopije, znanstvena/tehnološka utopija, ima s Platonovimi Zakoni skupen en ideal: državi naj bi namreč vladala ali jo vsaj varovala znanstvena elita. Toda njen tvorec je ponavadi dovolj pameten, da si ne domišlja, da sam ve, kako vladati družbi v vseh potankostih. Trdi le, da je znanje bistveno za dobro upravljanje državo in da je potemtakem povsem razumno, da naj bi vladali tisti, ki vedo največ.

Glavna razlika med politično/družbeno in znanstveno/tehnološko utopijo je ta, da daje slednja strokovnjakom proste roke. Zakoni in odredbe naj bi načeloma temeljili na trdnem bodočem znanju in naj ne bi bili predpisani vnaprej. Glavna skrb tvorca tovrstne utopije zato ni prevajanje lastnega etičnega sistema v zakone, temveč ustvarjanje ustreznih institucij za izobraževanje in raziskovanje. Pogostoma tudi podrobneje opredeljuje, kako naj bi bila vlada sama organizirana, da bi jamčila obstoj takih institucij. Toda podrobnosti ekonomskega in družbenega reda kot takega so prepuščene bodočim družbenim inženirjem.

Značilen predstavnik in nemara utemeljitelj te tradicije je Bacon (Spedding, Ellis in Heath 1962/1963), čigar *Nova Atlantida* je resnično dobro organizirana družba. Iskalci znanja so razposlani vsenaokrog po zemeljski obli, da bi zbrali koristne informacije. Manufakturisti in veščaki ostanejo doma in gradijo čudovite stroje. Znanstveniki delajo poskuse, da bi razkrili skrite skrivnosti narave. Filozofi potem pregnetejo vse te informacije v državi uporabno znanje. Druga imena znotraj te tradicije so Comenius, Saint-Simon, Comte, Marx in Skinner.

Te vrste utopija tvori tisto, kar bi danes imenovali tehnokratska država. Počiva na dveh podmenah, ki se dozdevata neizogibni. Prva je ta, da obstaja edinstven, racionalen način, kako je mogoče upravljati družbo. To pomeni, da ni nobene prave potrebe po obstoju raznolikih političnih in ideoloških pojmovanj. Ko se enkrat dokopljemo do spoznanja o edini pametni metodi ali tehniki vladanja, bo vsakdo srečen, zato prerekanje ne bo imelo smisla. Raznolikost vrednot, ki smo ji zdaj priča v obstoječih družbah, je zgolj posledica dejstva, da ljudje ne poznajo svojih resničnih interesov in potreb. Te interese in potrebe pa bi lahko načeloma objektivno opredelili in jih zadovoljili na racionalen način. Druga podmena je ta, da lahko znanost in sodobna tehnologija spoznata

te objektivne potrebe, kot tudi racionalna sredstva za njih zadovoljitev.

Objektivne potrebe

Zamisel o načrtovanju družbe v skladu z najboljšim razpoložljivim znanstvenim in tehnološkim znanjem je, kot menim, prisotna v večini političnih strank. Prav tako je povsem običajna med poklicnimi znanstveniki, tehnologi, pisatelji in drugimi izobraženci.

Na prvi pogled ideja ni videti slaba. Kot smo opozorili, gre za odprto utopijo. Ne vsiljuje nam nobenega vnaprej domišljenega moralnega ali ideološkega ideala, kot nas tudi ne prepušča na milost in nemilost muhavosti enega samega človeka. Ker ni nobenega določenega vzorca ali predstave, kakšna bo predlagana utopija videti, se tudi ne moremo zateči k tradicionalni vrsti kritike, ki opozarja na očitnost terorja. Vseeno pa je zame ta utopija moralno odvrtna in po svojem bistvu psevdo-znanstvena. K tej sodbi me napeljujeta dva razloga.

Prvič je tukaj vprašanje objektivnih ali "resničnih" interesov in potreb. Ta pojem so neusmiljeno zlorabljali vse od začetka nam znane zgodovine, da bi odvrnili ljudi od sklepanja z lastno glavo. Vedno so obstajali duhovniki, cesarji, izvoljeni politiki in dandanašnji znanstveni strokovnjaki, ki so si domišljali, da vedo, kaj je najbolje za posameznika. Vprašanje je, če lahko drugi ljudje res bolje kot človek sam presodijo o njegovih potrebah in interesih.

Ne bom trdil, da strokovnjaki niso zaupanja vredni ljudje ali karkoli takega. Gotovo utegne strokovnjak več vedeti o svetu kot laik. In bilo bi preprosto neumno ne poslušati ga. Prav tako ne bom trdil, da ni nobenega pomena, v katerem bi lahko govorili o "objektivnih potrebah" nasploh. Vendar pa bom zanikal, da je znanje strokovnjakov zadostno za sprejemanje racionalnih odločitev v imenu drugih ljudi. Odločanje, kaj storiti, vključuje namreč celo lestvico razvrščanja med vrednotami in potrebami, to pa po drugi strani vključuje ravno znanje, ki je strogo osebno.

Različne temeljne potrebe je mogoče povsem zlahka opredeliti. Biologi pravijo, da potrebujejo človeška bitja hrano, zavetje in zdravo okolje. Sociologi utegnejo opozoriti na nujnost družbenih odnosov, varnosti in komunikacije. Toda celo te temeljne potrebe niso tako absolutne, da jih ne bi mogle zamenjati druge vrednote. Pesnik bo na primer morebiti raje gladoval in živel v bedi, kot da bi se odrekel svoji posvetitvi umetnosti. Bi bil nemara bolj srečen, če bi ga vlada prisilila, da je in da je zdrav, toda da pusti poezijo? Ali, v mojem lastnem primeru, le kdo lahko ve bolje kot jaz, če je zame filozofija bolj pomembna kot, denimo, družbeni odnosi? Ponudil bi lahko objektivne in racionalne razloge, zakaj je zame potreba po

ubadanju s filozofijo vsaj tolikšna kot potreba po družbenih odnosih. Vendar pa "filozofije" ali "poezije" noben strokovnjak ne uvršča med "temeljne" potrebe. Še celo življenje samo ni absolutna potreba za vsakogar. Plezalci ali norci, ki s padali skačejo z visokih pečin, prostovoljno in hladnokrvno postavljajo na kocko svoje lastno življenje. Kar počnejo, je dejansko to, da dajejo prednost devetdesetodstotni možnosti srhljivega vznemirjenja pred desetodstotnim tveganjem smrti. Te lestvice prednostne izbire (scales of preference) se kajpak od posameznika do posameznika zelo razlikujejo. Z individualnega zornega kota ni nobene absolutne razlike med "temelnjimi" potrebami in drugimi vrednotami. Razlika je zgolj vprašanje stopnje. Kaj to zapažanje pomeni za možnost načrtovane družbe, utemeljene na znanosti?

Dokazu na ljubo smo predpostavili, da je znanost zmožna objektivno in pravilno opredeliti nekatere temeljne in splošne potrebe. Naše zapažanje o osebni naravi prednostnih lestvic daje slutiti, da je ta zmožnost opredelitive nezadostna za poznavanje potreb posameznika. Ne glede na to, katere vrednote so prepoznane kot osnovne, je treba priznati, da (1) ima lahko vsak posameznik objektivne vrednote, ki jih ne deli z drugimi, in (2), da bi morali vsem takim vrednotam dati različne prioritete, pač odvisno od osebe, za katero gre. Z drugimi besedami - kar je dobro zame, ni nujno dobro tudi zate.

Potemtakem ne more obstajati nič takšnega, kot je gola znanstvena definicija človeka, ki bi zadoščala za zdravo načrtovanje družbe. Strokovnjaki lahko seveda sprejemajo odločitve, ki se tičejo interesov drugih ljudi. Vsakdo lahko počne to. Vendar pa ne morejo sprejemati racionalnih ali znanstvenih odločitev te vrste. Zato je sam koncept znanstvenega upravljanja človeških življenj psevdoznanstven.

Alternativa tukaj ovrženemu idealu je v tem, da nam nekako uspe preseči zgolj znanstveno, splošno znanje in mu dodati nekaj nujnih informacij o vsakem posamezniku. To bi nam lahko omogočilo, da sprejemamo racionalne in objektivne odločitve za družbo kot celoto. To možnost bom na kratko obravnaval, še prej pa nekaj besed o otrocih in dobrih prijateljih.

Konservativci včasih vlečejo vzporednico med odnosom država/državljeni in starši/otroci. Mnogi starši bi na moje prejšnje vprašanje - če lahko drugi poznajo vaše objektivne potrebe bolje kot vi sami - nedvomno odgovorili trdilno: kadar gre za otroke, starši pogosto vedo več o njihovih objektivnih potrebah, kot vedo otroci sami. Zakaj ne bi torej isto veljalo tudi za odnos med strokovnjakom in državljeni? Moj glavni ugovor zoper ta argument ni le, da obstaja razlika med otroci in odraslimi državljeni - in taka razlika kajpak obstaja - ampak tudi, da se ta dva primera korenito razlikujeta glede na znanje. Gre za to, da starši poznajo svoje otroke. Svoje otroke kot posameznike poznajo preprosto zato, ker živijo skupaj z njimi. Isto

¹ V družbi, ki le deloma uporablja predpisovanje cen in subvencioniranje, je informacija seveda le deloma popačena. Toda takšna mešana gospodarstva še vedno spodbujajo marsikatero neumno naložbo in potratu sredstev. Glej več v

Journal of Libertarian Studies 7, št. 1 (1983); Hayek 1959, 3. del.

velja seveda tudi za bližnje prijatelje. Neka oseba lahko pozna (omejeno število) drugih oseb dovolj dobro, da je zmožna dati dober nasvet glede njihovih potreb in interesov. S tem ko smo skupaj z drugo osebo in jo poslušamo, lahko spoznamo njegovo ali njeno osebnost in prednostno lestvico. Toda takšne posebne situacije se povsem razlikujejo od položaja državnega uradnika na ministrstvu za družbeno tehnološko načrtovanje. Kot bom zdaj pokazal, je to ključnega pomena za racionalnost tehnokratske države.

Planska tehnologija

Težave, povezane z zbiranjem zadostnega znanja o potrebah in vrednotah, so temeljnega pomena. Moj dopolnilni argument zoper tehnološko/znanstveno državo je razširitev znamenitega argumenta von Misesa (1981) zoper centralizirana gospodarstva. Po von Misesu ne obstaja noben način, na katerega bi lahko centralna organizacija dobila vse informacije, potrebne za izračun racionalnih odločitev. Pri sprejemanju takih odločitev ima pomembno vlogo cenovni mehanizem svobodnega trga. Običajno dajejo cene posredniku informacijo o tem, česa si ljudje najbolj želijo v svetu omejenih virov. Da bi plačali "pravo" ceno, ni treba nobenemu posamezniku ali skupini posameznikov poznati vseh podrobnosti o tem, kako proizvesti različne dobrine. Vse, kar morajo vedeti, je tržna cena zaželenih dobrin in pa seveda podrobnosti njihovega lastnega projekta. Znanje, potrebno za celotno proizvodnjo znotraj industrijske družbe, je razpršeno med milijone posrednikov.

V družbi, kjer se cene določajo centralistično, je večina te informacije izgubljena. Znanje izgineva na vsakem koraku procesa: pri zbiranju, pri razvrščanju v skupine, pri analizi in izdajanju ukazov nazaj posameznim posrednikom. V popolnoma načrtovanem gospodarstvu ni nobene neposredne povezave med proizvodnjo in individualnimi potrebami potrošnika. Posledice so dobro znane iz planskih gospodarstev: gora čevljev kraljevske velikosti v trgovinah, toda nobenih običajno velikih; tisoči desetlitrskih loncev, pa komajda kakšen eno ali dvolitrski; kmet, ki daje svojim prašičem jesti sveže pečene žemlje namesto žetvenega pridelka, ki ga je moral izročiti pekarnam v državni lasti, in tako naprej.¹

Zdaj pa naj za trenutek pustim ob strani ta argument v zvezi s proizvodnjo dobrin in se obrnem k proizvodnji znanosti in tehnologije. Poudariti moramo očitno razliko, ki je med njima: razliko med proizvodnjo potrošniških dobrin in proizvodnjo znanstvenih teorij. Nihče ne pričakuje, da bi imele dobrine lastnosti, kot so resnica ali lažnost. Teorij tudi ne moremo "konzimirati" na isti način, kot lahko konzumiramo sladoled ali računalnike. Znanstvene

teorije nam dajejo svetovni nazor in včasih uporabno znanje, vendar pa se z uporabo ne ponosijo ali izrabijo, kot je običajno za druge proizvode. Dobrine stanejo denar, medtem ko so teorije - potem ko enkrat nastanejo - zastoj. In tako naprej. Zato je logika, ki postavlja pravila, kako proizvajati znanstvene teorije, povsem različna od logike proizvodnje dobrin.

Ljudje namreč v znanosti vrednotijo druge stvari, kot pa jih vrednotijo v industrijski proizvodnji. Znanstvenik ne bi smel govoriti tistega, kar si ljudje zgolj želijo, da bi govoril. Moral bi govoriti resnico ali vsaj poskušal govoriti resnico, ne glede na to, kaj drugi verjamejo ali česa si želijo. "Potrošniki" nimajo v tem procesu nobene besede. To je razpoznavni znak znanosti. Razpoznavni znak industrijske proizvodnje pa je seveda proizvajati stvari, ki jih hoče uporabnik. Pravimo, da je znanstvena dejavnost, v nasprotju z mnogimi drugimi dejavnostmi, "avtonomna" ali samostojna.² V tem dejstvu ni nič čudnega ali zastrašujočega. Ker je večni cilj znanstvene dejavnosti resnica, mora to že po sami naravi stvari pomeniti določeno mero avtonomije. Večina ljudi hoče, da je temu tako. Kaj pa tehnologija?³

Za začetek povejmo, da naj bi idealna tehnologija proizvajala uporabne tehnike in nič drugega. V ta namen so tehnologi izurjeni v različnih znanostih in v umetnosti izumljanja, preizkušanja in konstrukcije. To posebno znanje tvori njihov poklic. Da pa ne bi proizvedli le mašinerije, ki bi delovala v zgolj tehničnem smislu, temveč bi bila tudi uporabna, potrebujejo za povrh še drugo vrsto znanja. Vedeti morajo na primer, ali bo stroj, ki ga nameravajo izdelati, služil kakšnemu namenu, ki ga utegnejo imeti potencialni uporabniki, prav tako kot morajo vedeti, ali se bo zdela tem uporabnikom njihova tehnika bolj ustrezna za ta namen kot druge vrste že obstoječih tehnik. V nasprotnem primeru ne bo nihče videl v iznajdbi nobenega smisla, zato bo povsem nekoristna.

Tu vidimo jasno razliko med znanostjo in tehnologijo: resnica je absolutna, medtem ko je uporabnost relativna. Pojem uporabnosti ima sicer tudi objektiven element: neka tehnika mora biti tehnično dejansko tako učinkovita, kot je videti učinkovita v očeh uporabnika. V nasprotnem primeru je uporabnik enostavno narobe presodil njeno uporabnost (glej Nordin 1988, pogl. 3). Toda tu je prisoten tudi element relativizma. Različni uporabniki imajo lahko različne poglede na uporabnost ene in iste tehnike. Kolo je zelo uporabno v Amsterdamu, veliko manj pa verjetno v Los Angelesu. Gospod Brown ne vidi posebnega smisla v tem, da bi imel v avtu telefon, medtem ko ga gospod Smith vsak dan s pridom uporablja. Zato znanja o uporabnosti neke tehnike ne moremo dobiti s pomočjo tehničnih učbenikov ali laboratorijskih poskusov. Priti mora od potencialnih in dejanskih uporabnikov.

Vrsta znanja, ki ga potrebuje tehnologija, je očitno podniz znanja, o katerem govori von Mises (1981). To znanje je razprostra-

² *Stopnja in kvaliteta avtonomije znotraj znanosti je seveda vprašanje, o katerem je med filozofi veliko razprav. V grobem je neka dejavnost avtonomna, če se vsaj približuje danemu cilju notranje vrednosti, ni pa avtonomna, če je njen cilj odvisen od dejavnikov, ki so zunanji glede na dejavnost, za katero gre, in če se z njimi spreminja.*

³ *Na tem mestu dolgujem zahvalo Agassiju (1975), ki mi je prvi razkril filozofsko pomembnost razlike med znanostjo in tehnologijo.*

njeno po celotni družbi. Pripada potrošnikom tehnologije in ne tehnologom. Le potrošniki poznajo svoje načrte in okoliščine, v katerih jih lahko uresničijo. Vendar pa racionalni tehnologi ne morejo brez tega znanja. Sledeč dokazu von Misesa lahko zdaj izpeljemo sklep, da je racionalna tehnologija inherentno odvisna od svobodnega trga tehnologije (primerjaj to z znanostjo, kjer igra trg kot tak kvečjemu sekundarno vlogo).

Če je racionalna ali "dobra" tehnologija logično odvisna od svobodne izbire potrošnika, kaj se bo zgodilo v deželi s plansko tehnologijo? No, očitno so tehnologi tukaj prikrajšani za življenjsko pomembno informacijo pri svojem delu. Prisiljeni so delati v temi, brez možnosti, da bi dejansko preizkusili uporabnost svojih proizvodov. Proizvajajo pač tisto, kar je po njihovem mnenju dobra in uporabna tehnologija. Zato bomo imeli tukaj neizogibno iracionalen in izkrivljen tehnološki razvoj. Prišlo bo do posledic, podobnih tistim, ki smo jih omenili v zvezi s planskim gospodarstvom. Ljudje bodo uporabljali opremo A, da bi počeli B, kjer bi morali v resnici uporabljati opremo C. Tehnologi bodo zapravili veliko denarja za razvoj mašinerije X, medtem ko bi storili veliko bolje, če bi vložili sredstva v razvoj mašinerije Y. In tako naprej.

Paraprakse

Upam, da je iz mojega prvega dokaza razvidno, da splošna znanstvena teorija o človeku ne more biti zadosten temelj za načrtovanje dobre tehnološke družbe. Drugi dokaz podpira tezo, da je centralistično načrtovanje v bistvu neskladno z racionalno tehnologijo kot tako, kajti slednja potrebuje netehnično znanje uporabnikov. Naš naslednji dokaz se ukvarja z vrsto tehnologije, kakršno bomo po vsej verjetnosti imeli v primeru centralističnega načrtovanja. Teza se glasi: tehnologija bo težila k temu, da postane avtonomna.

Avtonomno tehnologijo bi lahko opredelili takole: to je tehnologija, ki ne proizvaja tehnik v skladu z osebnimi željami uporabnikov, temveč v skladu z objektivnimi, domnevno znanstvenimi merili. Dobre tehnike so izenačene s tehnično naprednimi. Potrošniki tehnologije nimajo nobene legitimne funkcije, razen kot sredstvo za nadaljnji napredek tehnologije. Vsakdo, ki uporablja tehnologijo, je zgolj podrejeni zobec v vesoljnem kolesu podviga. Temeljno načelo, ki stoji izza tega podviga, je, da obstaja za rešitev kateregakoli problema ena najboljša pot. Vsi problemi pa so tehnološki. Znanstveno in tehnološko raziskovanje objektivno določata tehnični razvoj. Zato ni enostavno nobenega razloga, zakaj bi z dopuščanjem subjektivne izbire potrošnikov med različnimi alternativami poskušali ugotoviti, katero tehniko proizvajati (za bolj podroben opis avtonomne tehnologije glej Ellul 1964; Winner 1977).

Popolnoma avtonomna tehnologija bi bila čista groza. Nobene vrednosti ni v tem, da imamo tehnologijo zavoljo nje same. Vseeno pa je avtonomna tehnologija ali vsaj avtonomiji podobno stanje po mojem mnenju najbolj verjetna posledica centralizirane in planske tehnologije.

Teorija, na katero tukaj opiram svoj dokaz, ne pojmuje tehnologije kot enovite homogene entitete.⁴ Namesto tega upošteva dejstvo, da obstaja veliko tehnik in da te tehnike med seboj pogosto tekmujejo. Določene tehnike s širokim razponom uporabe tvorijo tisto, kar imenujem "parapraksa". Ne brez razloga meri ta pojem na Thomasa Kuhna in njegov pojem paradigme, kjer gre za kompleks, ki sestoji iz znanstvene teorije, metafizičnih teorij, znanstvenih idealov in tihega vedenja o tem, kako uporabljati teorijo pri reševanju znanstvenih problemov. Na podoben način je parapraksa sestavljena iz osrednje tehnike, pomožnih tehnik, tehnoloških idealov in praktične veščine. Primeri osrednje tehnike so računalniška tehnologija, genetska tehnologija, stroji na izgorevanje in različne energetske tehnike. Pomožne tehnike so tukaj, da bi razširile razpon uporabe osrednje tehnike. Računalniška tehnologija se na primer zdaj ne uporablja več le v gole znanstvene in vojaške namene, kjer je bila najpoprej v rabi, temveč za širok razpon nalog. Dandanes je računalniško vodeno vse, od skrbi za prizadete do upravljanja knjižnic. Računalniška parapraksa je bila zahvaljujoč intenzivnemu razvoju pomožnih tehnik zelo uspešna. Cilj paraprakse je preprosto, da se razširi, da bi rešila več in več praktičnih problemov. Naloga pripadnika paraprakse je razvijati pomožne tehnike ter izbirati in prilagajati probleme tako, da jih je mogoče rešiti z osnovno tehniko - ne pa pristajati na nevtralno izbiro med različnimi tehnikami, ki bi ustrezale problemu.

Rešitev praktičnih problemov zahteva več kot le to, da najdemo primerni odgovor na zunanje zahteve. Pripadniki paraprakse vidijo v svoji osrednji tehniki več ali manj univerzalno zdravilo za vse praktične probleme. Na svet gledajo z obarvanimi očali. Tehnološki ideal je lastna parapraksa vsakega pripadnika: rešiti probleme s pomočjo osrednje tehnike je edina racionalna pot, kako to storiti. Vsak pripadnik pojmuje vsak problem kot problem znotraj svoje lastne paraprakse, kot nekaj, kar bi moral urediti on sam (ali ona sama) ter njegovi kolegi in kar ne bi smelo biti prepuščeno amaterjem. Zunanje potrebe in problemi se prevajajo in preoblikujejo v luči paraprakse. Računalniški parapraksi je na primer sedaj uspelo spremeniti moje potrebe pri pisanju v luči računalnikov in programov. Ko denimo pišem to razpravo, potrebujem nekaj takega, kot je računalnik z določeno zmogljivostjo. Potrebujem primeren program za urejanje besedil. Upoštevati moram računalniške probleme, kot so, kaj lahko storim na navadni tipkovnici, kaj lahko počnem s funkcijskimi tipkami in kaj lahko dosežem z vgraditvijo posebnih dodatkov k programu samemu. Poleg tega se pojavlja nov

⁴ *Teorija tehnologije in argumenti, ki stojijo izza nje, so bolj potanko razloženi v Nordin 1988, 4. in 5. pogl.; glej tudi Nordin 1989.*

niz potreb v zvezi s tiskalnikom. Sama ideja pisanja (in ne le računanja) z računalnikom namesto s peresom bi se mi zdela še pred petnajstimi leti skrajno smešna. Odkar pa sem se odločil gledati na svoje pisanje kot na nekaj, kar lahko počnem z računalniki, se mi je odprl nov svet potreb. Na ta način postajajo različne tehnike bistven del našega svetovnega nazora. Pravimo, da potrebujemo avto, televizijo in telefon, medtem ko bi lahko svoje potrebe bolj splošno izrazili kot potrebo po prevozu, zabavi in komunikaciji.

Moja trditev se torej glasi, da so potrebe nasploh povsem prežete s samimi sredstvi, ki jih uporabljamo za njih zadovoljevanje. V dobršni meri jih izražamo tako, da se prilegajo obstoječim tehnikam. Zato je glavna naloga nove paraprakse preoblikovati naše potrebe v luči nove tehnologije.

Na svobodnem trgu obstoj parapraks ni problematičen, kajti dokler je dovoljena konkurenca, ne bo nobena parapraksa obdržala popolnega monopola. Potrošniki so kajpak pod pritiskom tehnološke propagande. Toda propaganda pogosto nosi različna sporočila. Nobena parapraksa nima popolnega privilegija, kadar gre za opredelitev naših potreb in težav. Potrošnik lahko svobodno primerja med seboj konkurenčne oblike in izbira med njimi, presojujoč uporabnost tehnik glede na svojo osebno lestvico prednosti in ne glede na tako imenovana znanstvena, splošna merila.

Zamislite si družbo s "plansko" tehnologijo. Kaj se bo zgodilo z našimi potrebami, če je tehnologija sestavljena iz parapraks? Moralo bi biti povsem jasno, da so tudi načrtovalci, tehnokrati, sami pripadniki parapraks. Ker pa je tehnologija te družbe centralistično načrtovana, potrošnikom tehnologije ni dopuščeno, da bi presojali konkurenco. Ne, vsakršne konflikte morajo urejati notranji boji za moč. Tisti tehnologi, ki zmagajo v tem notranjem spopadu, poskrbijo za to, da se njihove paraprakse v celoti uveljavijo. Glede na logiko paraprakse je to povsem racionalno. Tehnolog ne skuša uveljaviti določene paraprakse iz golih egoističnih pobud ali česa podobnega. Prej gre za to, da je v skladu s svojim osebnim svetovnim nazorom trdno prepričan, da je njegova ali njena najljubša tehnika dejansko najbolj racionalna in uporabna tehnika, kar jih obstaja. Tehnolog hoče storiti dobro in načrtovati nacionalno tehnologijo na racionalen način, in to počne po najboljši poti, kar jih (on ali ona) pozna.

To ne pomeni, da je v taki družbi le ena parapraksa. Ne morete odpirati konzerv z avtomobili ali jesti računalnikov. Toda če pogledamo različna področja, denimo energetiko, prevoz, zdravstveno varstvo in tako naprej, potem ugotovimo, da ima vsako področje en sam tip tehnologije za zadovoljevanje vsakokratnih potreb. Vsi problemi v zvezi z zdravjem in izobrazbo se morajo reševati znotraj uveljavljenih javnih sistemov. Vsi energetske problemi postanejo, denimo, problemi jedrske energije. Vsi problemi prevoza se prevajajo v, recimo, probleme železniškega prevoza. In tako naprej.

Rezultat je nekaj zelo podobnega avtonomni tehnologiji. Za vsako težavo in potrebo na kateremkoli področju obstaja ena sama in edina najboljša pot, kako jo rešiti. Potrošniki nimajo nobene besede pri razvoju tehnologije. Uporabljati morajo pač tisto, kar dobijo. Edina pot, kako zlomiti tehnološki monopol, je zmagati v politični borbi med tehnokrati. Dotlej ni praviloma nobena druga tehnika boljša ali bolj racionalna od že obstoječih.

Na svetu ni čistih tehnokracij. Zato si ne moremo dati empirično potrditi naših strahov. Obstaja pa veliko znakov, ki kažejo, da se marksistične družbe nagibajo k tehnokraciji.

Centralizirano gospodarstvo ni nujno tudi tehnokratsko. Tisti, ki so vodili na primer Sovjetsko zvezo, niso bili tehnologi in znanstveniki. Vendar pa je videti zelo verjetno, da se je na tistih področjih, kjer so tehnologi vendarle imeli nekaj moči, uveljavila logika parapraks. Kot zahodnjak je bil človek pogosto osupel, ko je opazoval njihovo uporabo tehnologije. Dobro je na primer znano, da Sovjeti dolgo časa niso hoteli izkoriščati nove elektronske tehnologije v znanosti, v bolnišnicah, proizvodnji itd. Namesto tega so razvijali vedno boljše mehanične naprave. Zakaj je bilo tako? In zakaj so Sovjeti leto za letom vlagali ogromne vsote denarja v nesmiselno namakalno metodo v poljedelstvu, ko pa so bile druge metode videti bolj primerne? Zakaj so zgradili vse tiste kanale za prevoz, ki spominjajo na devetnajsto stoletje, namesto železnic dvajsetega stoletja? In kako je z naložbami v javni prevoz nasploh? Ali je šlo pri tem res za čisto ideološki pojav? Ali pa bi lahko to razložili z vidika parapraks? Zares, ali ne bi mogli splošnega tehnološkega zastoja Vzhoda za Zahodom vsaj delno razlagati z dejstvom, da je mnogim uveljavljenim tehnologijam primanjkovalo konkurence?

Najsi si razlagamo določene pojave znotraj planskega gospodarstva z zgolj ekonomskega, ideološkega ali tehnološkega vidika, pa je videti jasno nekaj: sistem je predpogoj za tehnološke monopole. Poleg tega je obstoj takih monopolov v marksističnih državah vsaj zelo verjeten. Totalitarni politični voditelji morajo sprejemati tehnološke odločitve. To jim daje dve možnosti: bodisi odločajo v skladu s svojim lastnim neprofesionalnim prepričanjem ali pa vprašajo za nasvet tehnologe, za katere čutijo, da jim lahko zaupajo. V državi, kjer sta znanost in tehnologija del uradne ideologije, kot v Sovjetski zvezi, je videti očitno, da tehnologi sodelujejo v procesu odločanja. Zato je obstoj monopolnih parapraks v taki družbi skorajda neizogiben.⁵

⁵ Kot cene, tako lahko tudi izbira tehnologije postane bolj racionalna, če obstajajo svobodni trgi, ki jih je mogoče posnemati. *Industrijski načrtovalci Sovjetske zveze so imeli v bistvu dostop tudi do drugih svetovalcev, ne pa zgolj do svojih lastnih strokovnjakov; namreč dostop do zahodnih uporabnikov tehnologije - odtod le tehnološki zastoj namesto popolnega odklona. O sovjetski odvisnosti od zahodne tehnologije glej Sutton 1973, Amann in Cooper 1982, ter Vander Elst 1981.*

Demokratični politični inženiring

Glavna razlika med tehnokracijo in demokratičnim političnim inženiringom je v tem, da določa tehnopolitiko splošna volilna

pravica in ne vladajoča tehnična elita. To pomeni, da se lahko politični predstavniki uporabnikov družbene tehnologije spremenijo ali se preprosto znebijo tehnoloških sistemov, ki jim ne bodo pogodu. Tako obstaja vsaj en kanal informacije od uporabnikov k strokovnjakom. Kot kaže izkušnja, pa to ni dovolj.

Nemara bolj kot katerakoli druga dežela na svetu je ta model preizkusila Švedska. V okviru demokratične ureditve so tam izvajali različne eksperimente z institucijami in reformami, da bi zgradili državo blagostanja, ki naj bi postala mojstrovina družbenega inženiringa, naravnana k potrebam vseh: s soudeležbo uporabnikov, nadzorom potrošnikov, enakostjo in spoštovanjem človekovega dostojanstva in tako naprej. Zanimarjen ni bil noben življenjsko pomemben vidik naših življenj: stanovanje, prevoz, prehrana, otroško varstvo, šolanje, višja izobrazba, zdravstveno varstvo in kultura. Ta primerek inženiringa se zdaj sesipa pod težo svoje iracionalnosti in astronomskih stroškov.

Osrednji problem "demokratičnega" družbenega inženiringa je v tem, da uporabniki še vedno nimajo na razpolago nobenega tehnološkega pluralizma. Tekmovanje med parapraksami je politično; gre za dirko na vse ali nič za vladno moč in privilegije. Ko je neka parapraksa enkrat uveljavljena, je v praksi uporabnikom na voljo zgolj ena izbira: "tista edina in najboljša rešitev" ali pa sploh nobena. Ko gredo vaši otroci v šolo, obstaja le ena vrsta šole, kamor lahko gredo. Če zbolite, je tu le ena vrsta zdravstvenega varstva, na katerega se lahko obrnete. In tako naprej. Po logiki paraprakse je s tem ustvarjen prostor, da prevzamejo oblast notranje sile tehnologije. Zelo malo pozornosti je posvečene dejstvu, da ni nobene splošne "najboljše rešitve" kateregakoli danega praktičnega problema.

Znotraj paraprakse so vsi praktični problemi izraženi v luči njene osrednje tehnike. Njen vrednostni sistem in ontološki svetovni nazor sta ukrojena tako, da ustrežata njenemu širjenju. V razmerah monopolizma je v družbi malo prostora za alternativne poglede. Tako tehnologi kot uporabniki se hitro navadijo gledati na družbene probleme na isti način. Kaj je potemtakem s svobodno in odprto demokratično razpravo o koristnosti paraprakse?

Težnjo prevladujoče paraprakse, da monopolizira svetovne nazore in probleme, nadalje krepi še političen proces kot tak. Ker mora parapraksa, da bi preživela, zmagati v politični bitki, potrebuje politične zaveznike. Zategadelj so naši izvoljeni predstavniki praviloma veliko bolj zaposleni z uspehom zmagujoče paraprakse, kot pa navadni državljani. Če prevladuje med znanstvenimi strokovnjaki ena sama parapraksa, potem ta simbiotični odnos med uveljavljeno paraprakso in političnimi voditelji še bolj otežuje pojav kakršnihkoli alternativ na političnem prizorišču.

Z uveljavitvijo v politični sferi pa dobiva parapraksa tudi nova in ekskluzivna sredstva za izvajanje svoje tehnike, na primer moč, da

se vzdržuje z denarjem od davkov, da ustvarja nove zakone in zavrže stare. Z drugimi besedami, za izoblikovanje takšne družbe, ki bo ustrezala njenim namenom, ima nenadoma nadzor nad veliko bolj mogočnimi sredstvi kot so le tržne sile (se pravi individualna izbira). Ob zadostnem času in družbenem inženiringu bodo davki, zakoni in javna infrastruktura postali takšni, da kakršnakoli realna konkurenca s strani drugih parapraks enostavno ne bo prišla v poštev.

Nekateri izmed teh argumentov govorijo v prid tezi, da je znotraj države blagostanja sprememba na družbeno tehnološkem področju sila počasna. Empirični izsledki jasno potrjujejo, da je pogosto tako.⁶ Vendar pa je možen tudi alternativni mehanizem: če poteka med znanstvenimi strokovnjaki živahna razprava o konkurenčnih teorijah in parapraksah, potem politiki od njih ne dobivajo nedvoumnega signala. Politiki različnih prepričanj bodo podpirali tiste paraprakse, ki se jim bodo zdele v skladu z njihovo ideologijo, ali pa jih bodo eno za drugo preprosto preizkusili. Izbira ne bo odvisna toliko od notranjih kriterijev prevladujoče paraprakse, kot od tega, kaj je v danem trenutku politično koristno. V tem primeru bo o dinamiki procesa in stopnji spremembe odločala bolj politična tekma na kratek rok. Paraprakse se ne preizkušajo glede na njihovo dejansko uporabnost, ampak glede na njihovo zmožnost, da obdržijo politike na oblasti.⁷ Žal s tem slabe strani tehnoloških monopolov še niso odpravljene. V danem trenutku obstaja le ena sama najboljša rešitev, in individualni uporabnik ima zelo malo vpliva na javne službe, ki so mu na voljo. Edina razlika je v tem, da so politiki in/ali državni uradniki in ne znanstveni in tehnični strokovnjaki tisti, ki sprejemajo odločitve in vodijo tehnični razvoj.

Demokratski družbeni inženiring je seveda boljši - tako s človeškega kot s tehnološkega zornega kota - kot zgolj tehnološki. Toda politične svojskosti procesa, se pravi logika izvoljenega predstavništva, legalni monopoli in davčna podpora, skupaj z naravo tehnologije resno slabijo vpliv uporabnikov. Demokratski sistem sicer omogoča spremembo, vendar le takšno, kjer je ena najboljša rešitev zamenjana z drugo. To je proces, ki je zelo daleč od idealov razsvetljenstva, po katerih naj bi bili znanost in tehnologija človeštvu v veliko pomoč. Morda je bila to največja zmota starega razsvetljenskega gibanja: zavezništvo med znanostjo, ki počiva na razumu, in politikom, ki počiva na grobi sili.

Revidirana utopija

V luči teh argumentov bi moralo biti jasno, da politično načrtovana tehnologija ne more biti ideal, še celo z golega tehnološkega vidika ne. Da bi tehnologija dobro delovala, potrebuje pluralizem. To velja tudi za družbeni inženiring. Moje kritike tukaj

⁶ *Zanimiv primer vzpona in padca arhitektonske paraprakse in njene dolgožive simbioze s socialnodemokratsko stranko na Švedskem podaja Sandstrom 1989. Povezana je bila tudi s socialno psihološko paraprakso, ki je merila na znanstveno upravljanje švedskega družinskega življenja. Več glej v Carlson 1990.*

⁷ *Na Švedskem bi lahko predstavljali primere te vrste šolski sistem, univerze in službe za duševno zdravje. Znotraj teh področij je vsaj prihajalo do mnogih zapovrstnih reform, pri čemer ni bila zornega kota uporabnika nobena od njih kaj prida uspešna.*

ne bi smeli vzeti kot argumenta zoper družbeni inženiring kot tak. Menim, da je na področju znanosti veliko spoznanj, ki so nam zelo koristna tudi na družbenem področju, vendar pa jih ni zelo pametno poskušati realizirati s političnimi sredstvi. Sleherni program novega razsvetljenstva mora postaviti znanost in tehnologijo tja, kamor spadata: v civilno družbo, zunaj domene države.

Celo državo kot tako bi lahko opredelili kot paraprakso, kot nadparaprakso, ki zaobsega vso javno družbeno tehnologijo v družbi. Seveda obstajajo različne vrste držav, prav tako kot obstajajo različne monarhije in republike, države blagostanja in kapitalistične države, diktature in demokracije. Njihovi cilji in njihovi rezultati se utegnejo razlikovati, vsem pa je skupna ista vrsta tehnike za doseganje tistega, kar so se pač namerili početi - namreč monopol nad zakonodajo in fizična sila.

V državi blagostanja ima vsaka družbeno-tehnološka parapraksa - socialno varstvo, izobraževanje, zdravstveno varstvo, varstvo okolja in tako naprej - svoje lastno znanje in veščino. Toda za doseganje svojih ciljev se vsaka zateka tudi k posebnim metodam uporabljanja zakonodaje in davčne oblasti države. To daje barvo in deloma določa tako strukturo kot dinamiko javne družbene tehnologije. Vsi javni uradniki se na primer dobro zavedajo, da temelji njihovo podjetništvo na davkih in ne na prodaji. Kadar so v denarnih zagatah, se obrnejo na politike in zahtevajo več. Pri načrtovanju in izvajanju svoje naloge lahko vedno računajo na uporabo državnih metod, kot so zemljiško razlaščenje, obvezno zdravstveno zavarovanje in prisostvovanje šolskemu pouku, zakonodaja proti zasebnim zdravnikom in vrtcem, privilegiji v zvezi s stanovanjsko gradnjo in posojili, posebni davki in tako naprej.

V pomanjkanju alternativnih rešitev se vsi člani družbe kmalu naučijo, kako izražati vse probleme znotraj javnega sektorja z vidika državne paraprakse. Naučeni smo vprašati, kaj naj bi "mi" storili z nezaposlenostjo, slabim izobraževanjem, revščino, visokimi cenami živil in nizko stopnjo rodnosti. Toda to je nov način govora. Že zgolj izražanje problemov, kakršni so ti, kot problemov tipa "mi", predpostavlja, da bi morali biti rešeni s političnimi sredstvi.

Državna parapraksa in vse njene podparaprakse tvorijo mogočno tehniko z avtonomnimi lastnostmi: imperializmom, monopolom in težnjo, da gledajo na svoje uporabnike kot na golo sredstvo za svoje lastno širjenje. To je seveda nevarno, vendar morda neizogibno. Morda moramo pač živeti z neko vrsto državne paraprakse - nevarne ali ne. Kljub temu pa menim, da obstajajo dobri razlogi, utemeljeni na argumentih znotraj filozofije tehnologije, da obdržimo tehnologijo tako daleč od države, kot je le mogoče. To bi spodbudilo pluralizem in s tem dobro tehnologijo.

Vendar pa to ne pomeni, da je nepolitična tehnologija neproblematična. Svoboden državljan svobodne družbe stori dobro, če je zelo pozoren pri svoji izbiri tehnologije. Pri tem nimam

v mislih le tveganja v zvezi z našim zdravjem. Tehnologija je tesno sprepletana z našimi življenji. Odločitev, da bomo imeli avto, je na primer deloma tudi odločitev za življenjski stil, saj postanemo od avta hitro odvisni. Prisotnost avta v družini igra verjetno določeno vlogo tudi pri bodočih odločitvah o tem, kje bomo živeli, kje bomo kupili poletno hišico, koliko denarja bomo lahko porabili za druge pomembne stvari, kako bomo preživljali počitnice in tako naprej.

Takšna tehnološka izbira je seveda še večjega pomena za utopiste, ki hočejo ustvariti celotno družbo v skladu s svojimi ideali. Zanje je svoboda tehnološke izbire povsem življenjskega pomena. V mnogih deželah so tehnologije kot pogozdovanje, kmetovanje, stanovanjska gradnja, izobraževanje, radio in televizija, strogo upravljane in standardizirane. Kakšne možnosti imajo utopisti, da ustvarijo v takih okoliščinah na prostovoljni osnovi resnično različno družbo?

Navkljub vsej kritiki, naperjeni proti utopični tradiciji, ne morem zanikati, da potrebuje človek tudi družbene ideale, za katere bi delal. Drugi ljudje so pomemben del okolja neke osebe in njena ali njegova usoda je odvisna od njih. Utopične vizije preprosto ne moremo zanemariti, četudi je nevarna. Da bi bila sprejemljiva tako z racionalnega kot z moralnega zornega kota, mora vseskozi graditi na prostovoljni izbiri in svobodi. Slaba stran utopizma je v njegovi politizaciji prek političnih volitev ali prek totalitarnega scientizma.

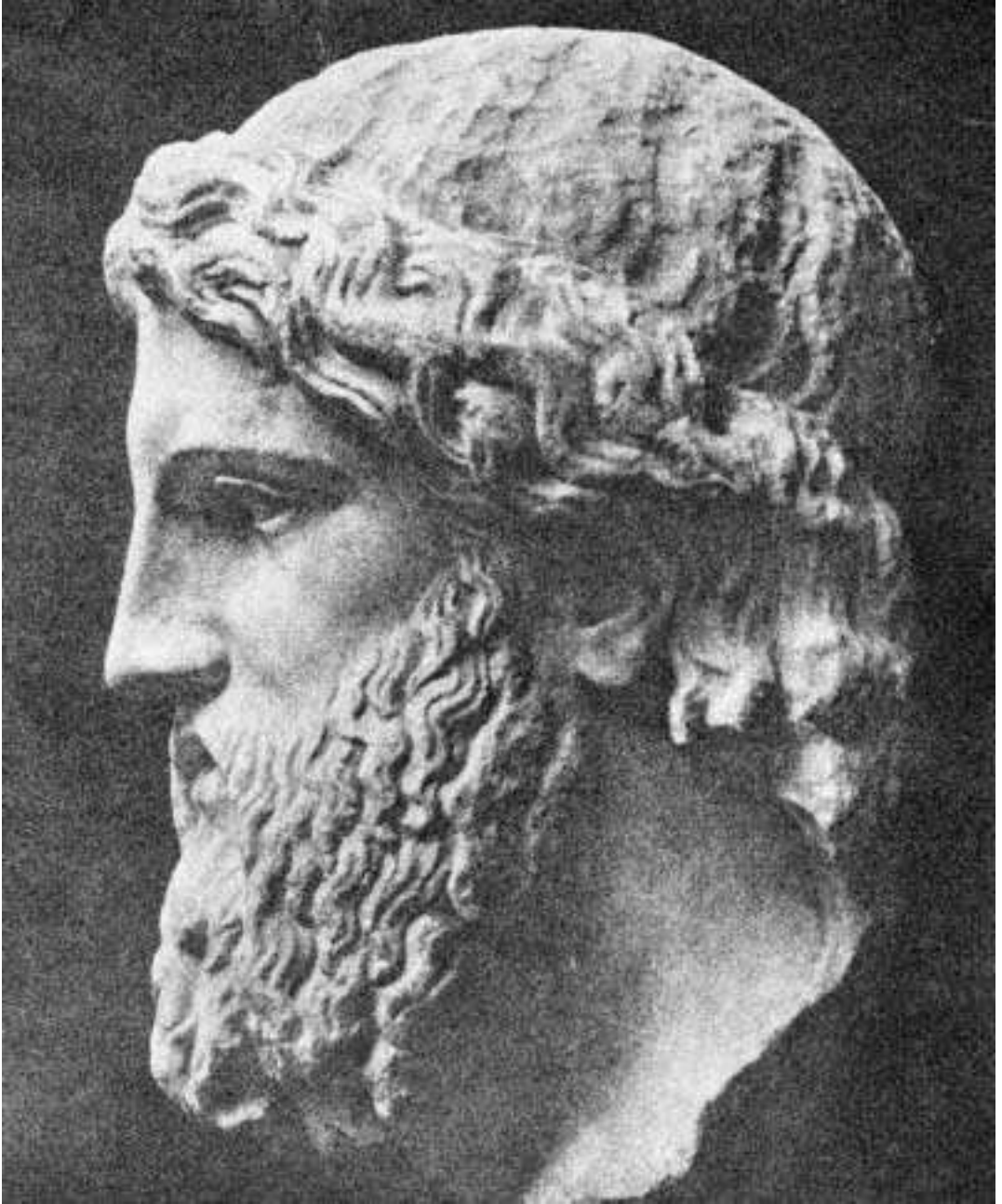
Kar torej utopist potrebuje, ni neomejena moč nad drugimi ljudmi, da bi jih tako prisilil sprejeti določene družbene in naravne tehnološke sisteme. Kot sem, upam, pokazal, bi to vodilo zgolj v iracionalen tehnološki razvoj z avtonomnimi lastnostmi. Ne, kar utopisti potrebujejo in kar bi moralo biti dopuščeno, je svoboda, da se vzdržimo določenih tehnik in svoboda, da razvijamo nove inačice, ki bolj ustrezajo našim lastnim smotrom. Naloga je veliko lažja, če imamo na voljo širok razpon različnih tehnik, med katerimi lahko izbiramo in od katerih lahko dobimo navdih. Skratka, kar potrebujejo utopisti, je neovirana tehnologija, ki jo omejujejo samo zakoni svobode. Znotraj tega tehnološkega pluralizma lahko potem sestavljajo poddružbe, ki se prilegajo njihovim moralnim in znanstvenim idealom. S tem ko bodo tu in tam pogledali na družbeno-tehnološko tržišče, lahko istočasno uporabljajo tudi izkušnje drugih. To je njihova najboljša prilika, da pridejo do decentraliziranega znanja, ki je potrebno za tehnološke odločitve. Seveda ni nobenega jamstva, da bo imelo to za posledico srečno utopijo, vendar pa postaja tako utopična vizija vsaj združljiva tako z racionalno tehnologijo kot z etično družbo.

Prevedla Seta Knop

Ingemar Nordin je izredni profesor na Institute of Tema Research na univerzi v Linköpingu. Iz filozofije je doktoriral leta 1980 na univerzi v Lundu. Do leta 1988 je bil predavatelj na univerzi Umeå. Med drugim je objavil knjigi *Teknologins rationalitet* in *Privat Egendom*. V svojih člankih se ukvarja s temami s področij filozofije fizike, filozofije tehnologije in etike lastniških pravic.

LITERATURA

- AGASSI, J. 1975. *Science in flux*. Dordrecht: D. Reidel.
- AMANN, R. in J. Cooper. 1982. *Industrial innovation in the Soviet Union*. London in New Haven, CT: Yale University Press.
- CARLSON, A. 1990. *The Swedish experiment in family politics*. London: Transaction.
- ELLUL, J. 1964. *The technological society*. New York: Vintage.
- HAYEK, F. 1959. *The constitution of liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- MENDELSON, E. in H. Nowotny (izd.) 1984. *Nineteen eighty-four: Science between utopia and dystopia*. Dordrecht: D. Reidel.
- MISES, Ludwig von. 1981. "Socialism: An economic and sociological analysis". Indianapolis, v: Liberty Classics.
- NORDIN, I. 1988. *Teknologins rationalitet*. Stockholm: Timbro.
- NORDIN, I. 1989. "The rationality of technology". *Science studies* 2(2): 3-10.
- SANDSTROM, U. 1989. *Arkitektur och social ingenjörskonst*. Linköping: Institute of Tema Research.
- SPEEDING, J, R. L. Ellis in D. N. Heath (izd.) 1962-1963. *The works of Francis Bacon*. Stuttgart: C. Frommann.
- SUTTON, A. C. 1973. *Western technology and Soviet economic development, 1917-1965*. Washington, DC: Hoover Institute.
- VANDER Elst, R. 1981. "Capitalist technology for Soviet survival". *IEA* št. 35. London: Institute of Economic Affairs.
- WINNER, L. 1977. *Autonomous technology*. Cambridge: MIT Press.



ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Onkraj liberalne demokracije

Demokracija nikoli ne traja dolgo. Hitro se iztroši, izčrpa in ubije. Ni še bilo demokracije, ki ne bi naredila samomora.

John Adams

Demokracija je nekaj tako veličastnega, da si brez nje tretjega tisočletja ne moremo predstavljati. Prav demokracija povezuje našo civilizacijo v sebi vsečno politično ureditev od starih Grkov¹ do današnje postsocialistične revolucije. Demokracija je bila tudi geslo dneva v preteklem desetletju, kar zmanjšuje njeno vrednost kot zgodovinsko poklicane, hkrati pa je to empirični pokaz njenega nezlomljivega prodora v kraljestvu nujnosti in njene vzpostavitve kot osrednje osi moderne dobe.

V tretje tisočletje vstopamo, ko se je diskusija o razmerju med socializmom in demokracijo že končala. Roza Luxemburg in Lenin sta na primeru Rusije vsak po svoje poskušala pokazati, kako bi se vendarle dalo uskladiti socializem z demokracijo. Kasneje je celo Josef Schumpeter v svojem znamenitem delu Kapitalizem, socializem in demokracija socializmu v čast spisal nekaj obetavnih spodbud za razvoj njegovih demokratičnih zmožnosti. Po drugi svetovni vojni, po zmagi protifašistične fronte, je bilo vsem jasno, da je prava demokracija lahko samo socialistična. Vendar je takšna jasnina trajala le kratko dobo, saj je s posredovanjem strategov hladne vojne postalo samoumevno nekaj drugega: da je socializem totalitarizem, drugi obraz fašizma in zato demokraciji sovražen. Z nastopom reformatorjev v socialističnem taboru

¹ Pri tem je popolnoma irelevantno, da je demokracija v Atenah trajala slabih 130 let, od 450 pr.n.š. do leta 322 pr.n.š. (Parekh, 1992).

² Sedaj že klasični tekst takšnega pogleda na demokracijo je poročilo trilateralni komisiji z naslovom *Kriza demokracije* (1975). Pri založbi *Globus* v Zagrebu je delo Croziera, Huntingtona, Watanukija idr. izšlo pod naslovom ***Kriza demokracije i participacija*** leta 1982.

³ Za klasiko velja delo Carole Pateman: ***Participation and Democratic Theory***, Cambridge University Press, 1970.

⁴ Liberalna demokracija ne trpi neposredne demokracije, ker ogroža njene temeljne postavke. Participativna kultura v deželah liberalne demokracije ni zaželeno in je tudi ne razvijajo. "Striktno rečeno liberalna demokracija ni predstavniška demokracija, temveč reprezentativna vlada" (Parekh, 1992:167).

⁵ Huntington (1991) uporablja oznako "tretji val demokracije".

je bila demokracija opora v boju proti socialističnemu totalitarizmu. Rehabilitacija demokracije svetov in demokratičnega samoupravljanja je zbudila v svetu veliko zanimanje. Oživila je razprava o industrijski in ekonomski demokraciji. Reformatorji socializma so v sedemdesetih letih v obliki t.i. evrokomunizma in v osemdesetih letih na tleh realnega socializma ponovno skušali oživiti navezne točke med demokracijo in socializmom. Bolj ko jim je to uspevalo, bolj je demokracija izrivala socializem. Nazadnje od socializma ni ostalo kaj prida, demokracija pa se je razbohotila.

Tretja demokratična transformacija ali konec zgodovine?

Zadnji dve desetletji je liberalna demokracija doživela ostre kritike tako z leve kot z desne. Desnica² ji očita birokratizacijo in prevelik vpliv interesnih skupin, zato zahteva razbremenitev države, to je minimalno državo na račun povečanih pristojnosti tržne regulative. Leвица³ pa liberalni demokraciji očita nesposobnost, da bi vzpostavila participativno⁴ politiko ali vsaj povečala neposredno soodločanje državljanov o javnih zadevah.

Ob koncu osemdesetih let se je kritika usmerila v dve prevladujoči interpretaciji: eni so prepričani, da gre za veliko, epohalno predrugačenje demokracije, drugi pa menijo, da je liberalna demokracija sklenila zgodovino s končno zmago nad drugimi oblikami vladanja.

1. Mnogi avtorji govorijo o začetku tretje demokratične transformacije⁵ (Dahl, 1989). Dahl se sprašuje, ali gre za tretjo demokratično transformacijo: prva demokratična transformacija je temeljila na načelu, da je vladavina večine boljša od vladavin peščice ljudi, omejena pa je bila na mestno državico. Ta transformacija je prinesla atensko demokracijo, ki danes velja za klasični model demokracije. Druga demokratična transformacija je razširila obseg mestne države na nacionalno državo in vzpostavila povsem novo vrsto političnih institucij. Uveljavila se je kot liberalna demokracija.

Pojem liberalne demokracije je v primerjavi s klasično atensko demokracijo zgrajen na povsem drugačnem pojmovanju posameznika, narave in družbe. Vse empirične razlike so utemeljene na teh razlikah v političnofilozofskih temeljih. Parekh (1992:165) ugotavlja, da je liberalna demokracija utemeljena na individualizmu, atenska pa na občutku skupnosti in s tem zaupanju v množice. Svoboda je v klasični demokraciji svoboda v skupnosti, ki se lahko realizira s sodelovanjem ljudi pri političnem odločanju, v liberalizmu pa je svoboda protektivna ali negativna svoboda posameznika. Atenska demokracija je bila kolo kolektivnega samoizražanja in samodoločanja. Za liberalce je demokracija zagotovilo, da bo posameznik lahko nemoteno izvajal cilje, ki jih je sam izbral, v okviru zakonsko varovanega zasebnega območja, pri tem pa bodo drugi zadržani na varni distanci.

Liberalna demokracija ni degeneracija prave, atenske demokracije, temveč je nova zgodovinska forma, ki ima povsem drugačne naloge. Njen strah pred nebrzdanimi množicami je bil upravičen, trdi Parekh (1992:168), vendar pa je hkrati ljudi naredila politično nemočne. Upravičeno je poudarila pomen nepolitičnih interesov, pri tem pa je pozabila na resničen pomen javnega življenja.

Tretja demokratična transformacija je na delu ob koncu dvajsetega stoletja in po Dahlovem (1989:312) mnenju ubira tri možne spremembe dosedanjih meja demokracije:

1. spremembe pogojev za poliarhije⁶ bodo porodile večje število poliarhij v svetu.
2. Spremembe političnega življenja utegnejo ponovno spremeniti meje in možnosti demokratičnega procesa.
3. Spremembe v strukturi in zavesti utegnejo pomagati pri oblikovanju bolj demokratičnega političnega življenja v deželah, kjer so poliarhije že uveljavljene.

Tretjo demokratično transformacijo Dahl (1989:320) povezuje tudi s "transnacionalno državo". Uveljavili naj bi se večji demokratični nadzor in močnejše demokratične institucije. Poleg tega je pričakovati demokratizacijo na lokalni ravni in na ravni odločanja o vzgoji, zdravstvu, načrtovanju mest in drugimi področji javne politike.

2. Drugo interpretacijo liberalne demokracije najizraziteje zastopa Francis Fukuyama. Stoletje, ki se je začelo s popolnim zaupanjem v liberalizem in demokracijo, se po mnenju Fukuyame tudi končuje s triumfom liberalne demokracije. Končuje se na točki, ki je ne moremo označiti kot konec ideologije (top tema na koncu petdesetih in v šestdesetih letih) ali zlitje kapitalizma s socializmom (v sedemdesetih letih top tema konvergenčnih teorij), temveč samo kot "zmago ekonomskega in političnega liberalizma" (Fukuyama, 1990:172). Ta zmaga po Fukuyami ni navadna zmaga v eni od bitk v zgodovini, temveč je zmaga, ki napoveduje konec zgodovine. Gre za "končno točko ideološke evolucije človeštva in univerzalizacijo zahodne liberalne demokracije kot končne oblike ljudske vladavine" (Fukuyama, 1990:172). Zmaga liberalizma se je odigrala prvenstveno na področju idej ali zavesti in je sedaj še nedovršena na področju stvarnega ali materialnega sveta (Fukuyama, 1990:172).

Fukuyama navezuje svojo idejo o koncu zgodovine na Kojevejevo interpretacijo Hegla. V Fenomenologiji duha naj bi Hegel napovedal konec zgodovine, potem ko je Napoleonova vojska zmagala v bitki pri Jeni. To je bila hkrati zmaga idealov francoske revolucije. Bitka pri Jeni je pomenila konec zgodovine, ker se od tedaj načela liberalne demokratske države niso mogla več razviti. V dvajsetem stoletju so se načela liberalne demokracije samo še prostorsko širila po svetu. (Fukuyama, 1990:173). Kojeve je izenačeval konec zgodovine s povojnim "ameriškim načinom življenja", h kateremu se je po njegovi oceni približevala tudi Sovjetska zveza (Fukuyama, 1990:174). Po njegovem mnenju je bilo največje dejanje zahodnih držav ustanovitev skupnega

⁶ Poliarhija je Dahlovo ime za liberalno demokracijo po drugi svetovni vojni.

⁷ *Demokracija nastopa z več pridevki: Miliband vztraja pri kapitalistični demokraciji, za Epsteina obstajajo zahodne demokracije, za Dahla poliarhije, za Lijpharta (1985) pa samo demokracije. Pri vseh gre dejansko za liberalne demokracije, kot jih je striktno analitično poimenoval Machperson.*

⁸ *V slovenskem jeziku je bralcem dostopen zbornik o sodobnem liberalizmu, ki ga je uredil Rudi Rizman (KRT, 1992). Zbornik prinaša temeljne dileme sodobnega liberalizma in jih postavlja v zgodovinsko perspektivo.*

⁹ *Materializem liberalizma je najbolj viden na primeru dojemanja svobode. Fizično nasilje in zunanja prisila sta razumljena kot glavna sovražnika svobode, zato je država, kot mesto fizične prisile, največji sovražnik svobode. Tako postane "politika umetnost oblasti" in "svoboda umetnost antipolitike". Svoboda je tako zaščita prostega notranjega prostora pred državno oblastjo (Barber, 1984:35).*

¹⁰ *Parekh (1992:161) upravičeno trdi, da gre za individualizacijo, ki je zadeva družbene konvencije. Druge družbe, nezahodne, neliberalne, postavljajo drugačne meje med posamezniki in med posameznikom in naravo. Za Hindujce je kasta, v kateri je posameznik rojen, rezultat njegovih dejanj v prejšnjih življenjih, in ne nekaj naključnega, diskutabilnega in odpravljivega. Kasta je integralni del osebnostne identitete in določa njegove pravice in obveznosti, pa tudi vrednost posameznikovega življenja.*

tržišča. Skladno svojim dognanjem, da je na ravni zavesti že vse odločeno, se je Kojeve odpovedal profesuri in ostanek življenja preživel kot uradnik v EGS.

V obsežni knjigi z naslovom *The End of History and the Last Man* je Fukuyama (1992:xi) podobno zatrdil, da "ideala liberalne demokracije ni mogoče več izboljšati". Prepričan je, da "so vsa resnično velika vprašanja že urejena" (xii) in da je umestno postaviti vprašanje, ali bo zgodovina človeštva privedla večji del človeštva v liberalno demokracijo. Njegov odgovor je, da bo.

Fukuyama ne govori o demokraciji nasploh, temveč o določenem tipu demokracije, liberalni demokraciji⁷. Ko se danes govori o zmagi demokracije, se misli predvsem na zmago liberalne demokracije ali drugače, udejanjanje druge (in ne tretje) demokratske transformacije. Liberalna demokracija je tvorba, ki je nastala z združitvijo liberalizma in demokracije. Obe sestavini sta pristali skupaj ne zaradi lastnih privlačnosti in medsebojnih simpatij, temveč po hudih družbenih in političnih bojih, ki so ju prisilili živeti skupaj.

Temelji liberalizma⁸

Liberalizem ni nastal v praznem prostoru. Oblikoval se je na konsenzu "newtonskega sistema sveta" (Desaguliers), katerega temeljni aksiom je materializem. Temeljne poteze tega materializma so: atomizem, nedeljivost, primerljivost, vzajemna izključljivost in senzacionalizem (kot psihologija) (Barber, 1984:32). Aksiom materializma⁹ postavlja posameznika kot materialno bitje v vsem, kar je, in v vsem, kar počne. Družbeni in politični čas in prostor sta razumljena dobesedno materialno ali kot fizični prostor in čas. Atomizem tvori predteoretsko raven za to, kar se v teoriji liberalne demokracije razume pod pojmom individualizem, nedeljivost tvori predteorijo pojmu hedenostične psihologije, primerljivost je osnova za pojem enakosti, vzajemna izključljivost je osnova za teorijo moči in konflikta, senzacionalizem pa za pojmljenje emotivizma, utilitarizma in prevladujoče teorije interesov (Barber, 1984:33-34).

Liberalizem jemlje posameznika kot ireduktibilno enoto družbe, družbo pa razlaga kot funkcijo posameznika. Družba je sestavljena iz posameznikov in njihovih relacij. V srcu liberalizma leži individualizem, ki oblikuje njegove politične, moralne, legalne, ekonomske, metodološke in druge aspekte. Vsako človeško bitje je neločljivo povezano z drugimi človeškimi bitji in z naravo. S tem aktom individualizacije posameznika je določena tudi meja¹⁰ med individuom in drugim(i)om ter med individuom in naravo.

Liberalni pogled fiksira posameznika kot razločnega in lahko razločljivega od drugih ter neasimilabilnega. Posamezniki določajo svojo individualnost v smislu svoje ločenosti od drugih in se čutijo ontološko ogrožene, če se meje njihove individualnosti zabrišejo ali delno prekrije-

jo z mejami drugih¹¹. Njihova stalna skrb je zato zagotavljati ločenost, tako da zidajo vsakovrstne zaščitne zidove okrog sebe, ki omogočajo, da nič ne pride v osebnost ali izide iz nje brez vednosti osebnosti. "Idea samozaprta" (Parekh, 1992:162) je integralni del liberalnega pogleda na posameznika. Liberalni posameznik skuša živeti življenje sam, sam odloča o izbirah, sam konstruira svoje predstave in verovanja in ničesar ne jemlje kot dano ali dokončno. Ker posameznik začne življenje kot družbeno posredovano bitje, je naloga liberalnega posameznika, da se rekonstruira, odpravi družbeno pogojenost, postane ontološko transparenten in tako avtonomen in samodoločujoč. Posameznik je zato nezaupljiv do občutij in emocij, posebno do tistih, ki so močna in globoka in se zato ne ujema s hladnim razumom in se ne podreajo njegovemu nadzoru. Tako "ni topla čustvena vpletenost, temveč hladno in distančno načelo vzajemnega spoštovanja liberalni prednostni način urejanja odnosov med posamezniki, ki vodi v prekrivanje sebstva in kompromitira avtonomijo" (Parekh, 1992:162).

Liberalizem opredeljuje posameznika kot izbiralca, zato mora biti posameznik ločen od svojih izbir, vključno s svojimi vrednotami, cilji in načini življenja. Posameznik mora biti sposoben odtujiti svoje delo, sposobnosti in veščine, ne da bi se odtujil sam in tako postal lastnina drugega v času odtujitve svojih pritisklin. Posameznik je namreč lastnik svojega telesa in ima zato lastniške pravice nad njegovimi sestavinami.

Civilna družba je največji izum liberalizma. Je območje interesa¹² in izbire. Interes je ena temeljnih kategorij liberalizma, ki razlaga razmerja med posameznikom in drugimi in gradi celo most med sicer načelno (v liberalnem okviru) nepovezljivima moškim in žensko¹³. Civilno družbo tvorijo posamezniki, ki, čeprav tujci med seboj, vendarle najdejo toliko skupnega, da se spravijo skupaj za določena obdobja in za določena opravila.

V liberalizmu je država nasilna in prisilna institucija: nasilna zato, ker razpolaga z močjo odločanja o življenju in smrti svojih članov, prisilna pa zato, ker so njeni državljani njeni člani z rojstvom in je ne smejo zapustiti, tujci pa ne smejo vanjo brez njenega dovoljenja. Država je tudi formalna in abstraktna institucija (Parekh, 1992:163). V civilni družbi se ljudje srečujejo kot nosilci različnih vlog in interesov, v državi pa zgolj kot abstraktni državljani, to je kot enaki nosilci formalnih in od države določenih pravic in dolžnosti, pri čemer jih vodi zgolj interes celote.

Najpomembnejša naloga liberalne vlade je ustvarjanje in ohranjanje sistema pravic. Vlada ostaja v okviru formalnih in splošnih pravil, tako da ne izvaja substancialnih ciljev, npr. izenačevanja bogastva med revnimi in bogatimi. Liberalizem je vedno ostro nasprotoval sleherni radikalni redistribuciji bogastva, odpravljanju pravice do zasebne lastnine, restrikciji individualnih izbir, ukrepom, ki so oslabili etiko samodiscipline in samopomoči, ter poskusom podrejanja ekonomije moralnim ali političnim ciljem (Parekh, 1992:164).

V liberalizmu so vsi posamezniki svobodni in enaki po naravi, zato nihče ne sme vladati drugim brez njihove privolitve. Liberalna de-

¹¹ Na tem mestu se dejansko zastavlja vprašanje, "kako je lahko odprta družba ustvarjena iz zaprtih sebstev" - to "je paradoks, ki mu noben liberalni teoretik ni posvečal velike pozornosti". "Če se sebstvo ne bo učilo odpirati se mislim in občutkom drugih in vzdrževalo oboje, odprto glavo in odprto srce, in s tem ustvarjalo temeljne predpogoje za pristen dialog, družba nikoli ne bo mogla biti resnično odprta" (Parekh, 1992:162).

¹² O vstopu kategorije interesa v politično misel liberalizma je temeljito študijo izdelal Albert Hirschman, **The Passions and the Interests**, Princeton University Press, Princeton 1977.

¹³ Kant je naprimer menil, da je zakon pogodba o vzajemni uporabi spolnih organov med moškim in žensko.

mokracija zato potrebuje mehanizem, s katerim ljudje oddajo svojo privolitev. Z njimi pa tudi podeljujejo vladi avtoriteto, da jim vlada. Ker pa obstaja nevarnost, da vlada ne bo samo ohranjala sistema pravic, utemeljenega na načelu kar največje svobode, liberalna država zahteva tudi mehanizme za nadzor vlade, tako da se izpopolni zaupanje ljudi.

Liberalna demokracija tako "ni oblika kolektivnega obstoja, temveč način konstituiranja in nadzorovanja javne oblasti. Torej ni način življenja, temveč oblika vladanja" (Parekh, 1992:165).

Ideja, da privolitev legitimira oblast in sistem države, je bila ključna za liberalce 17. in 18. stoletja, in tudi za liberalne demokrate vse do danes. Prvi, zgodnji liberalci so imeli družbeni dogovor za mehanizem individualne privolitve, drugi, kasnejši, pa so v središče postavili glasovalno skrinjico kot mehanizem, s katerim državljani periodično podeljujejo oblast za izvajanje zakonov in upravljanje družbenega in gospodarskega življenja. Državljan se mora podrežati samo tistim predpisom, zakonom in odločitvam, ki jih je sam izbral (Held, 1990:311). Operacionalizacija tega načela so volitve. V liberalizmu obstajajo različne tradicije, ki pa jim je skupna ideja, da se oblast lahko vzdržuje samo s prostovoljno privolitvijo svobodnih in enakopravnih posameznikov. Pristanek je temeljno načelo legitimne oblasti - zato so tudi volitve glavni pogoj in značilnost liberalne demokracije.

Ker je demokracija, kot jo razumejo liberalci, utemeljena na suverenosti posameznika, iz katere dobiva tudi svojo legitimnost, je konceptualno zaščiten pred vdorom v področje individualnih pravic, kot so jih opredelili liberalci. Tako je sleherno nasilje vlade nad pravico do svobode, lastnine ali svobode izražanja razumljeno ne le kot neliberalno, temveč tudi kot nedemokratično. Liberalizem kot dominantni partner v navezi liberalne demokracije določa, katere pravice so temeljne in morajo biti zato zaščitene z zakonom. "Moralni paternalizem in nekatere oblike avtoritarizma ležijo v srcu liberalne demokracije" (Parekh, 1992:166).

Liberalizem in demokracija

Liberalna demokracija je oblika sožitja med množično demokracijo, razumljeno kot splošna in enaka volilna pravica plus parlamentarna ali predsedniška oblika vladanja, in meščansko svobodo, razumljeno kot produkcija na temelju zasebne lastnine in svobodne mezde delovne sile (Offe, 1985:120). Tako je liberalna demokracija zgodovinsko postala razmerje vzajemne nujnosti in vir napetosti in antagonizma (Beetham, 1992:40-41). Liberalizem je zgodovinsko zagotavljal nujno podlago za demokracijo in izvajal nasilje nad njo. Zato je zanj temeljno vprašanje, kako lahko odpravimo nasilje liberalizma nad demokracijo, ne da bi ogrozili temelj same demokracije.

Sestavine liberalizma, ki so po Beethamu (1992:41) nujni del demokracije, so naslednje:

1. Svoboda izražanja, gibanja, združevanja in pravice, ki so predmet zakonske ali ustavne zaščite. Seveda vse individualne pravice niso demokratične. Demokratične so samo tiste, ki so nujne za vzpostavljanje nadzora posameznikov nad izvajanjem oblasti.

2. Institucionalna delitev oblasti, ki šele omogoča vladavino zakona.

3. Institucija reprezentativne skupščine, izvoljene na teritorialni osnovi v odprtem boju za glasove volilcev in s pristojnostjo, da odloča o vseh davkih in zakonih ter omejuje dejavnosti eksekutive.

4. Načelo omejene vlade in ločitev med javno in privatno sfero (pa naj bo ta opredeljena kot civilna družba, trg in privatna lastnina, družina in privatni odnosi ali individualna zavest). To pomeni, da je demokratična država nujno tudi omejena država, pa čeprav obstaja nesoglasje glede tega, kje naj bo meja.

5. Predpostavka, da ne obstaja nobena končna resnica o tem, kaj je dobro za družbo. Sodba o tem vprašanju pripada področjem posebnega (strokovnega) vedenja. Edini kriterij za javno dobro je, kaj svobodno organizirani ljudje izberejo, ne pa kar kak ekspert določi kot pravo. To značilnost Beetham imenuje antipaternalizem liberalizma in demokracije.

Ideja individualnih pravic je bila v zgodovini napadena s stališča širjenja demokracije: v imenu ljudske volje, kolektivnega dobrega ali realizacije višje oblike svobode. Delitev oblasti so napadali v imenu ljudske pravičnosti, oblast predstavnškega parlamenta so napadali s stališča neposredne demokracije ali funkcionalnega predstavnštva, ločitev med javnim in privatnim so napadali s stališča nujnosti, da se celokupno življenje ljudi podvrže demokratičnemu nadzoru. Takšne zahteve so po mnenju Beethama (1992:42) v imenu demokracije spodkopavale temelj demokracije¹⁴.

Drugi del zgodovine sintagme liberalna demokracija je v bitkah med liberalci in demokrati za razširitev in obliko demokratizacije. Klasični liberalci so govorili o nadzorovanju vlade, iz katere je bila izključena večina demosa. Locke je govoril o aktivnem konsenzu lastnikov in o pasivnem konsenzu ostalih. Ustava revolucionarne Francije je uvedla distinkcijo med aktivnim in pasivnim državljanstvom: uživanje pravic je bilo univerzalno, medtem ko so bile politične pravice omejene na davkoplačevalce (Beetham, 1992:43). Skoraj vsi klasični liberalci so izključevali ženske iz državljanstva. Branili so dve temeljni instituciji reda: družino s hierarhično delitvijo dela in zasebno lastnino.

Prva bitka med liberalizmom in demokracijo je potekala glede razširitve aktivnega državljanstva. Liberalizem se je dolgo upiral demokratizaciji, to je razširitvi volilne pravice na vse odrasle moške. Njegovi argumenti so bili:

- množice so revne in ogrožajo bogate in institucije zasebne lastnine nasploh;
- množice poskušajo vzpostaviti enakost na vseh ravneh življenja, tako da bi ob njihovem prihodu na oblast zavladala homogenost, ki bi pokopala svobodo izražanja in uvedla tiranijo javnega mnenja;

¹⁴ To se je lahko dogajalo zaradi zmede. Demokracija kot metoda vladanja namreč ni kar koli ljudje v določenem trenutku odločijo, temveč "vrsta ureditev za zagotavljanje njihovega nadzora nad procesom javnega odločanja na dolgoročni osnovi". V tem smislu "ne obstaja resna demokratična alternativa liberalni demokraciji" (Beetham, 1992:42). Lahko so nedemokratične alternative, ki jim uspe pridobiti legitimnost, vendar resne demokratične alternative, trdi Beetham, ni.

¹⁵ Claus Offe (1985:123) v analizi poroke liberalizma in demokracije ugotavlja, da sta dva ključna mehanizma, ki sta posredovala združevanje med nesplojivi- ma liberalizmom in demokracijo, oblikovanje političnih množičnih strank in kejnsovska socialna država.

¹⁶ Offe (1985:122) ugotavlja, da ideologi pluralistične demokratične teorije trdijo, "da je končno odpravljena napetost med načeli, po katerih deluje kapitalistična tržna družba, in političnimi demokratičnimi oblikami v ameriškem političnem sistemu".

- množice niso izobražene, so neracionalne in nesposobne refleksije, zato ne morejo racionalno odločati o javnih zadevah;
- splošna volilna pravica daje oblast v roke brutalni večini in s tem dejansko manjšino oropa volilne pravice.

Ko je demokratizacija prodirala z neustavljivim tokom, so liberalci razvili nekatere mehanizme in elemente v politiki, ki so ohranili njihovo hegemonijo. Namesto ljudske suverenosti so razvpili suverenost parlamenta, razvili so elitistične teorije predstavnštva in politične stranke¹⁵. Poleg tega so državno šolanje naravnali na šolanje množic (volilcev) v duhu liberalnih načel. Do tiste mere, kot je bilo potrebno, so razširili sadove kapitalizma in kolonializma na množice in jih s tem pridobili za kapitalistično ekonomijo (Parekh, 1992:167).

Druga bitka se je osredinila na razmerja med javnim in privatnim. To je bila bitka glede razumevanja, kaj je politično in zato lahko podvrženo demokratičnemu nadzoru. Beetham (1992:43) ugotavlja, da ni bilo sporno ločevanje med javnim in zasebnim kot načelo, temveč meje med obema področjema, kot jih je opredelil liberalizem, ki je iz politike izločil ekonomijo in razmerja med spoloma, in jih tako izmaknil demokratizaciji.

Tretje področje spora med liberalizmom in demokracijo je težje opredeliti, gre pa v temelju za boje glede institucije predstavnštva, v katerih so se oblikovali profesionalni politiki, hkrati pa onemogočajo neprofesionalnemu ljudstvu politizacijo.

Liberalna demokracija ima v različnih liberalnih deželah različne podobe, vendar imajo vse dežele nekaj skupnih potez: individualizem, volitve, večinsko pravilo, mnoštvo političnih strank, omejeno vlado, avtonomijo civilne družbe, strah pred politično oblastjo in ustrezne mehanizme za njeno regulacijo, odsotnost posredovalnih institucij med državljanom in državo, zakon kot osrednje sredstvo družbenega upravljanja, abstraktno državo in njen korelat abstraktnega državljana (Parekh, 1992:168).

Liberalna demokracija je opredeljena kot demokracija v mejah liberalizma in pomeni samo en način njune kombinacije. Možen bi bil tudi demokratičnoliberalni sistem, tako da bi imela demokracija hegemonsko vlogo. To bi pomenilo vzpostaviti večjo skladnost med skupnostjo in posameznikom, razširitev participacije na glavna področja ekonomskega in političnega življenja in odpreti nove centre moči. Parekh trdi, da so takšno koncepcijo demokracije zagovarjali mladi Marx, C. B. Macpherson in številne evropske socialistične stranke. Demokratični liberalizem je zelo blizu socialni demokraciji in predstavlja delno transformacijo liberalizma.

ZDA - poosebljena liberalna demokracija¹⁶

Liberalne demokracije in njene moči ni mogoče razumeti brez moči ZDA.

“Revolucionarna ideologija, ki je postala kredo Amerike, je liberalizem v njegovem pomenu iz osemnajstega in devetnajstega stoletja, ki je poudarjal antietatizem. ZDA so edinstvene pri tem, da so se spočele z revolucijo in so opredelile svoj *raison d’être ideološko*¹⁷. Zavest o sebi samih je v drugih deželah izšla iz skupne zgodovine, ne iz ideologije. In če imajo zgodovinsko konservativne vrednote, je to torizem, državni komunitarizem, *noblesse oblige*” (Lipset, 1991, cit. po Ware, 1992:136). Lipset trdi, da se je evropska družbena struktura amerikanizirala, tako da sedaj obstaja delna konvergenca med evropskimi in ameriško demokracijo.

APSA je v letu 1991 priredila letno srečanje na temo Amerika kot model za svet?. Najvidnejši demokratologi so razpravljali o dogodkih od leta 1989 do 1991 in ugotavljali primernost ameriške demokracije za novo nastale postsocialistične dežele. Fukuyama je v tem okviru predstavil svoje poglede na “liberalno demokracijo kot globalni fenomen”. Demokratične revolucije zadnjih dveh let so zanj dokaz vitalnosti demokratične ideje tudi za ljudi, ki dolga leta živijo pod avtoritarizmom. Ko razpravlja o stabilnosti demokracij, pa ugotavlja, da je “demokracija nemogoča, ne da bi ljudje verjeli v legitimnost demokracije in hkrati v nelegitimnost diktature” (Fukuyama, 1991:661). Huntington meni, da so sodobni procesi demokratizacije vezani na katolicizem, prav tako kot je bil val demokratizacije, sprožen z ameriško in francosko revolucijo, vezan na protestantizem. Po oceni Fukuyame je liberalna demokracija vezana na krščanstvo, dokaz za to pa je odsotnost demokracij v nekrščanskem svetu.

Nacionalizem imajo pogosto za konkurenco liberalni demokraciji in mnogi so prepričani, da bo svet po dolgi hladni vojni prej zaplul v nacionalistične konflikte kot pa v demokratični mir. Fukuyama (1991:663) je prepričan, da liberalna demokracija ni primerna pri razsojanju med zahtevami jezikovnih ali etničnih skupnosti, ki živijo na tradicionalnih ozemljih v večetnični družbi. Zato po njegovem mnenju ameriškega modela ne bi mogli preprosto izvoziti v dežele, kot sta bili tedaj Jugoslavija¹⁸ ali Sovjetska zveza, kjer je nacionalna dezintegracija nujni predpogoj za demokratizacijo. Nacionalistični boji so nujni znanilec vzpostavljanja stabilne demokracije v prihodnosti, ravno tako kot je bilo to v Zahodni Evropi v 19. stoletju (Fukuyama, 1991:664). Nacionalizem je moderni pojav, ki je po mnenju Fukuyame zelo tesno povezan z demokracijo.

Fukuyama (1991:664) zaključuje, da ne želi izzveneti naivno optimističen glede prihodnjih perspektiv demokracije v svetu in da si ne zatiska oči pred očitnimi problemi, ki obstajajo v razvitih demokracijah, kot so ZDA. Vendar je tudi dejstvo, da so vse glavne sistematične alternative liberalni demokraciji ena za drugo propadle. To dejstvo “nas ponovno sili, da vzamemo preučevanje demokracije kot osrednjo točko sleherne resnične politične znanosti” (Fukuyama, 1991:664).

Drugi so bili bolj kritični do liberalne demokracije v ZDA. Gurr (1991:664) je skiciral skeptični pogled na Ameriko kot model za svet. Po

¹⁷ Že Tocqueville je ugotovil, da je položaj Amerike “quite exceptional” in da je težko verjeti, da bo katerokoli demokratično ljudstvo postavljeno v enak položaj. Zavzel se je za opustitev gledanja na demokratične narode skozi izkustvo ZDA in za njih preučevanje takšnih, kot so s svojimi lastnimi potezami. Moderne zahodne družbe so razvile lastne forme demokracije. Vztrajati pri univerzalnosti liberalne demokracije pomeni zanikati Zahodu lastno historično izkustvo.

¹⁸ Podobno se sprašuje Quester (1991:658): Bi ameriški model deloval v deželah, kot sta Jugoslavija ali Šrilanka, kjer so etnične razlike tako zelo globoke?

¹⁹ Fukuyama (1992:49-50) navaja, da so leta 1790 obstajale tri liberalne demokracije, leta 1848 jih je bilo pet, leta 1900 trinajst, leta 1919 petindvajset, leta 1940 trinajst, leta 1960 šestintrideset, leta 1975 trideset in leta 1990 enainšestdeset (Slovenija in Hrvaška nista vštet).

²⁰ Za ta tip družb sta Lehmbruch (1967) in Lijphart (1968, 1977) v teoriji razvila poseben tip demokracije: konkordančno ali konsociativno demokracijo. Ta tip demokracije prakticirajo v Evropi npr. Švica, Avstrija, Belgija in Nizozemska.

njegovi oceni je model ZDA, ki bi ga ZDA lahko ponudile svetu, v temelju politična ekonomija. "To je, Amerika ponuja učinkovit primer politično organizirane družbe, ki goji in je vzdrževana od visoko produktivne ekonomije. Ena od najbolj privlačnih potez te politične ekonomije je ta, da nudi svojim državljanom politično prostost in možnosti za osebnostno pridobitništvo z minimalnimi omejitvami" (Gurr, 1991:664).

Leta 1986 je bilo samo 38 institucionaliziranih demokracij in samo 20 od tega kontinuirano celotno obdobje po drugi svetovni vojni¹⁹ (Gurr, 1991:664).

Samo po sebi umevno je, da je glavna atrakcija ameriškega političnega modela za revnejše ljudi Srednje in Vzhodne Evrope njegova produktivnost. "Preroki ameriške demokracije ponujajo demokratični sistem kot sredstvo za vrsto ekonomskih rezultatov" (Gurr, 1991:665).

Klasična Lipsetova raziskava iz leta 1959 je pokazala, da je ekonomska razvitost predpogoj za stabilno demokracijo in ne obratno. Gurr (1991:665) ugotavlja, da doslej še nihče ni izdelal študije, kjer bi preveril hipotezo, da demokratizacija vodi k ekonomski rasti. Zasluge, ki pa jih nesporno ima politika ali posamezne politike v ZDA, pa se spregledujejo. Eden od rezultatov javne politike, ki ga vzorjujoči se največkrat spregledajo, je obseg kriminala in umorov v ZDA. (Na dan se v ZDA zgodi 16.000 nasilnih kriminalnih dejanj, v letu 1990 je bilo 9,4 umora na 100.000 prebivalcev, kar je 10-krat več kot v Veliki Britaniji, Japonski ali Irski.) Ameriški mit je tako upravičeno skoncentriran v predstavi: In America everything is possible. Gurr ob tem trezno opominja na nasvet Franka Sinatre: *Do it your way*.

Liberalna demokracija je produkt in model za reševanje političnih problemov, ki so se pojavili v individualistični družbi 17. stoletja. Tako obstajata vsaj dva tipa družb, v katerih je liberalna demokracija neustrezna: pluralne družbe in komunitarne družbe z močnim občutkom skupništva²⁰.

Parekh (1992:172) ugotavlja, da je demokratični del liberalne demokracije, kot so svobodne volitve, svoboda govora in pravica do enakosti, veliko bolje sprejet v tretjem svetu kot pa liberalna komponenta. Številne neevropske dežele hlepijo po demokraciji in jo zahtevajo, vendar pri tem nočejo kupiti tudi liberalizma, ker ogroža njihovo samobitnost, njihove vrednote in tradicijo. Liberalizem uničuje skupnost, postavlja izoliranega posameznika nad skupnost, krepi etos in etiko agresivne predrznosti, zavrača tradicionalno modrost in zdravo pamet v imenu znanstvenega razuma ter šibi duh vzajemnega prilagajanja in usklajevanja.

Liberalno demokratska država je nacionalna država

Ostaja še eno pomembno vprašanje liberalne demokracije: razmerje med nacionalno državo in mednarodno skupnostjo. Hobbes je ugotovil,

da je sistem suverenih držav neizogibno anarhičen. Ta anarhija prisiljuje vse države, da okrepijo moralno obnašanje in se dogovorijo o mednarodnih normah. Westfalški mir je leta 1648 uveljavil liberalna načela v mednarodnih odnosih: svetovna skupnost je bila sestavljena iz suverenih držav, ki so urejale razlike med seboj zasebno in pogosto s silo. Nad suverenimi državami ni obstajala nobena oblast, ki bi njihovo individualnost lahko kakorkoli ogrozila, razen seveda močnejše države.

Šele po drugi svetovni vojni se uveljavlja nova ureditev, ki obeta vzpostavitev demokracije v celotni mednarodni skupnosti. OZN pomeni zametek ali vzor organizacije svetovne skupnosti po demokratičnih načelih²¹. Held (1992:28) govori o "demokratični skupnosti držav"²² in o potrebi, da se vzpostavi "kozmpolitska demokracija" in "novi mednarodni red" (Held, 1992:31).

Na terenu demokracije se vse bolj zaostčuje naslednji paradoks: od Afrike do Vzhodne Evrope in Azije, Evrope in Amerike države stavijo na vlado ljudstva, vendar to geslo uspeva udejanjati samo v okviru državnih meja. Vse več pa je problemov, in to substancialnih problemov, ki so globalne narave, zato jih nacionalne države ne morejo reševati v okviru svojih meja²³. Vladavina ljudstva tako ob številčnem naraščanju demokratičnih držav izgublja svojo vsebino. "Narodi razglašajo demokracijo ravno v trenutku, ko spremembe mednarodne ureditve kompromitirajo možnost neodvisne in demokratične nacionalne države" (Held, 1990:305). Held (1990:317) ugotavlja, da "teorija demokracije 19. in 20. stoletja ne more veliko storiti za razumevanje nekaterih najosnovnejših vprašanj, s katerimi se danes soočajo demokratske države". Teorijo demokracije je treba usposobiti za to, da bo lahko obsegla tudi mednarodne mreže držav in civilnih družb (Held, 1990:306).

Zaradi vzpostavljanja globalnih problemov in vse večje povezanosti držav je možno probleme reševati le na svetovni ravni. Proces oblasti se umika kategorijam nacionalne države (Held, 1992:312). Teorija liberalne demokracije pa se tega terena po definiciji ni lotevala. Ostajala je zamejena v okvire nacionalne države. Demokracija v svetovnem sistemu enostavno ni predstavljala njenega zanimanja. Held zato posebej vztraja, da je treba teorijo demokracije usposobiti za demokratizacijo razmerij med državami v svetovni skupnosti. Če se v svetovni skupnosti ne bo začel uveljavljati demokratičen red, potem tudi demokracija na ravni nacionalnih držav ne bo imela posebne teže. Gre za teorijo demokratske države znotraj globalne ureditve in teorijo delovanja globalne ureditve na demokratično državo. Held (1992:33) s tem v zvezi postavlja tri zahteve:

1. vse zadeve, ki niso pod nadzorom nacionalnih držav (monetarni menedžment, vprašanja okolja, elementi varnosti, nove oblike komuniciranja), je treba postaviti pod demokratični nadzor;

2. premisliti je treba vlogo in mesto globalnih in regionalnih upravnih in funkcionalnih teles s stališča bolj koherentne in koristnejše vloge pri javnih zadevah;

²¹ Held (1992:31) predlaga najprej odpravo veta stalnih članic Varnostnega sveta, vzpostavitev predstavništva v VS po regionalnem načelu, vzpostavitev sodišča za človekove pravice in vzpostavitev načela konsenza v Generalni skupščini kot legitimnega vira mednarodnega prava.

²² V predhodni verziji je Held (1990:322-330) menil, naj bi se nova ureditev imenovala "federalni model demokratske avtonomije", tako da bi razširila njegov model demokratske avtonomije na mednarodno skupnost.

²³ Offe (1985a:191-211) opozarja na številne omejitve legitimnosti večinskega načela kot konstitutivnega elementa liberalne demokracije: npr. odločanje o vojni in miru (Pizzorno: Zakaj ne bi Američani k odločanju o prenehanju vojne z Vietnamom poklicali tudi Vietkonga), zakaj ne bi o graditvi letališča odločali njegovi potencialni uporabniki z vsega sveta, kdo lahko odloča o uporabi jedrske energije, saj posledice teh odločitev segajo prek državnih meja, prek obdobja štirih let, kolikor ima določena večina mandat, in prek generacije, ki o tem odloča.

3. ključne institucije, organizacije, združenja morajo omogočiti mednarodni civilni družbi, da postane del demokratičnega procesa.

To bi bili temelji "kozmpolitskega modela demokracije" (Held, 1992:33). Nato naj bi se ustanovili regionalni (kontinentalni) parlamenti po vzoru Evropskega parlamenta. Obstajala bi možnost splošnega referendumu. Demokratizirali bi mednarodna 'funkcionalna' telesa. Da bi postavili meje demokratičnemu odločanju, bi vzpostavili sistem pravic od političnih, civilnih in ekonomskih do socialnih. S tem v zvezi bi za njihovo uveljavljanje povečali pristojnosti mednarodnih sodišč. V zaključnih dejanjih pa bi ustanovili poseben svetovni parlament, ki bi deloval po načelu ena država, en glas.

Naloga sedanjega trenutka je predvsem v tem, da "začnemo ustvarjati novo mednarodno demokratično kulturo in duha" (Held, 1992:37). Held se zaveda utopične narave njegovega modela demokracije, zato svetuje, da je treba začeti hkrati iz obstoječih vzorcev političnih relacij in procesov ter iz analize tega, kar naj bi bilo: zelene politične forme in načela.

Pogosto se na proces globalizacije gleda kot na proces homogenizacije sil in brisanja razlik ter avtonomnosti nacionalnih držav. Held opozarja, da nacionalna država nikakor ni preživela oblika, je pa nezadostna za udejanjanje demokratizacije. Bolj kot za konec obdobja nacionalnih držav gre za proces odpravljanja razmerij hegemonizma med državami v mednarodni skupnosti.

Po Heldu (1990:322-330) obstajajo štiri velike neskladnosti med nacionalno državo in sodobnimi procesi, ki jih mora teorija demokracije upoštevati:

1. Neskladje med formalno oblastjo države in dejansko strukturo proizvodnje, delitve in menjave.
2. Neskladje med teorijo suverene države in sodobnim globalnim sistemom, ki ga sestavlja vrsta mednarodnih režimov in organizacij.
3. Neskladje med državnim pravom in mednarodnim pravom.
4. Neskladje med idejo države kot avtonomnega vojaškega in strateškega dejavnika in globalnim sistemom držav, kjer obstajajo velike sile in blokovske sile, ki zmanjšujejo avtoriteto in integriteto posameznih šibkejših držav.

"Mednarodna oblika in struktura politike in civilne družbe morata biti vgrajeni v temelje teorije demokracije" (Held, 1990:340). Izbrati demokracijo danes pomeni izbrati operacionalizacijo radikalnega sistema pravic v zapleteni, medvladni in transnacionalni strukturi moči. "Demokracija znotraj neke nacionalne države zahteva demokracijo tudi v mreži mednarodnih silnic in odnosov, ki se prežemajo. To je pomen demokracije danes" (Held, 1990:340).

Nemoč teorije demokracije na terenu liberalne demokracije, kjer Held zavestno ostaja, se izkazuje v njegovi ugotovitvi: demokratična federacija držav in civilnih družb je nezdržljiva s obstojem močnih grozdov družbenih razmerij, ki že s svojimi obstojem izkrivljajo demokratične procese in rezultate. Ti grozdi obstajajo in se krepijo,

preoblikujejo in vladajo svetu. Liberalna demokracija proti monopolom in korporativizmu, ki je na pohodu še posebej izrazito od sedemdesetih let sem, nima drugega recepta kot moralno pridigo. Če naj liberalna demokracija obstaja, potem je treba odmisлити realna razmerja moči v držav(ah)i in civilni(h) družb(ah)i.

Sklep

Teren, na katerem poteka diskusija o transformaciji demokracije, je še vedno liberalizem. Zato Held ponuja rešitve, ki neposredno ne nasprotujejo liberalni demokraciji. Je pa jasno, da je liberalne demokracije konec tisti hip, ko se odpove togemu vztrajanju zgolj na nacionalni državi in sprejme internacionalizem, izvorno geslo socialističnega gibanja. Held se teh konsekvenc ne zaveda, zato se dela, kot da mehanično samo širi (po newtonovsko) teren liberalne demokracije. V resnici so njegovi poskusi razširitve liberalne demokracije na svetovna razmerja revolucionarni: zahtevajo korenito družbeno spremembo, spreobrnitev vladajočega konsenza v svetu. Isto velja za zahteve, ki jih v zvezi z reformami liberalne demokracije zastavlja feminizem. Nedolžna (mehanična) sprememba razmerja med spolno delitvijo v politiki, kot liberalci razumejo zahteve feminizma, ni le vprašanje kvantitativnega števila žensk v politiki, kot se zdi liberalnim demokratom²⁴. Za spremembo številčnega razmerja je poprej potrebna sprememba družbene strukture, pa naj bo po padcu socializma o tem še tako nezaželeno govoriti. Naloge, ki so jih različna družbena gibanja 19. in 20. stoletja zastavila, še vedno ostajajo realne naloge za reševanje nakopičenih problemov človeštva. Če se bodo morale obleči, česar Fukuyama ne vidi, v hegemonsko formo, tokrat liberalne demokracije, to seveda ne pomeni, da so dolga obdobja brčala v temo ali da so mlatila prazno slamo. Za prehod v novo dobo demokracije pa je nujno najpoprej spremeniti obči konsenz, ki je utemeljen na newtonovski paradigmi²⁵. Z reformiranjem tega (pred)političnega konsenza bo šele možna nova opredelitev razmerja med posameznikom in družbo ter na tej osnovi tretja demokratična transformacija. Tretja demokratična transformacija ne bo niti zgolj razširitev demokracije iz nacionalnih držav na svetovno ureditev niti samo razširitev demokracije na številna nova področja, temveč bo kvalitativna sprememba političnih razmerij, utemeljena na novi samozavesti posameznika, ki bo pripoznal svoja zgodovinska in družbena posredovanja²⁶. Ta sprememba pa je že na delu v vseh formah zavesti od znanosti do religije.

²⁴ Phillipsova (1991:82) sicer priznava kritičen odnos feminizma do liberalne demokracije, meni pa, da feminizem ostaja na njenem hegemonskem terenu in torej ne predstavlja alternative liberalne demokraciji. Tako bo feminizem v prihodnje "še naprej inspiriral bolj substancionalno demokracijo, kot je ta, ki je trenutno ponujana". V takšnih stališčih gre v izgubo temeljna zahteva feminizma po odpravi seksualno posredovane politike, ki tvori jedro liberalne demokracije. Ko bo spoznanje o seksualni posredovanosti politike prignano do zavesti in udejanjeno, tedaj o liberalni demokraciji ne bo ne duha ne sluha.

²⁵ Barber (1984:36) trdi, da so politična razmerja dialektična, dialoška, simbiotična in protislovna. Ko jih predstavljamo v materialnih in fizičnih metaforah, nujno proizvedemo nerazumevanje. Zato se ogreva za takšen tip metaforike, ki jo ponazarja Rousseaujeva fraza "prisiljen biti svoboden". Liberalci so se ji seveda vedno smejali, ker niso znali misliti skupaj svobode in prisile.

²⁶ Na to opozarja tudi Offe (1985:144), ko napoveduje možnost sprememb na ekonomskem ali političnem področju, sprememb, "ki so se za omejen in kratek čas zdele nemogoče pod vplivom nesporne vladavine konkurenčne strankarske demokracije in keynesovske socialne države".

Igor Lukšič, dr. politologije, asistent na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. Avtor knjige *Demokracija v pluralni družbi*.

LITERATURA

- BARBER, Benjamin R. (1984): **Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age**. University of California Press, Berkeley.
- BEETHAM, David (1992): "Liberal Democracy and the Limits of Democratization". **Political Studies**, vol. XL, posebna izdaja.
- DAHL, Robert A. (1989): **Democracy and its critics**. Yale University Press, New Haven in London.
- FUKUYAMA, Francis (1990): "Kraj povijesti". **Politička misao**, vol. XXVII, št. 2.
- FUKUYAMA, Francis (1991): "Liberal Democracy as a Global Phenomenon". **Political Science and Politics**, vol. XXIV, št. 4.
- FUKUYAMA, Francis (1992): **The End of History and the Last Man**. Hamisch Hamilton, London.
- GURR, Ted Robert (1991): "America as Model for the World? A Skeptical View". **Political Science and Politics**, vol. XXIV, št. 4.
- HELD, David (1989): **Modeli demokracije**. KRT, Ljubljana.
- HELD, David (1990): "Demokracija, nacija-država i globalni sustav". **Modeli demokracije**, Školska knjiga, Zagreb.
- HELD, David (1992): "Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order". **Political Studies**, vol. XL, posebna izdaja.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1991): "Democracy's Third Wave". **Journal of Democracy**, vol. 2, pomlad.
- OFFE, Claus (1984): "The separation of form and content in liberal democracy". V: Claus Offe in John Kean, **Contradictions of Welfare State**, Hutchinson, London idr.
- OFFE, Claus (1985): "Konkurenčna strankarska demokracija in keynesovska socialna država: dejavnika stabilnosti in dezorganizacije". V: Claus Offe, **Družbena moč in politična oblast**, DE, Ljubljana.
- OFFE, Claus (1985a): "Politična legitimacija na podlagi večinske odločitve?" V: Claus Offe, **Družbena moč in politična oblast**, DE, Ljubljana.
- PAREKH, Bhikhu (1992): "The Cultural Particularity of Liberal Democracy". **Political Studies**, vol. XL, posebna izdaja.
- PHILLIPS, Anne (1992): "Must Feminists Give Up on Liberal Democracy?" **Political Studies**, vol. XL, posebna izdaja.
- PIERSON, Christopher (1992): "Democracy, Markets and Capital: Are there Necessary Economic Limits to Democracy?" **Political Studies**, vol. XL, posebna izdaja.
- QUESTER, George H. (1991): "America as a Model for the World?" **Political Science and Politics**, vol. XXIV, št. 4.
- RIZMAN, Rudi (ur.): **Sodobni liberalizem**. Krt, Ljubljana.
- SMITH, Dennis (1990): **Capitalist Democracy on Trial: The transatlantic debate from Tocqueville to the present**. Routledge, London in New York.
- WALTZ, Kenneth N. (1991): "America as Model for the World? A Foreign Policy Perspective". **Political Science and Politics**, vol. XXIV, št. 4.
- WARE, Alan (1992): "Liberal Democracy: One Form or Many?" **Political Studies**, vol. XL, posebna izdaja.

Kaj pomeni “opraviti s preteklostjo” danes?

Opombe k “dvojni preteklosti”

Madžarski, češki, predvsem pa poljski intelektualci in politiki zopet zmajujejo z glavo nad nemško temeljitostjo, ki se tokrat izraža kot vnema, s katero se Nemci pripravajo glede ravnanja s stalinistično dediščino.

Dejstva so jasna. Po volji prve svobodno izvoljene skupščine NDR in zveznega parlamenta je bil določenim krogom ljudi, predvsem neposredno prizadetim, omogočen vpogled v še ohranjeno dokumentacijo državne varnosti. Inventar obsega več kot 200 kilometrov aktov iz arhivov nekdanjega Ministrstva za državno varnost (MfS). Zakon je namenjen rehabilitaciji žrtev, zagotavljanju pravice do odškodnine in rehabilitacije, preverjanju politično oporečnih oseb, raziskovalnim namenom, kakor tudi političnemu in nacionalno-pedagoškemu “obravnavanju (*Aufarbeitung*) preteklosti”. Od takrat se mediji ukvarjajo s posameznimi spektakularnimi primeri politikov in pisateljev, ki so bili znani kot informacijski sodelavci *Stasi*-ja (služba državne varnosti), ali pa so bili kot takšni odkriti oz. osumljeni. Tako ustvarjeno nezaupanje se je usmerilo tudi proti političnemu delovanju cerkva, ki so v prelomnem času odigrale vlogo zaščitnika gibanja za državljanske pravice. Publicistična razkritja se opirajo na boleča spoznanja prominentnih žrtev ob vpogledu v svoje akte, pa tudi v dosjeje, ki jih poklicni sodelavci *Stasi*-ja posredujejo finančno močnim redakcijam. Figurativno rečeno: zgodovina NDR skrajšana na *Stasi*-zgodbe služi kot kamnolom, od koder se kamenja. Medijsko ustvarjen senzaciona-

**Članek je preveden po drugi, dopoljnjeni izdaji: Jürgen Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1992, Reclam Vlg., Leipzig 1992.*

¹ *Tekst je bil podlaga predavanju, ki sem ga imel 26. marca v budimpeštanskem Goethe-inštitutu. Lutzju Wingertu se zahvaljujem za koristne napotke.*

² T. W. Adorno, **Erziehung zur Mündigkeit**, Ffm. 1970, 25ff.

lizem je ponovno sprožil proteste, ne samo s strani storilcev in potencialnih osumljencev. To usmerja razpravo na temeljna vprašanja Če in Kako nekega etično-političnega medsebojnega samorazumevanja. V začetku marca so borci za državljanske pravice predložili “deset tez za razreševanje s preteklostjo”, s katerimi energično nastopajo proti skeptičnim glasovom in opozarjajo na nujnost brezkompromisne pojasnitve. Moj prispevek k tej temeljni diskusiji je poskus, da bi tudi skeptična madžarska javnost dojela zapleteno nemško diskusijo.¹

I

Adorno je imel leta 1955 zelo odmevno predavanje z naslovom: “Kaj pomeni: opraviiti s preteklostjo?”. Od takrat je ta termin pri nas uveljavljen. Freud je govoril o “predelovanju” in “ozaveščanju”. Iz te psihoanalitiško interpretirane perspektive je tudi Adorno obdelal danes ponovno aktualno vprašanje, “kako uspešen je poskus javne razjasnitve, ukvarjanja s preteklim, in če ni ravno insistenca na tem povzročila trmastega upora in dosegla nasprotje le-tega, kar naj bi povzročila.” Adorno je tedaj menil, da “zavedno ne bi moglo nikoli s sabo nositi tolikšne pogube, kot nezavedno, pol- in predzavedno. Bistveno gre bolj za to, na kakšen način je preteklo posodobljeno; ali človek pred očitkom obstane ali pa se upre grozi z močjo, da še sam dojame nedojemljivo... Karkoli se zgodi na ravni propagande, ostane dvoumno”.² Adornov odgovor je ambivalenten. Po eni strani vztraja na brezkompromisni refleksiji žaljive preteklosti, ki nas konfrontira z drugim sebstvom, kot s tistim, za katerega verujemo, da smo in želimo biti. Po drugi strani lahko ta refleksija zdravi samo takrat, ko ni kot orožje naperjena proti nam, ampak deluje od znotraj kot *samorefleksija*: “Karkoli se zgodi na ravni propagande, ostane dvoumno”. Ta dialektični odgovor označuje merila za presojo pričujoče diskusije.

Adornova opredelitev za obravnavanje lastne preteklosti nikakor ne izdaja naivnega zaupanja v dinamično ozaveščanja, ampak samo vpogled, da danes, v pogojih postmetafizičnega mišljenja, ko gre za vprašanja medsebojnega samorazumevanja, ne obstaja več nikakršna alternativa *samorefleksiji*. Pluralizem enakopravnih oblik življenja, ki puščajo prostor za individualizirane osnove življenja, prepoveduje orientacijo na nespremenljive in za vse odločilne modele. Aristotel je še lahko izrisal polis kot obvezujoč način življenja, po katerem naj bi se ravnal etos ljudi. Toda danes se uspeh ali propad življenja ne more več meriti na eksemplaričnih vsebinah, ampak samo še na formalnem stališču avtentičnosti. Kierkegaardova eksistencialna filozofija in Freudova psihoanaliza nista naključno nasledili metafizično in religiozno utemeljenih etik. Vsakdo mora biti on sam na drugačen način. Kako je to mogoče, mora odkriti

sam, s tem, ko preizkuša, kdo je in kaj želi biti. Kierkegaardova analiza samobitne zmožnosti (*Selbstseinkönnen*) poudarja vidik časovnosti (*Verzeitlichung*), Freudova analiza nezavednih motivov pa razjasnitve. Koherentna in resnična samointerpretacija bi nam naj pomagala uspeti pri tem, da si bomo kritično prisvojili lastno življenjsko zgodovino in jo z odgovornostjo prevzeli nase. To zahteva tudi kritiko samoprevar, s katerimi sami pred sabo prikriavamo moralno nespodobne želje in načine vedenja. Kajti ego-ideal mora biti v skladu z moralo. Temelj življenja in podoba osebe, za kakršno bi bili radi priznani, ne smeta biti v nasprotju s pričakovanim vedenjem, ki je v enakomernem interesu vseh. Zato se v tej specifični samoizkušnji križajo moralna vrednotenja s spremenjenim etičnim samorazumevanjem.

Takšni problemi se ne zastavljajo samo v perspektivi prve osebe ednine, v kateri si poskušamo pojasniti lastno eksistenco; zastavljajo se tudi v sklopih etično-političnega samorazumevanja, ki ga mi kot pripadniki občestva izvedemo iz perspektive prve osebe množine - predvsem takrat, ko je to občestvo obremenjeno s politično kriminalno preteklostjo. Eno je nepristransko zgodovinsko raziskovanje dejstev in vzrokov izjalovljenega političnega razvoja; drugo pa je kritična obravnava lastne zgodovine, s stališča vanjo vpletenih generacij. S stališča udeleženih gre za vprašanja identitete, za artikulacijo poštenega kolektivnega samorazumevanja, ki istočasno zadosti merilom politične pravičnosti in izraža globlje aspiracije politične skupnosti, ustvarjene skozi svojo zgodovino. Čim manj enakopravnosti in človeka vredne skupnosti daje represivni življenjski sklop v notranjosti, toliko bolj se je obdržal navzven v obliki uzurpacije in uničenja tujega življenja, toliko bolj je postala vprašljiva kontinuiteta tiste tradicije, ki določa identiteto občestva, toliko večje je podedovano breme vestne, sondirajoče prisvojitve te tradicije. Noben posameznik ne razpolaga s tradicijo, pač pa je le-ta skupna last. Zaradi tega se tradicija lahko spreminja na zavesten način samo v mediju javnega spora glede vsakokratne pravilne interpretacije.

Javno postavljeno etično-politično medsebojno samorazumevanje je osrednja, četudi le ena dimenzija tega, kar je Adorno poimenoval "kako opraviti s preteklostjo". Lahko se razcepi v kanale publicistike in množičnih medijev, nacionalnih in šolskih pedagogik, znanstvenih in literarnih javnosti ter civilnih forumov in državnih izvedenskih komisij. Vendar pa ne sme biti *zamenjana* z eksistencialno obdelavo osebne krivde in pravnim pregonom kaznivih dejanj. Krivda v moralnem in pravnem smislu se pripisuje posameznikom, medtem ko državljani političnega občestva "odgovarjajo" za prakticirana ali celo legalizirana oškodovanja človeškega dostojanstva. Gotovo spada k mentalno izobraževalnim učinkom pravnodržavne prakse tudi izkušnja, da demokratična država nalaga posameznim državljanom postkonvencionalno moralno zavest.

³ *Pomemben je H. P. Krüger, Ohne Versöhnung handeln, nur nicht leben, Sinn und Form, 44, 1992, 40-50.*

⁴ *W. Lepenies, Die Grenzen der Gemeinschaft, Südd. Zeitung z 12. okt. 1991.*

⁵ *S. Meuschel, Legimation und Parteiherrschaft in der DDR, Ffm. 1992.*

Gotovo lahko skupnost državljanov zahteva od posameznikov večjo ali manjšo mero samopreverjanja in sklone bolj ali manj izrabiti sredstva kazenskega prava. Toda v javno vodenih diskurzih onstran kazenskega prava se smejo udeleženci spuščati samo v vprašanja, na katera je tudi moč odgovoriti iz perspektive prve osebe množine. To so vprašanja politične pravičnosti in kolektivne identitete ter menjave elit, ki jih ponujajo ta normativna gledišča. Kolikor ne gre za zasedanje javnih funkcij, smejo imeti dejanja in usode posameznikov v tem sklopu samo eksemplaričen pomen, da ilustrirajo tipične vpletenosti. Tudi v javnosti ad personam sproženi moralni očitki se morajo nanašati na vzpostavitev politično pravičnih odnosov; ne merijo na eksistencialno samorazumevanje posameznika in niso substitut za sodne obsodbe, pač pa so lahko samo rezultat postopka, ki poteka po zakonu o kazenskem procesu.

Personalizacija in tribunalizacija dopuščata, da postaja fokus javnih debat o medsebojnem samorazumevanju nejasen. Oboje signalizira preobremenjenost z vprašanji, ki naj bi ostala prepuščena individualni odgovornosti ali pravni sodbi. Da bi etično politična obravnava preteklosti dosegla mentalno izobraževalno moč in lahko dala vzpodbudo za svobodnjaško politično kulturo, mora vsekakor biti dopolnjena s pravnim postopkom in predpostavko določene pripravljenosti za eksistencialno samopreverjanje. Tako je obravnava preteklosti večdimenzionalen podvig, ki zahteva delitev dela.

II

Zvezna republika odpira akte o preteklosti NDR z manjšimi pridržki kot njene vzhodne sosedje. Te okoliščine ni moč razložiti samo z neistočasnostjo kulturnega in družbenega razvoja ali z različno kulturno mentaliteto.³ Prebivalstvo nekdanje NDR je tudi objektivno v drugačnem položaju kot Madžari, Čehi in Poljaki. Predvsem se je odpovedala lastni državni eksistenci in mora do nadaljnega živeti med vzhodno in zahodno nemškimi obstoječimi asimetrijami blaginje, socialno varnostjo in zgodovinsko soodvisnostjo izkušenj. NDR se mora aranžirati z množično večino "neprižadetih" in to za daljši čas: "Združeni, ne samo v smislu izenačitve življenjskih priložnosti, ampak tudi v vse večjem ujemanju življenjskih položajev, h kateremu sodi tako skupna perspektiva prihodnosti, kot tudi obema pripadajoča zgodovinska identiteta, bodo šele tisti Nemci, ki so bili rojeni po 3. oktobru 1990."⁴ Po drugi strani pa Stasi-preteklost izdaja še neko drugo preteklost in sicer nacistično preteklost. Medtem, ko morajo narodi onstran Odre in Nise opraviti s svojo kolaboracijo, so Nemci stali na strani storilcev. Vloga premaganega sovražnika je že od začetka utemeljevala posebno mesto NDR znotraj vzhodnega bloka.⁵

Druga vrsta tega posebnega mesta sledi danes za prebivalstvo NDR znotraj združene Nemčije. Ker so antifašistične legitimacijske figure starega režima stale na poti bolj poglobljenim spoprijemom z nacistično preteklostjo, se na vzhodu dežele množijo simptomi tistega principa obravnave, na katerega je med drugim prepričljivo reagiral tudi ministrski predsednik de Maiziere v svojem nastopnem govoru. Asimetrična obravnava nacistične preteklosti na zahodu in vzhodu se izdaja na primer v nasprotjih glede spominskega mesta koncentracijskega taborišča Buchenwald ali pa glede izgradnje nesrečnega supermarketa, ki naj bi ga uredili na terenu nekdanjega koncentracijskega taborišča Ravensbrück.

Vsekakor je državna združitev spremenila politično klimo v Zahodni Nemčiji. S prominentne strani narejeni poskusi, da bi "normalizirali" preteklost, ki noče "miniti", ali da bi jo "uvrstili" v razširjanje nacionalno zgodovinske zveze, so se lahko tri leta pred združitvijo ponovno zadrževali na ravni tako imenovanega spora zgodovinarjev. Danes se komaj še povzdigne glas proti drznim zgodovinarjem, ki dokaj nesramno poudarjajo kontinuiteto Bismarckove države ali opravičujejo val modernizacije nacionalsocializma napram njegovih množičnih zločinov. Odprava Stasi-ja velja kot neke vrste odprava nacizma in napeljuje na nivelirane primerjave med prvo in drugo diktaturo, med MfS in gestapom. Vsekakor je neobremenjen govor o "obeh diktaturah" še vedno boljši od dvoumnih diferenciacij, ki dopuščajo prikazovanje nacionalsocialističnega režima kot razmeroma civilizirane oblike oblasti. Liberalni konservativci se imajo za nemške nacionaliste, mladi konservativci govorijo - kot med Zalivsko vojno - tako kot ustreza nemškimi desnim ekstremistom.

Seveda ni veliko takšnih kot Ernst Nolte, ki bi se brez olepšav repuščali svojim potrebam po razbremenitvi. Ta projicira na NDR vse tiste, daleč pred njihove začetke nazaj segajoče grozote, ki bi naj fašističnemu nasprotniku po smrti vendarle še dale prav: "NDR je bila starejša nemška država: starejša kot zvezna republika, starejša kot tretji rajh, starejša celo kot Weimarska republika. Seveda to ni bila uzrta realnost, ampak je bila NDR država, o kateri je sanjal Lenin, ko je takoj po svoji oktobrski revoluciji pozval nemške dalavce k uporabi proti s krvjo umazanemu vladajočim razredom; bila je država, ki bi bila lahko nastala že v januarju 1919, ko so stotisoči demonstrirali proti šibki Ebertovi vladi in so bili pripravljeni slediti pozivu Karla Liebknechta po zrušitvi vlade; bila je država, pred katero je stal Trocki 1923, ko je odstavil generale rdeče armade, ki naj bi sestavili poveljstvo nemških revolucionarnih čet; bila je država, ki je morala leta 1933 po Stalinovem prepričanju nastati, če bi kratkoročna zmaga Hitlerjevega fašizma vodila k nujnemu zlomu. NDR je bila tudi država, katere se je Hitler bal, ko je v svojih zgodnjih govorih vedno znova govoril o "krvavem močvirju boljševidnosti", v katerem bi propadlo na milijone ljudi; bila je tudi

⁶ E. Nolte, *Die fortwirkende Verblendung*, **FAZ** z 22. febr. 1992.

⁷ E. Jäckel, *Die doppelte Vergangenheit*, **Spiegel** 52, 1991.

⁸ "Tako je bil na primer l. 1983 nek moški obtožen na šestmesečno zaporno kazen, ker je v osebni pismu v angleškem jeziku prijateljici opisal, da ga je Stasi pretepel, ko je vložil prošnjo za pot v tujino." J. Nawrocki, *Vor einem Berg des Unrechts*, **Die Zeit** z 21. febr. 1992.

država, o kateri so 1933. vse brezštevne "meščanske" organizacije menile, ko so sebi in drugim zagotavljale, da je "narodni kancler Hitler" Nemčijo v zadnjem trenutku rešil pred "breznom boljševizma".⁶ Nenazadnje Nolte daje "navadnim ljudem" samo "vtis", "da je pošastni aparat državne varnosti v NDR povzročil mnogo intenzivnejši nadzor nad prebivalstvom kot sam Gestapo." Na koncu predstavi svoje lastne zaključke: "Ne pomaga nikakršno obračanje in spreminjanje: tisti, ki so NDR že dolgo pred njenim fакtičnim nastankom sovražili in se je bali, so imeli od vsega začetka prav."

Sanje tega travmatičnega duhovidca omenjam kot ekstremni primer za to, na kakšen način razprava o Stasi-preteklosti ponovno pogreva interpretacijski prepir o nacistični preteklosti. Ta podtekst je tisti, skozi katerega se obravnava stalinistične dediščine pri nas razlikuje od tiste v vzhodnih sosednjih državah: "V Nemčiji se odvija dvojna eksekucija preteklosti, kot da bi bila obakrat ista, in kar je bilo zamujenega po letu 1945, se bo s toliko večjo vneto nadoknadilo."⁷ Nasprotujoč temu opozarjajo zgodovinarji kot je Eberhard Jaeckel na nujnost diferenciacije. Zadostovati morajo tri ugotovitve:

1. Politična kriminaliteta v obeh primerih nima samo drugačne razsežnosti, ampak je tudi drugačne vrste. NDR ne odgovarja za svetovno vojno s 50 milijoni žrtev in poboj ljudstev v obliki industrializiranega masovnega uničenja. Pravi stalinistični zločini so se na nemških tleh izvajali še pod sovjetskim okupacijskim režimom. Samo štiri od štiridesetih let NDR sovpadajo z življenjem diktatorja. Kljub temu je tudi poststalinistični režim izvedel brezštevne zločine - umore in mučenja, smrtne strele na Berlinskem zidu, ugrabitve, prisilne posvojitve, prepovedi opravljanja poklica, sistematično nadzorovanje pošte in telefonov, zasliševanje in discipliniranje drugače mislečih. Politično sodstvo je bilo neusmiljeno. Berlinska podružnica zveznega arhiva je registrirala 125 000 primerov kršenja človeških pravic. Vsak posamezen primer je eden preveč.⁸ Kljub vsemu imajo te kategorije zločinov to prednost, da jih je lažje tematizirati kot tisti zlom civilizacije, ki nas pušča brez besed in ki se povezuje z imenom Auschwitz - zlasti takrat, ko so žrtve v velikem številu preživele in niso bile fizično uničene tako kot večina nacističnih žrtev.

2. Sorazmerno dolga doba štiridesetletnega režima je dala življenju v poststalinistični družbi neke vrste normalnost, ki je nacistični režim med svojo dvanajstletno vladavino s petimi leti vojne ni dosegel. Ta efekt normalizacije se zdi skozi panoptično nadzorovanje prebivalstva, ki je moralo biti obzidano, da ne bi ubežalo, še povečan. Skoraj popolno prežemanje družbe z nekaj stotisočimi izsiljevalskimi sodelavci sploh ne tako nevidnega državno-varnostnega aparata je imelo očitno tudi drugo plat. Stasi ni bil razumljen samo kot organ zatiranja in socialne kontrole, ampak istočasno kot paternalističen svetovalec in distributer privilegijev,

celo kot nadomestek za normalne kanale artikulacije interesov, ki so bili prebivalstvu v skrbništvu nedostopni. Prebivalstvo je skozi to postalo še bolj kot pod nacisti zapleteno v birokratske mreže izvajanja oblasti. Stereotipno, iz povojnih časov znano zatrjevanje, da so bili vsi žrtve, je danes celo bolj verjetno kot tedaj, ker so bili mnogi vpeti v kolesje politične moči. Ta ambivalenten, na primeru Stolpe razjasnjen karakter poststalinističnih zapletov, o katerih imamo mi na zahodu zgolj šibke predstave, otežuje med drugim moralno sodbo kompleksnih posameznih primerov. Ti procesi postavljajo sposobnostim diferenciacije in vživljanja znatno višje zahteve kot nacistični zločini, ki jih je bilo zaradi njihove grozljivosti relativno enostavno ovrednotiti.

3. Tudi z ozirom na njune duhovne temelje nacističnega in NDR-režima ne moremo metati v isti koš. Gotovo je od samega začetka marksizem-leninizem služil praksi ljudomrzništva. Vendar je celo v tej dogmatični, okameneli in degenerirani razlagi marksistične tradicije še tičal kritični potencial, naperjen proti totalitarni praksi, ki so ga lahko uporabljali disidenti, pa tudi borci za državljanske pravice v NDR. Dvosmiseln in v sebi razpadajoč legitimacijski temelj NDR je v vsaki novi generaciji vzbujal varljivo upanje na demokratizacijo sistema, ki se je nezmožen učiti, istočasno pa je to upanje paraliziralo moči notranje opozicije. Še vedno manjka zadovoljiva pojasnitev o značilnem modusu samoodprave birokratskega socializma in samoodvzema oblasti inteligence. Teza, ki jo danes zastopajo različni disidenti, da je sistem iz sebe porodil "antidružbo", bi govorila v prid potencialu samokritike še v leninistično skrotovičenem marksizmu. Za kaj takega ni mogoče najti vzporednice v zmedeni nacistični ideologiji. Celo Wolf Lepenies ne verjame, da "so utopično humanitarni motivi, ki so pri nastanku socializma v 19. stoletju igrali določeno vlogo, bili dokončno odpravljeni s koncem psevdosocialistične NDR in z zatonom skoraj vseh državnosocialističnih režimov."⁹

⁹ FAZ z 7. marca 1992; prim. moj naslovni članek: J. Habermas, **Die nachholende Revolution**, Ffm. 1990.

III

Na ozadju teh diferenc predstavlja Jaeckelu nagib, da bi se destasifikacija razumela po vzorcu denacifikacije za čisto neumnost. Izhodiščni situaciji iz let 1945 in 1989 imata skupen le srečen konec diktature. Konec prve diktature je bil zapečaten z vojaškim porazom, konec druge pa je omogočila Gorbačovova politika in je bil izsiljen od znotraj. Po letu 1945 so zmagovalci ustanovili vojaški tribunal, ki je sodil nacističnim veljakom za vojne zločine in zločine proti človečnosti - visokim funkcionarjem, vodilnim uslužbencem, generalom, zdravnikom iz koncentracijskih taborišč itd. Spričo teh zločinov se je takratno sodišče lahko opiralo na mednarodno in nadzakonsko pravo. Danes se je notranje državni pravni red Zvezne

¹⁰ Ernst Klee, *Vergebung ohne Reue*, *Die Zeit* z 21. febr. 1992.

¹¹ *FAZ* z 25. febr. 1992; podobno F. K. Fromme v *FAZ* z 24. febr. 1992.

republike zaradi združitvene pogodbe razširil na področje NDR. Sodišča lahko na temelju prepovedi retroaktivnosti obravnavajo samo tista kazniva dejanja, ki zapadejo v nekoč veljavne NDR zakone (kolikor le-ti niso bili v nasprotju s principi pravne države, in niso bili medtem odpravljeni). Tako kot na Madžarskem se tudi pri nas ne sme brez razloga naknadno opraviti kazenski pregon, ki je bil iz političnih razlogov že opuščen.

Drugače kot takrat danes ni spektakularnih primerov na začetku kazenskega pregona. Procesi, ki so obravnavali streljanje na berlinskem zidu, so bili naperjeni zgolj zoper vojake na meji; tudi v procesu, ki je obravnaval poneverjanje volitev, niso pred sodiščem stali glavni krivci. Medtem ko so bili po letu 1945 manj važni člani in funkcionarji stranke v vseobsegajočih postopkih denacifikacije sicer priprti, nato spet izpuščeni z utemeljitvijo, da so bili zgolj nepomembni sodelavci stranke, dobivamo danes napačen vtis, da sodstvo obeša majhne in pušča velikim, da ubežijo.

Predvsem so različna politična stanja in razpoloženja. Po letu 1945 je bila nacija združena v otopeli zavesti, po kateri bi se Hitler lahko oprl na široko podporo proti "sodstvu zmagovalcev", ne da bi bili resno položeni računi za obseg zločinov. Šele pred kratkim je Ernst Klee odkril grozljive detajle o pomoči, ki so jo takrat celo škofi in kardinali dajali neskesanim pisarniškim storilcem in masovnim morilcem.¹⁰ To je v ostrem nasprotju z veliko pripravljenostjo, da bi danes konsekvantno obračunali s preteklostjo NDR. Na zahodu živeče štiri petine prebivalstva so zaradi pozno prispele razprave o nacističnih zločinih tako ali tako dovzetne za teme o tem, kako opraviti s preteklostjo, pri čemer se tokrat nujno ne počutijo neposredno prizadete. Na vzhodu dežele emigranti in žrtve skrbijo za to, da njihove usode ne zaidejo v pozabo. V uvodnikih časopisa *Frankfurter allgemeine Zeitung*, ki se je diagnozi "nesposobnosti za žalovanje" in zahtevi po "obravnavi preteklosti" zgolj in samo posmehoval, se odslíkava konsenz, ki ga liberalni predstavniki države kot sta zvezni predsednik in predsednica parlamenta verodostojno izražajo: "Najraje", meni npr. Fritz Ullrich Fack, ki je o "Bitburgu" še govoril drugače, "bi mnogi ponovili, kar je takrat veljalo kot preizkušeno, po tistem pa je dve generaciji dolgo vodilo k ogorčenim vprašanjem, obtožbam in procesom: akte zločinov dokončno zapečatiti in s tem zaključiti neprijetno poglavje "državna varnost". Komur se to zdi možno, se vara o stvarnosti."¹¹

Za "obravnavo" druge nemške preteklosti obstaja sorazmerno ugodnejše izhodišče. To velja za vse tri cilje: za menjavo politično obremenjene elite, za vzpostavitev politične pravičnosti in demokratično spremembo zavesti prebivalstva. Medtem ko neučinkovita odprava nacizma ni mogla preprečiti skoraj nepretrgane kontinuitete Adenauerjevega režima s časom nacizma, skrbijo danes z zahoda forsirani postopki preverjanja in obravnavanja za menjavo elit v javnih sektorjih kot so politika, uprava, sodstvo,

vzgoja in izobraževanje, univerza itd. Medtem ko je nekoč trajalo poldrugo desetletje, da se je nemško sodstvo začelo ukvarjati z zločini, storjenimi v koncentracijskih taboriščih, organi za kazenski pregon danes reagirajo hitreje, četudi so dejstva večinoma bolj zapletena. Tudi za civilnopravne zahteve po rehabilitacije, odškodnini in restituciji so bili hitro ustvarjeni zakonski temelji. Razširjene pritožbe se nanašajo na nefleksibilnost sodstva, pomanjkanje kapacitet preiskovalnih uradov in na pravnotehnično utemeljeno zavlačevanje. Objavljena je verodostojna politična volja do sodne obravnave krivic, česar pa je v prejšnji Zvezni republiki manjkalo. V restavracijski klimi petdesetih let so se antifašistični glasovi liberalnih pisateljev in profesorjev (Jaspers in Kogon, Skupina 47) odbijali od globoko vsajenih dispozicij mentalitete, na katero se je opiral že nacističen režim. Emocionalno vodena razprava o Stasi-ju, za katero so značilne ekspresivne Biermannove samoupodobitve v "Spiegelu", prodirajo danes vsepovsod, tudi v zadnjo dnevno sobo.

Seveda obstajajo poskusi zaviranja in svareči glasovi. Toda predpostavke za etično-politično samorazumevanje so ugodnejše kot po letu 1945. V teh okoliščinah se lahko seveda pojavijo problematični aspekti tega nujno potrebnega in zaželenega, kot tudi mučnega procesa. Ker je danes, v nasprotju z Adenauerjevim časom, pravni in družbeni proces obravnave v principu z vseh strani priznan kot potreben in ker je le-ta že v teku, dobimo s tem možnost, da se iz napačnih tonov in prosojnih zvijač naučimo, kaj lahko pričakujemo od medijev javne komunikacije - in česa ne.

IV

Cilj *politične pravičnosti* mora biti v prvi vrsti dosežen s sredstvi kazenskega prava in civilnopravno odškodnino. Po načelu legalitete mora kazensko sodstvo postati dejavno ne glede na osebo; to lahko uresniči v znatnem obsegu, saj ustava NDR zagotavlja bistvene temeljne pravice in ker v NDR veljavno sodstvo ni uredilo samo umora in uboja, ugrabitve, izsiljevanja in prisiljevanja, ampak tudi kršitev nedotakljivosti stanovanja, obrekovanja, kršitve poklicnih skrivnosti, napačne obdolžitve, poškodovanje tuje lastnine, celo poneverjanje volitev in večino drugih v pravnih državah običajnih dejanskih stanj kaznivega dejanja. Za glasnimi pozivi, naj sodstvo končno obračuna z visokimi funkcionarji, se pogosto skriva potreba po razbremenitvi in maščevanju. Friedrich Schorlemmer je zgrožen nad "tu in tam grobo pojavljajočo se mentaliteto maščevanja, pri čemer pa se pričakuje od države, da bo storila to, česar posameznik noče. Obstaja zelo veliko anonimnih denunciacij in pričakovanj do drugih, da bi končno "očistili mizo z rdečimi nogavicami." Zdaj na podu ležeče gospode od včeraj bi naj danes pošteno brcnili ...

¹² *Südd. Zeitung* z 2. dec. 1991.

¹³ W. Thierse, *TAZ* z 26. nov. 1991.

Maščevalna poza je variacija štiridesetletne strahopetnosti, ki se ji ne upaš zoperstaviti.”¹²

Pravu so seveda začrtane meje, saj terjaja prisilna sredstva državnega aparata. Sodniška praksa odločanja mora izključiti eksistenčna vprašanja posameznikovega življenja in tudi moralna vprašanja politične odgovornosti, tudi v primeru, ko le-ta segajo na področje politične pravičnosti. Tako ostajajo odprta vprašanja, ki morajo biti obravnavana onstran kazenskega sodstva, v mediju javne diskusije, brez da bi se ta kritika smela degenerirati v spektakularni proces ali v show-prireditve.

Borci za državljanske pravice okoli Schorlemmerja, Thierseja, Ullmanna, so hoteli najprej ustanoviti nekakšne “tribunale”, “da bi tam, kjer ima kazensko pravna razsodba svoje meje, omogočili vsaj moralno vrednotenje.”¹³ Mišljeni so bili razčiščevalni razgovori med storilci in žrtvami v prisotnosti strankarsko nepristranskih sodnih ekspertov. Tekom iskanja “ostrih oblik razgovora o elementarni soodvisnosti med sistemom in vedenjem ljudi, ki so s svojimi različnimi vlogami in odgovornostmi doprinesli k funkcioniranju tega sistema”, so razločneje prišle v zavest nevarnosti *tribunalizacije* obravnave. “Javni forumi razjasnitve”, ki jih ta skupina želi iniciirati po vsej državi, so se med tem osvobodili elementov sodno formnega postopka in državne avtorizacije. Koncipirani so kot neformalne prireditve, ki se izognejo nesporazumu, kateremu so blizu pravne metafore, kot da bi lahko bili takšni “tribunali” kaj drugega kot publicistična strategija. Zahteve po politični pravičnosti, ki se jih ne da pravno razsoditi, je moč - kot vse prispevke k etično-političnemu medsebojnemu samorazumevanju - dolgoročno uveljaviti samo prek pogosto kaotično potekajočega procesa javnega oblikovanja mnenja in volje. Ne smejo se obdati z auro državne avtoritete in se izpeljati po poti institucionaliziranega postopka. Tudi intelektualci, ki so si s svojim političnim delovanjem, enako kot borci za državljanske pravice, pridobili neoporečno osebno avtoriteto, ne morejo (in nočejo) reklamirati zase nikakršnega privilegiranege dostopa do resnice. So del politične javnosti - in ne pravno zajetega političnega procesa. To razume narobe gospod Mertes z bavarskega radia (*Bayerischer Rundfunk*), ki očitno ne zna obdržati prave distance do politične moči.

Drugo nevarnost za masovno medijsko posredovanega javnega diskurza predstavlja *personalizacija*. Če človek pred kamerami izve, kako bo gospa Wollenberger opravila s tem, da je za njo vohunil njen mož, je vojerističen vdor v privatno sfero in obrat od političnih k eksistencialnim vprašanjem zelo očiten. Gotovo se morajo funkcionarji, pisatelji in profesorji, ki so na ekspanziranih mestih nosili politično odgovornost ali pa izvajali publicističen vpliv, soočiti s kritičnimi vprašanji o tem, kar so storili in rekli. V javnem interesu je bilo, ali bodo ljudje z mogočno teoretsko močjo, kot sta Heidegger in Carl Schmitt, priznali svojo politično zmoto - do katere ima po

Kogonu vsak pravico - ali pa bodo trdovratno iskali izgovore. Celó v takšnih primerih je vpogled v biografijo javno relevanten samo, kolikor nam le-ta razjasni reprezentativno neuspešnost pod tipičnimi pogoji, oziroma nas pouči o mehanizmih zatiranja. Tako danes o "načrtih ukrepov", s katerimi je Stasi hotela "spodkopavati" odporniško moč opozicije - kot v primeru Wofganga Templina.¹⁴ V javnosti gre lahko samo za strukturne aspekte družbenega in zgodovinskega konteksta, v katerem so bila razdejana moralna merila političnega vedenja - in za pripoznanje žrtev. V tem smislu želijo Schorlemmer, Ullmann in Thierse znova vzpostaviti "merila pravice in nepravice": "Brez pojasnila, motivov ali prisil, ki ljudi pripravijo do tega, da podpirajo sistem SED (Enotna socialistična partija Nemčije), ostanejo vsi omadeževani z neuspehom, brez izjeme pa diskreditirani tudi tisti, ki bi jim sicer pripadalo priznanje."¹⁵

Diskurzi samorazumevanja se vedno znova dotikajo vprašanj politične pravičnosti; predvsem merijo na *spremembo mentalitete* prebivalstva, iz katere se lahko razvije liberalna politična kultura. To mora biti žarišče družbenega procesa obravnave politično obremenjene preteklosti, v katerega so bili tako ali drugače vpleteni vsi. Vprašanja politične pravičnosti se skrivajo za etično političnim vprašanjem po skovanih dispozicijah in tradicijah neke življenjske forme izjalovljene normalnosti. V *tem* pogledu postaja prej tema skupna patologija, kot s stališča politične pravičnosti nujna diferenciacija med storilci in žrtvami. Ta impulz postaja razločen v vprašanjih, katera bi Rainer Eppelmann želel imeti pojasnjene s strani izvedenskih komisij zveznega parlamenta: "Zakaj so pravzaprav stotisoči NDR državljani 1. maja ali 7. oktobra, na dan ustanovitve NDR, v uličnih demonstracijah vzklikali tistim, ki so jih trideset let držali zaprte? Zakaj je bilo 98 odstotkov prvošolcev v organizaciji Mladi pionirji? Zakaj je bilo 85 ali 90 odstotkov delojemalcev v FDGB (Svobodna nemška zveza sindikatov), četudi so skoraj vsi vedeli, da zveza s sindikati nima dosti opraviti? Samo zaradi tega, ker so upali, da bodo vsaki dve leti ceneje potovali?"¹⁶ Ta vprašanja imajo toliko večjo težo, ker je SED-režim užival med prebivalstvom manj spontane podpore kot nacističen režim. Isti cilj je imel pred očmi Schorlemmer pri ustanavljanju leipziškega "Foruma za obravnavo in prenavo": "Nam gre za obravnavo čisto običajnega življenja v NDR in za vprašanje, zakaj se je do 95 odstotkov ljudi pustilo organizirati in so postali letaki."

Za to je potrebno zgodovinsko vedenje. Toda mlini raziskovanja zgodovine meljejo počasi. Ker razprava o samorazumevanju ne more čakati na njihove rezultate, informacije pa potrebuje, da bi lahko zadostno diferencirala, naj bi izvoljena izvedenska komisija zbrala že razpoložljive podatke o diktatorskih strukturah oblasti, odprtih in zakritih mehanizmih zatiranja, o oblikah političnega upora, čredništva in apatije. Služila bi naj širjenju zgodovinskega vedenja za javno uporabo.

¹⁴ Ch. Wernicke, *Einsicht in ein zersetztes Leben*, *Die Zeit* z 6. marca 1992.

¹⁵ *Frankf. Rundschau* z 24. jan. 1992.

¹⁶ *Der Spiegel* 10, 1992.

V tem trenutku je še odprto vprašanje, ali bomo v Nemčiji kos intencam mnogoplastnega procesa obravnave. Masovni mediji so v nevarnosti, da sprostijo ali okrepijo agresije, ki se usmerjajo proti razkrinkanim in kljubovalnim posameznikom. Legitimno stališče, da bi zamenjali obremenjen vodilni kader, pogosto služi kot pretveza za kupčijo. "Super" je zastraševalen primer. Obravnavi grozi, da bo obtičala zaradi dolgotrajnih pogajanj show-prireditev ali uprizoritev spektakularnih procesov, za katere je bil zlovešč spektakel okoli Christe Wolf zgolj slabo preroško znamenje.

V

Navkljub ugodni situaciji za obravnavo druge preteklosti delamo napake, ki so očitne. V brezmejnem mediju javne komunikacije morajo vodeni diskurzi sami sebe omejiti, če nočejo zgubiti svoje specifične zastavitve, tematike in moči za razrešitev problema. Spričo fatalnih asimetrij med vzhodom in zahodom, ki so s prena-gljeno združitvijo postale neizogibne, je težko vzdrževati ravnovesje med stabilizacijo razmer in sčuvanjem.

Spravitelji so dejavni na obeh straneh. Mnogo potencialno prizadetih se prikriva, potegniti želijo črto, pred čemer je svaril že Adorno leta 1959. Wolfgang Thierse se sprašuje, "smo mar obsojeni, s pospešenim tempom, da ponovimo zahodnonemško zgodovino?" Prizadete niso samo stare naveze, nepravilno privedeni ali "odstreljeni", ampak tudi pametni sodelavci "preiskovalne uprave", ki so skrivali material in sedaj te dosjeje prodajajo najboljšemu ponudniku. S strani tempirane bombe aktov se očitno čutijo ogroženi tudi drugi sokrivci: "Dejstvo je, da je Bonn v pogajanjih glede združitvene pogodbe pokazal viden interes za kar se da restriktiven dostop do MfS-aktov in njihovo hitro uničenje." Na zahodu spadajo k spraviteljem marsikateri odkriti in trmasti levičarji, pa naj bo to iz moralnih vzrokov ali pa da bi prikriili svoje nerodno ljubimkanje. Prav ta sum je pri prisotnih novinarjih vzbudil prvo zasedanje zgodovinske komisije "Združenja nemških pisateljev". Neodvisno od takšnih ali drugačnih motivov pa črpa pozicija spraviteljev svojo moč manj iz moralnih vzrokov. Opira pa se lahko na funkcionalistična razmišljanja, ki so jih kritiki "premagovanja zgodovine" vedno imeli pri roki.

Kurt Biedenkopf je v Dresdenu izrazil, kar so pragmatiki v Bonnu mislili: kot tedaj, bi tudi danes za izgradnjo potrebovali delujoče elite v gospodarstvu in upravi - na primer "blok flavte", katerih organizacijsko mrežo je CDU z zahoda uporabila že za prve svobodne volitve v parlament. S tega stališča ogroža vrtinec problematizacije obravnave zgodovine, ekonomsko angažiranost in efecienco, notranji mir in stabilnost. Pragmatični spravitelji se nagibajo k restriktivnemu kazenskem pregonu in zaskrbljeno

opazujejo tematsko razraščanje Stasi-razprave: "demoralizacija" je iztočnica, poznana iz zahodno nemških obrambnih bojev. Ta interpretacija, ki normativne cilje politične pravičnosti in zavestno povzročene spremembe mentalitete vodi v nasprotje s funkcionalnimi imperativi gospodarskega razvoja in socialne stabilnosti, je presenetljivo kratkovidna. Če se ozremo nazaj na idealizirano povojno obdobje, ta interpretacija spregleda dve dejstvi. Na eni strani izjemen značaj ugodnih konstelacij, v katerih se je takrat lahko kontinuirano vseobsegajoče izboljšanje življenjskega položaja pretvorilo v "sistem zaupanja" prebivalstva, ki so mu bile krize prihranjene; po drugi strani pa od 60-ih let učinkujoče intelektualne napetosti in konflikte, prek katerih se je lahko preobrazil sistem zaupanja šele z distanco od neke generacije v politično-kulturno zasidrano liberalno mentaliteto. Na kratko, funkcionalistični argumenti preplitvo posegajo v problem, kajti brez temeljitih sprememb normativnih stališč in brez uvajanja kulture ugovora tudi po štiridesetih letih ne bi bila možna znamenita "zgodovina uspeha" Zvezne republike.

Na defenzivo spraviteljev se odzivajo tisti, ki jih ne bi smeli metati v isti koš s "hujskaci", če od časa do časa prenapeto reagirajo. Kajti brez angažiranja borcev za državljanske pravice, ki so se prvo uro polastili aktov Stasi-ja in jih obvarovali pred uničenjem, brez mukoma doseženega parlamentarnega sklepa zadnje ure, brez trdoživega spopada v zveznem parlamentu okoli zakona o aktih in dokumentaciji, brez ideje o tribunalu, brez iniciativ Kunzea, Loesta, Biermanna in Fuchsa, brez dinamike razkritja, ki so jo sprožili pisatelji-emigranti in prominentne žrtve, bi bila priložnost javne polemike komaj izrabljena in preteklost NDR pometena pod predpražnik zahodnonemške zmagovalne zgodovine. Mnogi, ki so bili globoko prizadeti, hočejo zadoščenje - in ga tudi zaslužijo. Nesramno bi bilo, če bi jih označili za zdrabarje. Zakričati proti "law and order", če sta bila pravo in red do te mere skorumpirana, je zasluga celo takrat, ko se stikajo zelo osebni motivi - in če se nepričakovano pojavi vtis, da obtožba služi *nesojeni* vlogi mučenika ali z besom razjeda porevolucionarno nemoč tistih, ki so bili nosilci preobrata v prvih bojnih črtah.

Nekaj drugega je seveda nesveta aliansa, ki spaja prizadeto subjektiviteto žrtev z mržnjo starih borcev. V iznajdljivih feljtonih zahoda se že iz tehničnih razlogov mnogo stvari le navidezno slučajno steka, ker nekdanja NDR ni imela časa, da bi razvila lastno javnost z lastno infrastrukturo in diskurzi. Tako intelektualci z vzhoda pogosto capljajo na nitih novinarjev z zahoda in s svojimi prispevki nehote zaidejo med dve fronti, v katerih se odslikavajo pozicijski boji iz 60-ih in 70-ih let. Na primeru Stolpe so privrženci hladne vojne obnovili zgubljeno bitko za vzhodno politiko; v zveznem parlamentu je s preteklostjo opravljeno strankarsko-politično; in naši, na vzhodnoberlinski akademiji začasno delujoči

¹⁷ *DDR-Spionage im Schatten der Stasi-Diskussion, Neue Zürcher Zeitung* z 28. febr. 1992.

¹⁸ *Gerd Poppe, Verstehen, was eigentlich geschehen ist, TAZ* z 13. jan. 1992; *Ralf Hirsch, Reden, nicht jagen, FAZ* z 28. febr. 1992.

¹⁹ *W. Bergsdorf, Vorbei ist die Schlacht von Geist und Macht, FAZ* z 27. febr. 1992.

intelektualci, v feljtonih še enkrat sproščajo vse afekte, ki veljajo Grassu in Jensnu in že dolgo zatiranim premisam njunih neustrasnih nepopustljivosti. Na koncu pametni vnuki potrdijo svoja "obračunavanja" tudi s strani vodje oddelka v tiskovnem in informacijskem uradu zvezne vlade.¹⁹

Ta tip huskaštva instrumentalizira zapadlo obravnavo preteklosti za nekaj drugega kot politično pravičnost in samokritično spremembo zavesti; neti potencial vzajemnih žalitev, ki je neprestano imanenten razpravam o medsebojnem samorazumevanju. Kajti tribunalizacija in personalizacija razmejujeta tovrstne diskurze, katerih se moralna, pravna in eksistencialna vprašanja sicer *dotikajo*, vendar se ne smejo pustiti določati preko svoje logike, torej logike odgovornosti za osebno krivdo in vrednotenja individualnega načina življenja.

VI

Tu nastopi težava. Razširjena Zvezna republika je napačen okvir za etično-politično samorazumevanje, ki bi moralo izhajati iz interno neovrgljivih temeljev pod simetričnimi pogoji in iz skupne Mi-pespektive. Toda zaenkrat obstajata dve različni stranki, od katerih ena "evaluirá" drugo v več kot enem pogledu. Navidezno velikodušno, toda prenagljeno retorično izravnavanje tistih diferenc, ki bodo še dolgo obstajale med izkustvenimi soodvisnostmi na zahodu in vzhodu, to izravnavanje sedaj vodi k napačnim simetrijam. Obstoječe asimetrije gotovo zavajajo k nepravilni afirmaciji razlik: "Zahodni Nemci nas od časa do časa obravnavajo", se Schorlemmer upravičeno pritožuje, "kot zakladniki in kot usmerjevalci. Mi, vzhodni Nemci, imamo vedno manj za povedati. Komaj kdo še govori. Zopet so nas naredili za tepčke in tujce v lastni deželi." Zahodni Nemci vse preradi prevzemajo supervizijo nad procesom samorazumevanja svojih bratov in sestra. Toda pri tem procesu se ne moremo soočiti - kot nekoč pri imenovanju izvedenske komisije v zveznem parlamentu - z apelom na napačne skupne značilnosti. Proces obravnave ne moremo brez težav definirati kot skupni nemški podvig.

Tista vrsta pregeneralizacije vzhodnonemške usode, ki bi jo rad ilustriral v tezah za "Združeno akademijo umetnosti Berlin-Brandenburg", ima fatalne posledice. Tam piše: "Ne samo na vzhodu, tudi na zahodu v sebi raztrgane in z rigoroznim mazaštvom ločene Nemčije so v prilagajanjih na mentaliteto in kulturo, v obeh delih države občasno obstajale dominirajoče velesile... Desetletja dolga eksistenca na meji, ki deli lastno državo in z izjemno intenziteto postavlja drugo proti drugi obe polovici, omejuje mišljenje na obeh straneh. Nemška dvodržavnost je ustvarila... vzhodno in zahodno intelektualno in emocionalno ujetost, ujetost, ki je vodila k temu, da

sta se obe na različne načine odtujili od potenciala tradicije zgodovinsko enotne kulture." V ozračju poudarjene nacionalne samozavesti in zaklinjanja novi nemški normalnosti, v ozračju zgodovinsko-pozabljene bahaške "hrvaške" politike, odvrnitve od Evrope, in skoraj histerične združitve našega nacionalnega simbola, "nemške marke", proti potujčevanju preko laškega "ECU-ja" - v takšnem ozračju približa apel k skupni usodi Nemcev usodno konsekvenco: ponovno naj bi se vrnili k tisti duhovni kontinuiteti, proti kateri smo se v Zvezni republiki mukoma in prvič v novejši nemški zgodovini z uspehom branili. Kar so ustvarili zahodnonemški intelektualci v povojnem času, na noben način ni bilo pridobljeno za ceno prekinitve z impulzi lastne duhovne eksistence, ki so vredni ohranitve.

Gotovo je samo sreča in ne zasluga, da smo v stari Zvezni republiki živeli v pogojih, ki so tudi v intelektualnem področju dovoljevali neprisilno in neomejeno orientacijo na Zahod. Brez-pogojna prilastitev razsvetljske tradicije v vsej širini ni pomenila ukrivljenosti nemške duše, ampak uvajanje v pokončnost; odprla je šele to, kar je bilo v ukrivljeni nemški tradiciji zatirano in marginalizirano. Da bi se lahko naučili videti njihove univerzalistične, prosvetljske in subverzivne poteze, je treba najprej spoznati kulturno sovražne elemente nemške tradicije. Pridobitev očiščujoče samorefleksije bi bila izgubljena, če bi se vrnili k tevtonski mešanici otopelih in globokih misli, ki so Heideggerju nekoč pomenile "bistvujoče bistvo".

Apel na napačne skupnosti nima samo te regresivne plati. Usmerja naprej, zakriva asimetrijo, ki mora v veliki meri oteževati diskurz medsebojnega razumevanja, ki se ne vodi v lastni hiši. S samorazkrojitvijo NDR se je os političnih procesov odločanja premaknila na širše občestvo, v katerem obravnava druge preteklosti tvori relativno šibko manjšino neposredno udeleženih ter prizadetih. Brez povratnega delovanja spreminjanja mentalitete s političnimi odločitvami, ki si jih lahko pripišemo *samim sebi*, manjkajo pomembne kontrole rezultatov za uspešno kolektivno samorazumevanje.

Priznati si moramo: ustavno pravno vzpostavljena celovitost predstavlja za obe strani odločitev za skupno prihodnost in medsebojno razumevanje o dveh različnih povojnih zgodovinah - na ozadju skupne Nazi-epohe, ki zasenči vse. Zaradi stalinistične dediščine NDR je nujna obravnava *dvojne* preteklosti možna le iz dvojne perspektive. Seveda ima Wolfgang Thierse prav: način, kako se vzhodni Nemci soočajo z njihovo zgodovino, bo odločal, ali bodo tudi zahodni Nemci prišli korak dalje "v lastni predelavi preteklosti". Izhodiščna točka za to diskusijo je primer razmišljanja, ki ga je Gerd Heidenreich, predsednik zahodnonemškega PEN centra, nedavno podal v intervjuju: "Osnovno vprašanje se pravzaprav glasi, kaj so bili pogoji, povodi in vzroki, da se je Blockwart-

²⁰ *Südd. Zeitung* z 2. marca 1992.

mentaliteta nacistov v določenem delu Nemčije nepretrgoma nadaljevala. In če smo iskreni, moramo predpostaviti, da bi se nadaljevala tudi tukaj, na zahodu, če bi za to obstajale določene prednosti. Obračun s Stasi-časom ne daje odveze vprašanju: Kaj so skupne osnove obeh nemških držav, zgodovinske predpostavke za državo, ki v sebi ne trpi nobenega protislovja?”²⁰ Celotno stavek se lahko v občutljivi situaciji napak razume. To ni teza spravljalca, ki zaprisega moč okoliščin, da bi tako v enem zamahu retrospektivno opral krivde soudeležene “obeh diktatur”.

Prevedla Aleksandra Žibrat

Jürgen Habermas (roj. 1929) je vodilni predstavnik druge generacije kritične teorije družbe. Leta 1956 je postal Adornov asistent, od l. 1983 predava na Goethejevem inštitutu Univerze v Frankfurtu. Med drugim je utemeljitelj teorij kognitivnih interesov, komunikativne racionalnosti in diskurzivne etike.

Stephen Brockmann

Po-narava: postmodernizem in Zeleni*

V Nemčiji, kjer je bila ekološka politika institucionalizirana v proces strankarske politike že od ustanovitve gibanja Zelenih leta 1979, je za ekološki način razmišljanja značilna polemika o konceptih postmoderne in postmodernizma. Polemika o postmodernizmu presega že znana razhajanja med tako imenovanimi realisti in fundamentalisti ter naslavlja temeljna vprašanja na kritiko tehnologije, njenega razvoja in rasti. Oblikovala sta se dva pogleda na postmoderno/postmodernizem; prvi, ki zagovarja konec modernega tehnološkega razvoja in vrnitev v postulirano netehnološko utopično preteklost, in drugi, ki zagovarja postmodernizem kot nadzorovano nadaljevanje modernega tehnološkega razvoja. Slednji, ki mu pripisujejo politično prilagodljivost in ki je torej značilen za "realistično" stališče Zelenih, je prevladujoč, čeprav ne brez inherentnih protislovij; kljub temu pa mu doslej ni uspelo izkoreniniti prvega pogleda. Sicer pa sta oba pogleda precej bolj soodvisna, kot so njuni zagovorniki pripravljeni priznati. Nemška razprava o ekološkem postmodernizmu razjasnjuje nekaj temeljnih filozofskih vprašanj sodobnega ekološkega mišljenja.

Začenjamo se zavedati kontrasta med svetom, ki ga častimo, in svetom, ki ga živimo, kjer smo (obstajamo).

Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*¹

* Prevod teksta "After Nature: Postmodernism and the Greens", **Technology and Society**, Vol. 14, 1992, str. 299-315.

¹ Epigraf: Friedrich Nietzsche: **Der Wille zur Macht: Versuch einer Umverzhung aller Werthe (Studien und Fragmente)**, izd. Elisabeth Förster-Nietzsche, Naumann, Leipzig 1901, str. 9.

² **Die Grünen: Das Bundesprogramm**, Die Grünen, Bonn.

³ **Die Grünen: Landesprogramm**, Die Grünen, Frankfurt, str. 109.

⁴ Več o polemikah med frakcijami glej Klaus Dräger in Werner Hülsberg: **Aus für Grün: Die grüne Orientierungskrise zwischen Anpassung und Systemopposition**, Frankfurt 1986. Več o Bahrovi predstavivti zgodovine Zelenih glej Rudolf Bahro: **Building the Green Movement**, prev. Mary Tyler, New Society, Philadelphia 1986. Več o filozofiji ekologizma glej Hans G. Mittermüller: **Ideologie und Theorie der Ökologiebewegung: Zur Konzeption einer Ökologischen Philosophie**, Peter Lang, Frankfurt 1987.

⁵ To je bil že naslov za **Sofortprogramm**, o katerem so Zeleni odločali na svoji delegatski konferenci v Nürnbergu septembra 1986: "Umbau der Industriegesellschaft. Schritte zur Überwindung von Erwerbslosigkeit, Armut und Umweltzerstörung", Bonn 1986.

⁶ Joschka Fischer: **Der Umbau der Industriegesellschaft: Plädoyer wider die herrschende Umweltlüge**, Eichborn, Frankfurt 1989. Fischerjeva knjiga je bila izjemno sporna, ker je avtor trdil, da je kapitalizem zmagal v zgodovinski bitki s socializmom. Zato so ga obtožili, da je privrženec frakcije **Ökoliberalismus**, ki je izpeljanka iz besede **Ökosozialismus** - naziva za že obstoječo frakcijo Zelenih. Več o knjižni kritiki,

1. Definiciji postmoderne

V zadnjih nekaj letih se znotraj gibanja Zelenih pojavlja polemika o konceptu postmodernizma. Pojav ne preseneča, saj so se že v zgodnjih osemdesetih letih Zeleni pojavili kot stranka z alternativo konvencionalnemu sodobnemu razvoju. Prvi nacionalni program Zelenih je označil sodobni razvoj kot poguben, vodil naj bi v krizo, v strašno odločitev med popolnim uničenjem in uničevalnim totalitarizmom - jedrskim stanjem in jedrsko vojno. S tem programom so Zeleni postali sinonim za "totalni koncept", ki nasprotuje politiki gospodarske rasti in razvoja, ki naj bi neizogibno vodila v ekološko uničenje. Celovito je obravnaval korenite spremembe na področjih energije, miru, socialnih pravic, ekologije, demokracije, kulture... Programske zahteve so sledile splošnemu načelu, da je moderni razvoj dosegel svoje meje in tako postal samouničevalen, celo samomorilski. Nadomestila naj bi ga zelena politika, nič več konvencionalno moderna, nedvomno pa nova in drugačna.² Kot je zapisano v Hessenski deklaraciji Zelenih: "...pestrost ekološkega gibanja vodi težnja k temeljiti prenovitvi kulture"³.

Bundesprogramm (Zvezni program) in drugi državni programi so bili pravzaprav rezultat mnogih kompromisov in razprav med različnimi skupinami, kot so fundamentalistični ekologi, levičarji, ekološki reformatorji ipd., ki so se prvotno združile v gibanje Zelenih. Sicer pa so bili omenjeni programi le formalna krinka večnih razhajanj na najbolj bistvenih ravneh zelene filozofije, ki so se pokazala kasneje - ko sta iz stranke izstopila Rudolf Bahro in Otto Schily. Bahrovemu izstopu leta 1985 je botrovala njegova ugotovitev, da glavno načelo delovanja stranke ni več fundamentalni ekologizem. Schily mu je sledil štiri leta kasneje, in sicer iz nasprotnega razloga - češ da fundamentalisti onemogočajo uveljavitev njegovega reformizma.⁴

Prav zaradi ostrih polemik znotraj stranke Zelenih pa zvezni in ostali državni programi ne vsebujejo izbrušenih stališč in argumentov; nasprotno, to so poskusi kompromisov, tj. iskanja nekega preseka. Le-ta je osnovna skrb za ekologijo in za negativne učinke modernega razvoja. Izhajajoč iz te temeljne naloge so se oblikovala različna možna stališča. Joschka Fischer, na primer, v svoji knjigi *Umbau der Industriegesellschaft* (Rekonstrukcija industrializirane družbe, 1989),⁵ ki je bila predmet ostrih razprav, zagovarja reformistično naravnost zelenega mišljenja. Kapitalistični sistem in ekonomija rasti naj se sprejmeta kot dana, naloga Zelenih pa je kar najbolj učinkovito iskanje in izdelava načinov za njuno upravljanje in nadzor.⁶ Nasprotno pa Rudolf Bahro leta 1987 v svoji knjigi *Logik der Rettung* (Logika rešitve) dokazuje, da je treba nadomestiti celotni kapitalistični sistem ter opustiti koncept gospodarske rasti, in tako omogočiti uveljavitev ekološkega asketizma in rigoroznosti. Za Fischerja je sodobni razvoj sprejemljiv, medtem ko ga Rudolf Bahro zavrača. V tem pa je bistvo razkola med realisti (kot je Fischer) in fundamentalisti (kot je Bahro). Ali so potemtakem Zeleni resnično "napredni", kot je zagotavljalo eno njihovih prvih gesel, ali pa

se hočejo vrniti v predmoderno idilo? Ali pa sta kategoriji, kot "napreden" in "nazadnjaški", neuporabni v svetu, kjer je sam pojem napredka že izgubil svojo veljavo?

V tem osnovnem okviru ima v zelenem kontekstu lahko tudi termin "postmoderna" dva pomena. Prvi pojmuje sodobni razvoj kot pojav, ki se je znašel v slepi ulici, in ga je treba zato nujno nadomestiti z nečim fundamentalno različnim. Fundamentalna razlika pa lahko med drugim pomeni tudi vrnitev k določenim postuliranim vrednotam preteklosti - vrednotam, ki jih je zasenčil razvoj moderne⁷ (vrednote okolja, družinske vrednote itd.). To stališče bi lahko označili za "nazadnjaško". Značilna zanj je trditev Rudolfa Bahra:

"Vrniti se moramo k svoji biologiji. To je vir življenjskega duha. In vse kar je socialnega med nami in njo, moramo ... očistiti. Ponovno moramo najti ustrezen red."⁸

Omenjeno stališče pogosto povezujejo s konceptom *Ökodiktatur*; t.i. ekološke diktature, kot tudi z deloma pozitivnimi fundamentalističnimi nasprotovanji modernosti.⁹ Druga interpretacija modernega razvoja se osredotoča na njegov potek; napredek naj bi za seboj sočasno rušil tudi vse mostove, tako naj bi izginile tudi vrednote preteklosti, h katerim torej ni več vrnitve. Človeška bitja ostanejo tako radikalno sama, brez preteklosti in sedanosti - negotovo prihodnost pa mora oblikovati vsak sam. To je "napredno" stališče. Kot pravi Joschka Fischer: "Industrializirana družba je neizogibno naša usoda." "Preveč nas je in preveč vemo. In storili smo že preveč škode, da bi se lahko vrnili."¹⁰

Prvo stališče, Bahrovo, zavrača moderno; drugo, Fischerjevo, pa jo sprejema kot dano. S stališča politične akcije pomeni druga pozicija "realistično" željo po delovanju v okviru obstoječega političnega, socialnega in ekonomskega sistema družbe, medtem ko prva zavrača tak kompromis. Vse od ustanovitve Zelenih, v mestu Karlsruhe januarja 1980, so politiko Zelenih pretresali notranji boji med zagovorniki prve in druge pozicije na različnih ravneh.¹¹ Na mnogih kongresih stranke v minulem desetletju je kazalo, da je prevladala zdaj ta, zdaj ona pozicija. Spomladi 1990 pa so se Zeleni znašli na pragu izjemno težke krize, ki jo je zaznamoval odhod mnogih fundamentalistov, zagovornikov idej levega krila (kot so Thomas Ebermann, Rainer Trampert, Christian Schmidt, Regula Schmidt-Bott). Menili so, da so Zeleni postali stranka popolnega kompromisa, ki se je, kot je za stranke običajno, prodala kapitalizmu in strankarski politiki.¹² Hkrati se je del realistov združil v novo, bolj kompromisno naravnano, skupino *Aufbruch*, ki je zahtevala preusmeritev v skladu z izrecno ekološkimi načeli (v opoziciji do socialnih, ekonomskih ali političnih). Skupina je grozila tudi z odcepitvijo stranke oziroma njenim razcepom. Njihov bojni klic je bil *Ökologische Erneuerung* (ekološka prenova), ki so jo zahtevali v programu, predlaganem in obravnavanem na izrednem kongresu stranke v Hagnu, konec marca in začetek aprila leta 1990.¹³ Padec socializma v NDR je sprožil intenzivne razprave o *Deutschlandpolitik* (nemški nacionalni politiki) Zelenih,¹⁴ ter tudi obtožbe realistov na račun pripadnikov levega krila in

glej polemike v reviji **Kommune**, september in november 1989. **Kommune**, ki izhaja v Frankfurtu, je v poznih osemdesetih letih postala najpomembnejše teoretično glasilo zeleno usmerjenega mišljenja.

⁷ Niti fundamentalisti niti realisti ne govorijo o ostrem razlikovanju med konceptoma "moderne" in "tehnologije".

⁸ "Zurück und tiefer gehen: Ein Gespräch mit Rudolf Bahro", **Kommune**, št. 2, februar 1990, str. 44-46.

⁹ Več o tej problematiki glej izd. Thomas Meyer: **Fundamentalismus in der modernen Welt**, Suhrkamp, Frankfurt 1989.

¹⁰ J. Fischer: *op.cit.*, str. 134, 156.

¹¹ Bitiši predstavniki Zelenih Michael Schroeren ocenjuje omenjene notranje boje v svoji knjigi: **Die Grünen-zehn bewegte Jahre**, Carl Ueberreuter, Dunaj 1989.

¹² "Völlig irre", **Der Spiegel**, št. 16, z dne 16. aprila 1990, str. 41-47. Glej tudi Jürgen Oetting: "Austritt: Ex-Grüne auf Negationskurs", **die Tageszeitung**, z dne 9. aprila 1990, str. 1. Socialisti, ki so izstopili iz stranke, so trdili: "Velika želja večine Zelenih, da bi postali ugledna državna stranka, ki bi bila sposobna sestaviti vlado, je sprožila tudi velike probleme - Zeleni se tako sedaj ne razlikujejo od ostalih strank." Oetting, *op.cit.*

¹³ **Programm zur Bundestagswahl 1990: Entwurf der Programm-Kommission im Auftrag des Bundeshauptausschusses zur**

*ausserordentl. Bundesversammlung am 30. 3.-1. 4. 1990 in Hagen (Program za državne volitve leta 1990 - osnutek komisije za pripravo programa po nalogu generalnega zveznega komiteja za izredni kongres 30. 3.-1. 4. 1990 v Hagnu), DIE GRÜNEN, Bonn 1990. Propadel je cilj realistov, da bi sprejeli popolnoma reformistični program stranke, rezultati kongresa pa so tudi ogrozili njihovo koalicijo s skupino **Aufbruch**. Glej Gerd Nowakowski: "Bindnis von Realos und 'Aufbruch' zerbricht," **die Tageszeitung**, z dne 9. aprila 1990, str. 4.*

¹⁴ Za primer glej "Für eine europäische Zukunft Deutschlands: Beschluss der Landesmitgliederversammlung DIE GRÜNEN Hessen am 24. 3. 90 in Fulda", glej tudi "Deutschlandpolitische Erklärung: DIE GRÜNEN Baden-Württemberg, Beschluss der Landesdelegiertenkonferenz Heidenheim, 02.-04.03.'90". Glej tudi nasprotno stališče - proti združitvi, ki so ga zagovarjali fundamentalisti v Hamburgu. "Resolution zur Deutschlandpolitik: GAL Hamburg".

¹⁵ "Die Lawine ist los," *Die Ex-Grüne Thea Bock über die Schlamm Schlacht der Alternativen*, **Der Spiegel**, št. 13, z dne 26. marca 1990, str. 66-69. Več o nasprotnih argumentih glej pamflet proti **Sonthhofen-Strategie** o razcepitvi Zelenih, ki so ga izdali Verena Krieger, Benita Schulz in ostali fundamentalisti in ki je krožil spomladi 1990. Namen te razprave ni analizirati vpliv združitve obeh Nemčij na stranko Zelenih. Bistven je sklep take

fundamentalistov. Osumili so jih namreč simpatiziranja s komunizmom, da so se iz političnega koristoljubja skrili pod zeleno preobleko ter da so načrtovali strategijo sodelovanja s stranko PDS, naslednico SED, ki je takrat že pripravljala načrt za razširitev iz NDR v ZRN.¹⁵

Na splošno se raba izraza "postmoderna" med Zelenimi nanaša na drugo stališče, tj. na pogojno sprejemanje modernosti in manj na prvo stališče, ki moderno načelno zavrača. Osnovni problem rabe omejenega izraza je naslednji: če je moderni razvoj tako destruktiven in problematičen kot trdita prva in tudi druga pozicija, se je potemtakem težko izogniti sklepu, da *heile Welt* ne obstaja, kot tudi ne postmoderna idila v postmodernem svetu, kamor bi se vrnili. Zagovorniki prvega stališča tako vedno znova popuščajo argumentom drugega, podobno kot se srečujejo s problemi privrženci drugega, "naprednega" stališča. In če je analiza sodobnega razvoja - po mnenju obeh pozicij enako pesimistična - resnična, je težko razumeti, kako lahko Zeleni realisti, četudi pogojno, podpirajo njegovo kontinuiteto. Obe stališči se pogosto pomešata, tako da posamezni Zeleni ponazarjajo določene mešanice obeh.

2. Moderna kot dialektika

Zelena postmoderna kritika moderne v svoji fundamentalistični obliki črpa pomembne elemente iz tradicije zahodnega marksizma od Georga Lukácsa do Maxa Horkheimerja in Theodorja W. Adorna, obenem pa zavrača poznejši habermasovski poskus ohranitve pozitivnosti t.i. razsvetljskega projekta. Zelena teorija vidi v takem poskusu v bistvu regresijo v primerjavi z najvišjimi teoretičnimi dosežki zahodnega marksizma. Aktivistka Tine Stein v svojem manifestu o postmodernizmu Zelenih piše:

"Prav kriza modernosti je povzročila, da je gibanje Zelenih postalo politična stranka. Rast je nujno omejena. Napredek ni napredovanje v boljšo prihodnost. Nezaдовoljstvo z znanostjo, pri kateri ni omejitev, narašča. Tehnologija, s katero lahko uresničimo vse, ni blagoslov, temveč vladar, ki poleg sebe ne dopušča nobenega boga."¹⁶

Tudi Gerhard Timm piše o nujnosti in vse bolj očitnih stranskih učinkih modernosti v podobnem tonu, vendar upoštevajoč blaginjo, ki jo je modernost prinesla človeštvu:

"Moderna prinaša številne izjemne dosežke, posebno na političnem področju, hkrati pa je to proces uničevanja tradicije in opore narave, pomena, in končno vsakega svojstva, ki je bilo prvotno gonilo in obenem proizvod razsvetljenstva."¹⁷

V omenjenih razmišljanjih se osnovni poziciji Zelenih o konceptu moderne dialektično prepletata. Modernost je tako zavržena kot sprejeta. Heglovski pristop se izogiba prikazovanju moderne kot nemoralnega in nehumanega procesa, ki ga je treba prekiniti. Zagovarja njegovo dvojnost - kot blagoslov in obenem prekletstvo, ki s seboj nujno prinaša svojo negacijo. Preprosto rečeno, moderna je vedno že

tudi postmoderna. Ne glede na to, ali moderna človeška bitja to priznajo ali ne, je konec moderne resničnost, ki je ne povzroči kaka zunanja sovražna sila, temveč lastna notranja dinamika. Modernost je kompleksen in večpomenski proces, ki vključuje, za nepoučene, tudi kontradiktorne elemente. Nujnost postmoderne je podobna nihilizmu, kot ga je pojmoval Nietzsche. Na svoje vprašanje, zakaj je pojav nihilizma neizogiben, je Nietzsche odgovoril: "Zato ker že naše predhodne vrednote same vodijo k njemu kot njihovi končni posledici: nihilizem je posledica naših velikih, do konca preiščenih vrednot in idealov."¹⁸ Kar je Nietzsche dejal o nihilizmu, velja tudi za koncept postmoderne pri Zelenih. Ujemanje še zdaleč ni naključno; postmodernizem Zelenih je poskus spopada z dojetim nihilizmom modernosti in transcendence letga, katere cilj je ustvariti nove vrednote.

Če je modernost poskus uskladitve podobe zunanjega sveta s človekovimi pričakovanji, potem postmoderna samopremislek - kot neizogibna posledica - dokončno potrjuje njegovo samouničevalnost. V svoji teoriji o političnih gibanjih Peter Sloterdijk piše, da "navidezno zelo čvrsta tla moderne" razpadajo:

"To, kar se razvija v nesprejemljiv svet problemov, so le paradoksi modernega procesa prenove. Zgodovino je prekrila postzgodovina, naravo epinarava, moderno pa postmoderna. Neizbežnost postmoderne resedimentacije moderne je odslej očitna za vsakogar. To je rezultat dejstva, da se v moderni vse dogaja drugače od načrtovanega - in to ne zato, ker človeštvo obrača, bog obrne, temveč ker so naša dejanja in miselnost ujeti v neizbežno, nedojetno ironijo, zaradi katere se stvari dogajajo drugače."¹⁹

Rezultat delovanja sodobnega stroja, ki naj bi spreminjal naravo v skladu s človekovimi željami in načrtovanji, je, da njegovi nepredvideni stranski učinki prevladajo nad predvidenimi. Narava se spreminja v epinaravo, stroj, ki je bil ustvarjen v ta namen, pa postaja neobvladljiv, torej nekakšna nova narava. Že človeški rod zastavi svoje življenje kot pasivna žrtev nekega neobvladljivega zunanjega sveta, je moderna - v skladu s človekovimi stremljenji po obvladovanju takega sveta - preobrazba pasivnosti v aktivnost. Postmoderna atribut pa je nova pasivnost do nekega episveta, ki je neobvladljiv iz drugačnih, samotvornih razlogov. Ironija je skoraj antično tragična, toda ne povsem: to je poskus pridobitve nadzora nad svetom, ki postaja neobvladljiv sam iz sebe. Moški in ženske postanejo tako pasivne žrtve lastnih hotenj. In spet Sloterdijk:

"Z naraščajočo bojzarnijo ugotavljamo, da nepredvidene posledice procesov sodobnega sveta prehitevajo nadzorovane in obvladljive projekte. Iz osrčja sodobnega projekta, iz samozavedanja spontane samodejavnosti, ki ji vlada um, tako prodira tuje, usodno gibanje, ki se izmika našemu nadzoru v vseh smereh."²⁰

Po omenjeni teoriji postmodernizem ni niti slog niti epoha; je predvsem kritika moderne v okviru moderne. Ne gre za ugotovitev, da je moderne ere že dejansko konec, temveč da njen konec obstaja in je neizogiben.

analize - na volitvah, decembra 1990, zahodnonemški Zeleni niso dosegli predpisanih 5 odstotkov glasov za vstop v Bundestag; ironija je bila v tem, da so vzhodnonemški Zeleni zbrali nad 5 odstotkov glasov na ozemlju bivše NDR in tako prišli v parlament. V letu 1991 pa so Zeleni dosegli vrsto uspehov na številnih deželnih volitvah in tako že bili na poti vrnitve na zvezno raven. Najizrazitejša posledica združitve je bila izključitev oziroma prostovoljni izstop Zelenih "socialistov" ter zmaga "realistov". Širjenje ekološkega uničevanja v bivši NDR je nakazovalo, da bodo tamkajšnji Zeleni imeli precejšnje podporo v ljudstvu tudi v prihodnje.

¹⁶ Tine Stein: "Sind die Grünen postmodern? Ist die Postmoderne grün?", **Kommune** 6, junij 1988, str. 12.

¹⁷ Gerhard Timm: "Epochen Ende Epochen Wende?", **Kommune** 6, junij 1988, str. 6-12, str. 9.

¹⁸ Friedrich Nietzsche: **Der Wille zur Macht**, str. 6.

¹⁹ Peter Sloterdijk: **Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik**, Suhrkamp, Frankfurt 1989, str. 23-24.

²⁰ *Ibid.*, str. 24.

²¹ Francis Fukuyama: "The End of History?", *National Interest*, poletje 1989, str. 3-18, str. 4.

²² *Ibid.*, str. 18.

²³ Sloterdijk: *op.cit.*, str. 24.

²⁴ Karl Heinz Bohrer: **Nach der Natur: über Politik und Ästhetik**, Carl Hanser, München 1988, str. 77. Bohrer se sam politično prišteva k realističnemu krilu stranke Zelenih. Več o tem glej **Nach der Natur**, str. 53-54, kjer Joschka Fischer in Otto Schily, kot izjemna lika na zahodnonemškem političnem nebu, dejansko zaslužita pohvalo in priljubljenost ter jima priznavajo določen politični slog.

²⁵ *Ibid.*, str. 225.

3. Postmoderni hedonizem

Obe stališči Zelenih se jasno razlikujeta od tistega, ki je običajno predmet njihove kritike in ki ga pripisujejo predvsem drugim političnim strankam in njihovi kulturni politiki. S tega stališča je postmodernizem le niz slogov, ki zamenjujejo modernizem, ta pa naj bi bil nekaj več kot le slog. Tak pristop predpostavlja, da slog ni del nekega splošnega modernega aparata, ki poleg dobrin, dejavnosti in socialnih sistemov ustvarja tudi kulturo. Pojem je reduciran na poimenovanje neke umetnostne avantgarde (modernizem), postmoderna pa se nanaša le na neki novi slog (postmodernizem). Tako teorijo o postmodernizmu bi lahko označili za kapitalistično-hedonistični postmodernizem, ki ustreza posthistoričnemu obdobju, ki je po mnenju svetovalca State Departmenta Francisa Fukuyame nastopilo po zmagoslavju zahodnega "liberalizma":

"Priče smo ne le koncu hladne vojne oziroma koncu nekega izjemnega obdobja povojne zgodovine, temveč koncu zgodovine kot take. To pa je končna točka ideološkega razvoja človeštva in univerzalna uveljavitev zahodne liberalne demokracije kot najrazvitejše oblike človeške oblasti."²¹

Fukuyama opisuje to posthistorično, postmodernistično dobo kot "ekonomska kalkulacijo, neskončno reševanje tehničnih problemov, skrbi za okolje in zadovoljevanje prefinjenih potrošnikovih zahtev", in dodaja, da "v posthistorični dobi ne bosta obstajali ne umetnost ne filozofija, ampak le večna skrb za muzej zgodovine človeštva"²². Tak pogled na postmoderno zanemarija kritiko moderne, ki je temelj teorije Zelenih in postavlja postmodernizem v sklop kulturne industrije represivne tolerance. Peter Sloterdijk implicitno kritizira tak pristop:

"To je postmoderni status quo, ki je pravzaprav lapsus. Če danes že obstaja filozofski postmodernizem, čigar sestavni deli niso le nostalgичne geste in nepristna razpoloženja, temveč tudi zdrava sposobnost opazovanja, se imamo zahvaliti svetovnim dogajanjem samim, ki nam nudijo zadostne dokaze, da spoznamo, da je kinetična utopija moderne propadla."²³

Tudi Karl Heinz Bohrer prezirljivo razpravlja o sodobni zahodnonemški literarni kritiki, ki živi "v znamenju postmodernistično-hedonističnega blebetanja"²⁴, in reducira konvencionalno postmodernistično teorijo na raven neustvarjalnega hedonizma, značilnega za "kontekst progresivne banalizacije vseh vidikov življenja"²⁵ kulturne industrije.

Tako pojmovanje postmodernizma se v glavnem nanaša na razvoj t.i. *Kulturgesellschaft* (kulturne družbe) uveljavljanja in samovšečnosti, ki ga kritik Ulrich Greiner opisuje takole:

"Kultura je na pohodu in nihče ji tega ne preprečuje. Toda zgornje meje rasti smo že dosegli, kar je razvidno iz erozije umetnin in umetnikov ter iz povečanega pomanjkanja skrbi za kakovost, iz vedno bolj nepremišljenega trošenja nepotrošljivega. To so predvsem estetski argumenti proti boomu, ki ima korenine v težnjah množične kulture, npr. dati smisel nesmiselnemu, organizirati prosti čas, doseči

družbeni prestiž. Z drugimi besedami: civilizacija in njena zadovoljevanja.²⁶

Za Zelene je povzetek takega pojmovanja rahlo prikrit poskus CDU, da bi v obdobju post-Wende kultura postala nadomestek za resnično človekovo zadovoljstvo.²⁷ Nadomestek za pravi narod bi postal *Kultur-nation*, pravo *Gesellschaft* bi nadomestila *Kulturgesellschaft* in pravo *Staat* bi zamenjala *Kulturstaat*. Nemočni državljani bi tako s kulturo dobili tisto, kar jim ne more omogočiti politično, socialno, ekonomsko in duhovno življenje - kar bi taki postpolitični abstinenti dalo dodaten pečat intelektualne tendencioznosti. *Bundesarbeitsgemeinschaft Kultur* (Zvezna delovna skupina za kulturo) pri Zelenih je leta 1987 izdala brošuro z naslovom *Dem Struwwelpeter durch die Haare gefahren - Auf dem Weg zu einer grünen Kulturpolitik* (Česanje kuštravčevih las - Na poti do zelene kulturne politike). Tu so zbrane različne polemike Zelenih o konceptih umetnosti, kulture in modernosti, CDU in SPD pa očita prav tisto konservativno postmoderno stališče do kulture, ki ga zeleni kritiki in filozofi prezirajo - tj. kultura kot nadomestek za neizživetvo življenje.²⁸

4. Ideološka dvojnost

V nasprotju z zgoraj opisanim konservativnim/hedonističnim pogledom na postmodernizem pa definicije postmodernizma Zelenih, ne glede na njihov fundamentalistični ali realistični izvor, poskušajo uveljaviti vsestransko teorijo moderne - veličastno pripoved o pripovedi v toku lastnega razgrajevanja. To je ekološki/asketski postmodernizem. Predmet kritike sta proizvodnja in potrošnja v moderni industrializirani družbi - proizvodnja in potrošnja vsega, od hamburgerjev do avtomobilov, od sušilcev las do knjig, filmov in šolskih potrebščin. V poudarjanju obvarovanja *Wegwerfgesellschaft* in *Kulturgesellschaft* in v kritiki na njun račun je ekološki/asketski postmodernizem izrazilo nasprotje hedonističnega impulza, ki se skriva za kapitalističnim postmodernizmom.²⁹ Namesto da bi zahteval hitre in nesmiselne spremembe sloga in obvezno odstranjevanje vsega zastarelega (zastarelih zgradb, knjig, idej), opozarja na ekonomsko, politično in kulturno reciklažo. Wittgenstein je o človeškem jeziku dejal: "Naš jezik je kot starodavno mesto, kot labirint uličic in trgov, starih in novih zgradb ter zgradb, ki so jih zaznamovala različna obdobja, in vse skupaj je obkroženo s številnimi novimi naselji z ravnimi geometrijsko pravilnimi ulicami in povsem enakimi hišami."³⁰ Zeleni so ta metropolitanski koncept prenesli na kulturo tako, da sta v opoziciji obči nerestriktivni malomeščanski razvoj in propad starega mestnega jedra.

Skrb za ekološki postmodernizem zbuja negativne stranske posledice moderne. Poudarek na ohranjanju in varstvu okolja je, predvsem v fundamentalističnih krogih, pripeljal do sovpadanja nekaterih zelenih/postmodernih tem in tradicionalne konservativne

²⁶ Ulrich Greiner: "Cham-pagner; Schafskase". **Die Zeit** (čezmorska izdaja), št. 30 z dne 28. julija 1989, str. 12.

²⁷ Več o tem in ostalih polemikah o estetiki in kulturni politiki znotraj Zelenih glej Stephen Brockmann: "The Green Battlefield: Aesthetics and Kulturpolitik in the Current Debate", **German Life and Letters**, vol. 43, št. 3, april 1990, str. 280-289.

²⁸ **Die Grünen: Dem Struwwelpeter durch die Haare gefahren: Auf dem Weg zu einer grünen Kulturpolitik**, Bonn 1987.

²⁹ Izjemno nazoren primer tega razlikovanja lahko najdemo v eni od novejših knjig o zeleni teoriji estetike: "Namesto tega, naj bi vsi zagovorniki zelenega gibanja, tako na področju literature kot politike, podprli koncept postmoderne, ki se, v napadu na moderno v navezi s tehnologijo, spaja v svojem uporniškem in v prihodnost - naravnanim impulzu z neko starejšo avantgardo. Ta avantgarda ni nikoli popolnoma izumrla, niti v obdobjih popolnoma tehnološko naravnane modernizma. Natančneje rečeno, gibanje Zelenih naj bi zahtevalo postmodernizem, ki bi vsebinsko predstavljal zelene metasocialne cilje. Z drugimi besedami, tak postmodernizem naj ne bi enostavno stremel le k novomodernemu, tako kot mnogo modnih tokov, ki nosijo oznako 'postmoderen', temveč naj bi težil k neki neo-avantgardi...," piše avtor prispevka, ki je v skladu s postmoderno razpravo želel ostati anonimem. "Wenn so bleibt, wie es ist, bleibt es nicht."

Grüne Wegweiser in der Literatur, ("Če zadeve ostanejo take kot so, ne bodo ostale": Zeleni signali v literaturi") Hermand/Müller: Öko-Kunst?, op.cit., str. 149-154, str. 153. Anonimni autor poskuša jasno razlikovati dve vrsti postmodernizma in tako izpostaviti nevarnost, ki preti Zelenim, če bi le-ti sprejeli čisto "apolitično", v slog usmerjeno definicijo. Autor vidi rešitev v vrnitvi k starejšim avantgardam. Ni pa dovolj jasno, katero natančneje ima v mislih in v čem naj bi se le-ta razlikovala od levičarskih avantgard z začetka XX. stoletja. Ta nepodpisani članek je nedvomno izjemen kot eden redkih samozavestnih poskusov Zelenih, da bi se eksplicitno sporazumeli, kaj praznaprav postmoderna/postmodernizem pomeni za Zelene.

³⁰ Ludwig Wittgenstein: **Philosophical Investigations**, prev. G.E.M. Anscombe, Macmillan, New York 1963, str. 18.

³¹ Bohrer trdi, da je bil Jünger zapostavljen zaradi težnje zahodnonemških intelektualcev, da nadaljujejo tradicijo "konstantne teodicije", ki je bila v še izrazitejši obliki del dediščine tretjega rajha. Bohrer razlaga pojem "konstantne teodicije" kot leibniško težnjo, da naj gledamo na svet vedno, kot da je le-ta najboljši od možnih svetov, in da skušamo opravičiti oziroma zanemariti pojav zla. Bohrer: "Als Regulativ des Konsens kann die Ausgrenzung destinierten deutschen Schriftstellers gelten, der unabhängig von persönlichen Präferenzen zu den bedeutendsten der deutschen

kritike. Razlike obstajajo. Medtem ko so konvencionalni konservativci poskušali izločiti posamezne negativne pojave (mamila, krizo vzgoje in zaton tradicionalne morale) iz okvira moderne, pa Zeleni obravnavajo te iste fenomene kot del moderne, ki jih tudi pogojuje. Zeleni zato zavračajo konservativno kritiko kulture, toda ne na konvencionalni levičarski način. Od konvencionalnih levičarjev se razlikujejo po tem, da resno upoštevajo pobude desničarjev, ki bi bile iz ideoloških razlogov sicer neposredno zavrnjene. Izrazit primer proučevanja zahodnonemškega prostora je zanimanje Karla Heinza Bohrerja za dela Ernesta Jungerja.³¹

Podobni interesi vzklijejo neposredno iz spoznanja o nujnosti in prodornosti Janusovega obraza moderne. Kot piše Bohrer:

"Moderno razumem ... kot glavno načelo, sestavljeno iz dveh pristopov, ki sta od vsega začetka protislovna in si včasih celo nasprotujeta. Že v izhodišču nasprotujem enostranski identifikaciji moderne z izključno enim od pristopov - razsvetljenstvom, torej izključujoč drugega - romantizem."³²

Bohrer pojasnjevanje svojega projekta nadaljuje tako:

"Vztrajanje pri dvojnem izvoru moderne je koristno za boljše razumevanje paradoksov moderne. Izognemo se namreč napaki, da opredeljujemo moderno enostransko z levičarske "projektivne" perspektive oziroma z desničarskim postmodernim pristopom."³³

Fascinantna dvojnost in sovpadanje konvencionalnih perspektiv leve in desnice spominja ne le na izvore zahodnega marksizma iz obdobja antikapitalizma *fin-de-siècle*, temveč tudi na frustracije Bertolta Brechta v njegovi ekspresionistični polemiki. Celo Brecht je izrazil svoj prizir do simplicistične bojzani pred protislovji:

"Na voljo imamo izdelano marksistično analizo, ki klasificira umetnostna gibanja z zastrašujočo redoljubnostjo, razporeja jih v male predalčke k političnim strankam. Na primer: ekspresionizem k USP. To delo je pedantno in nehumano. Reda ne ustvarja proizvodnja, ampak izključevanje. Zadeve dobivajo najpreprostejšo formulacijo."³⁴

Upoštevajoč otopelost ideoloških ločnic v Nemčiji ne preseneča dejstvo, da je zelena postmoderna težnja po izbrisu razlikovanj sprožila dvome o politični zanesljivosti Zelenih.

5. Kritika marksizma

Ne glede na približevanje nekaterih zelenih kritik moderne tradicionalnim konservativnim kritikam je jasno, da se realisti in fundamentalisti omejujejo od že opisanih oblik tradicionalnega in postmodernega konservatizma. Oboji se omejujejo tudi od marksističnih kritik konservatizma. Zeleni obravnavajo marksizem kot kritiko proizvodnje in razdelitve v okviru moderne industrializirane družbe. Kot ocenjujejo Zeleni, zadostuje za tradicionalne marksiste le sprememba lastnika delovnih sredstev, da bi ustvarili boljšo družbo. Eksplicitno rečeno: Ko delovne odnose nadzoruje delavski razred - proletariat kot zgodovinski

subjekt - je marksistični cilj dosežen in se lahko prične zgodovina svobodnega človeškega rodu. Zeleni fundamentalisti in tudi realisti ne verjamejo več v zgodovinski subjekt. Zgodovina je v fragmentih, torej nesposobna ustvariti nefragmentarni subjekt. Poleg tega ne verjamejo v tako - razmeroma omejeno - spremembo, temveč želijo preoblikovati sama proizvodna sredstva. Spremembe proizvodnih odnosov so lahko pomemben cilj, vendar ostane njihov pomen za proizvodnjo nespremenjen - katastrofa moderne se nadaljuje. Za tradicionalni marksizem poteka zgodovinski napredek od fevdalizma prek kapitalizma v socializem; za Zelene pa je vsakršen pojem napredka nesprejemljiv, vsaj v togem linearnem smislu, trdijo pa, da vse, kar tradicionalno imenujemo "napredek", vključuje nasprotna gibanja in dvojnosti. Kot trdi Tina Stein:

"Tradicionalni socialisti bi želeli nadaljevati bitko XIX. stoletja za pravičnejšo razdelitev vseh materialnih dobrin. Kisli dež pa sam od sebe pada na vsakogar. Tudi buržoazija se ne more več izogniti grozljivim scenarijem ozonske luknje in podnebnih sprememb."³⁵

Steinova stopnjuje razlikovanja Zelenih od tradicionalnega levičarskega marksizma v polemični napad na socialdemokratsko usmerjene člane stranke Zelenih:

"Tradicionalno levo-desno razmišljanje je konformizem v korist države; je le druga stran medalje - medalje, ki simbolizira ekonomijo kot osnovo vseh dejavnosti. Levo usmerjena stranka, ki je izključno levičarska, je v postmoderni anahronistična."³⁶

Namesto poudarjanja primarnosti ekonomskih dejavnikov se zeleno/postmoderno mišljenje ukvarja z dejavniki, ki naj bi jih tradicionalni levičarji spregledali: ekologijo, estetiko, čustvi, subjektivnostjo, problemi in protislovji moderne. Prežeto je bolj z dvoumnostjo kot jasnostjo - bolj z nejasnostjo notranjosti kot zunanjim sovražnikom. Po mnenju Steinove so Zeleni sinonim za oškodovance moderne:

"Zeleni so 'interesna skupina ljudi, ki jih je moderna oškodovala'. Toda moderna je oškodovala nas vse, ker je njena cena uničenje naših naravnih življenjskih razmer. To omogoča Zelenim, da so dovezetni za vse mogoče usmeritve in poglede na svet (celo vrednostnokonservativne), ki jim je skupna zaskrbljenost zaradi uničevanja naših življenjskih razmer."³⁷

6. Po-zgodovina/po-narava?

Uničenje narave je očitno. Toda kaj je v tem trenutku narava? Ali sploh obstaja kaj naravi podobnega? Ali pa živimo ne le v neki *posthistoire* eri, temveč tudi eri *Nach der Natur* (po-narave), kot je Karl Heinz Bohrer naslovil svojo zadnjo knjigo o estetiki in politiki? Realistična zelena filozofija temu nedvomno pritrjuje. Bohrer piše:

"Živimo po naravi in izključeno je kakršnokoli nasprotovanje temu dejstvu. Tako dojemanje izhaja... iz naše zavesti, tj. samorefleksivnosti, ki je ne bomo mogli nikoli preseči."³⁸

Moderne gerechnet werden muss Ernst Jünger. "Nach der Natur", str. 157. Seveda je Bohrer priskrbel dokaz, da Jünger ni bil popolnoma zastavljen in ga objavil v svoji knjigi Die Ästhetik des Schreckens: Die pessimistische Romantik und Ernst Jünger Frühwerk, Hanser, München 1978. Zanimivo je, da Bohrer ne izpelje teme do sklepa, da bi Jünger lahko postal pomemben pisec, kljub svojim pomanjkljivostim, le zato, ker je bil edini sodobni nemški predstavnik pesimistično-romantične tradicije.

³² Bohrer: *Nach der Natur*, str. 210.

³³ *Ibid.*, str. 210.

³⁴ Bertold Brecht: "Die Expressionismus-Debatte," v *Über Realismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1971, str. 38.

³⁵ Stein: *op.cit.*, str. 12.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Bohrer: *Nach der Natur*, str. 216. Glej tudi Bill McKibben: *The End of Nature*, Random House, New York 1989. Ujemanje v rabljeni terminologiji je presenetljivo.

³⁹ Bill McKibben: *op.cit.*, str. 89, 96.

⁴⁰ Bohrer: *op. cit.*, str. 210.

⁴¹ Namen te razprave kot tudi mojega strokovnega mnenja ni, da bi poskušal oceniti nespornost omenjene in njej podobnih trditvev, po katerih moderna industrijska ekonomija in ekologija sestavljata uravnotežen samokorektivni sistem. V nemškem okviru se Joschka Fischer in realisti nagibajo bolj k zadnji trditvi, medtem ko so težnje fundamentalistov bližje prvi. V kontekstu teorije sistemov pa se Zeleni sami - celo v fundamentalistični inkarnaciji - imajo za del samokorektivne funkcije, kot jo pojmujejo sistemski teoretiki. Rainer Koch s hanoverske univerze je v majski izdaji **Kommune** leta 1991 objavil enega pomembnejših teoretičnih napadov na fundamentalistične ekologe. Koncept vrnitve v ekološke cikle je po njegovi oceni protizgodovinski in nazadnjaški. **Ökologische Kreislaufe: Das Anrennen gegen Geschichte**, str. 57-63.

⁴² Wassili L.Lepanto: "Die Liebe zur Kunst und zum Leben", v izd. Hermand/Müller: **Öko-Kunst?**, *op.cit.*, str. 95-105, str. 99.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Bohrer: *op. cit.*, str. 217.

To razmišljanje se izrazito ujema z idejami radikalnega ameriškega ekologu Billa McKibbna, ki v svoji knjigi *The End of Nature* (Konec narave) iz leta 1989 pravi, da "smo naravo - ta od nas popolnoma neodvisen svet, ki je obstajal že pred nami in ki je obkrožal in podpiral človeštvo, dokončno ubili", in dodaja, da "ni več ničesar, kar bi bilo naravi podobno...", in da smo ostali sami"³⁹. Izginotje narave bi lahko parafrazirali z drobno spremembo Nietzschejevega citata: Mrtev ni le Bog, mrtva je narava. Smrt narave ni nekaj novega. Kajti, kot ugotavlja Bohrer, "že od konca 18. stoletja živimo brez narave, v po-naravi"⁴⁰.

Uničenje narave ni le grožnja, torej nekaj, kar bi se lahko zgodilo zaradi človekove nepazljivosti; to je realnost⁴¹. Narave, h kateri bi se vrnil, ni več, kot ne starih dobrih časov, za katerimi bi hrepeneli, in ne pravih moških in pravih žensk, ki bi bili idoli. Vse pristno, prvinsko je sedaj mrtvo. Četudi bi danes ustavili industrijsko proizvodnjo, bi bili človeška aktivnost in domiselnost še vedno potrebni pri skrbi za odpadne stranske proizvode pretekle industrializacije. Wassili L. Lepanto, radikalno-fundamentalistični zeleni umetnik iz Heidelberga, se vseeno strinja z realistično pozicijo, da je vrnitev v boljši svet nemogoča:

"Vrnitev k prejšnjim oblikam življenja, k življenju otočanov južnih morij, ki je za nas tako naivno in nedolžno, k življenju prebivalcev pragozda ali življenju severnih nomadov, ni več mogoča in si je celo ni več možno želeli. Z njo bi se izgubile mnoga težko priborjena jedra modrosti, brez katerih bi se kolo trpljenja v zgodovini in zaradi nje preprosto ponovilo in vrtelo dalje."⁴²

Lepantov sklep je, da je za sedanost najnujnejša naloga izluščiti bistvena zrna, pri čemer naj človeška bitja nosijo odgovornost ne le zase, temveč tudi za naravo:

"Zaradi tega bo morala nova kultura natančno določiti, kateri dosežki civilizacije na področjih znanosti, umetnosti in tehnologije, stremijo k reševanju kulture človeštva, in kateri vodijo v njeno uničenje."⁴³

Svetopisemska predpostavka o obstoju narave v službi človeštva je obrnjena. Človekova odgovornost je, da služi naravi in jo varuje. Kot navaja Lepanto: "Hočem jo rešiti, pustiti da živi, omogočiti ji večno življenje."⁴⁴ Narava ni več sposobna skrbeti sama zase, kaj šele za človeka.

Izraz *Nach der Natur* je dvoumen. Implicira hrepenenje po neki naravi, ki bi - ali pa tudi ne - lahko kdaj obstajala, in vzporedno željo po posnemanju narave, navkljub ugotovitvi, da take narave ni več - da je, kakor Bog, mrtva, ker smo jo sami ubili. Bohrer:

"Kot moderni ljudje živimo ne le v dobi po-narave, temveč še vedno v dobi, kot jo definira Nietzschejev citat 'Bog je mrtev'.⁴⁵

Namesto narave, zgodovine ali Boga obstaja okrnjen človeški subjekt v še ne definiranem *Jenseits* (onostranstvu), ki ga je treba še odkriti, ustvariti: onstran narave in zgodovine, onstran dobrega in zla. V takem posthistoričnem svetu postane politika dokončno estetika, ki se radikalno ukvarja s človeško obliko in ustvarjalnostjo kot sestavino sveta, kjer je najpomembnejše merilo postala lepota. Joseph Beuys definira cilj estetike/politike z napadom na opozicijo:

“Umetnost, ki ni sposobna strukturirati družbe in zato tudi ne more prodreti v temeljna družbena vprašanja, in končno v vprašanje kapitala, ni umetnost.”⁴⁶

V nadaljevanju Beuys zagovarja svojo zasnovo estetike proti enostranskemu političnemu kriticismu:

“Seveda je to le navidez zelo prozaično. Dovolj čudno je, da za večino ljudi to ni umetnost. Govorijo: ta se gre politiko! Toda lahko dokažem, da tu ne gre za politiko, temveč za principle of structuring (princip strukturiranja) ... ključno dejstvo je, da sem sam seznanjen s konceptom, ki ga večina ljudi danes ni sposobna sprejeti kot umetnost. To sposobnost ima zelo malo ljudi. Prav v tem je največja težava.”⁴⁷

Ni cilj, da umetnost postane orodje politike - cilj je preusmeritev politike v *Gestaltungsprinzip*, v umetnost. To ni radikalna politizacija, ampak radikalni esteticizem. Bistvo Beuysove slavne izjave, da naj bi vsakdo postal umetnik, ni smešno banalna zamisel, da naj bi vsi prebivalci sveta opustili svoje dejavnosti in začeli slikati ali ustvarjati happeninge. Nasprotno, svet se mora preusmeriti in tako ustvariti radikalne možnosti za izražanje umetniškega čuta, kar v sedanjih razmerah ni možno. Umetnost ne sme biti tolažilna nagrada za pokvarjen svet - pač pa naj bo svet umetnost, ustvarjanje. Nietzschejev radikalni esteticizem, za katerega je umetnost edini možni izgovor za obstoj sveta, je postal radikalno demokratičen.

Zeleni postmodernizem zahteva v bistvu preporod kulture. Že je to utopija, je le-ta povsem, in celo fragmentarno, subjektivna in ne zahteva, da bi vsi ljudje razumeli preporod enako. Obljube levičarskih kolektivnih utopij so izginile. Peter Sloterdijk v svoji estetiki piše:

“Sedaj je treba povedati, da so utopistični testamenti včerajšnjega dne uničeni in sežgani. In če je treba danes dati obljubo svetu, ni to zato, ker za govornikom stoji vrsta učiteljev in apostolov. Kdor koli danes kaj obljubi, stori to le v svojem imenu. Danes, na koncu ere zgodovintvornih utopij, se mora sleherni, ki hoče obnoviti obljubo sveta, znajti brez opore, podobno kot novorojenček.”⁴⁸

Skrajna antihermenektivka razlaga: človečnost se popolnoma sama osvobaja iz začaranega kroga ponavljanja in interpretacije, da bi našla svoj pomen. Nemška izkušnja *Stunde Null* (ure nič) je radikalizirana in posplošena, da bi vključila vso človečnost v prelom s kontinuiteto. Tako tvega človeštvo samo radikalni solipsizem. Kot piše Wassili L. Lepanto, “največja umetnina je človečnost” sama. Obstaja pa nevarnost, da bo človečnost pojmovana kot edina umetnina.⁴⁹

Jurek Becker v svoji estetiki, ki jo je dovršil leto za Sloterdijkovo, razpravlja o problematiki konca literature z izrazito zelene perspektive:

“Onstran vprašanja, ali se literarna doba končuje, se poraja novo: Ali se končuje doba človeških bitij? ... Ljudje se vedno bolj vedejo, kakor da je vse, kar so imeli, le kratek postanek pred vislicami. Ne želijo razmišljati o tem, kako dolg je lahko le-ta v resnici.”⁵⁰

Zeleni bi to trditev preprosto dopolnili z mislijo: namesto da ignoriramo pisanje po zidovih - kar Becker označuje kot “določeno

⁴⁶ Kot citirano v *Grüne*, Karl-Heinz Koinegg in Claudia Siede. *Kultur: Ein Beitrag zur Zukunftsdebatte der Grünen, Kulturbüro Die Grünen in Bundestag*, maj 1988, str. 1.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Peter Sloterdijk: *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen: Frankfurter Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, str. 173-174.

⁴⁹ Lepanto: *op. cit.*, str. 105.

⁵⁰ Jurek Becker: “Bücher? Weg mit ihnen!” *Die Zeit*, št.24, z dne 16. junija 1989, str. 15-17. Okrajšana različica Beckerjevih frankfurtskih predavanj o poetiki: “Warnung vor dem Schriftsteller”. V nadaljevanju Becker citira svojega izmišljenega sogovornika, ki imenuje najodobnejšo literaturo - “geistige Umweltverschmutzung”, str. 17. Tudi to je izrazilo zeleni izraz.

⁵¹ Nietzsche: **Der Wille zur Macht**, str. 5.

⁵² Heinrich von Kleist: "Über das Marionettentheater", **Samtliche Werke**, Knauer, München, str. 825-831.

⁵³ **Programm zur Bundestagswahl 1990**, op. cit., str. 7.

pomanjkanje odgovornosti v zasebnosti, in tudi na socialnem področju" - bi o tem morali začeti razmišljati. Če je moderna evropska zgodovina, z Nietzschejevimi besedami, "kot reka, ki hoče priti do konca, ki ni več sposobna razmišljati, ki jo je strah razmišljati"⁵¹, potem je naloga zelene politike in filozofije prav *Besinnung*, inventura. Postmodernizem je najvišja oblika moderne samozavesti in sposobnosti razmišljanja - točka, kjer se, po kleistovski terminologiji, "stičišče dveh premic, potem ko sta prišli iz neskončnosti, na eni strani točke nenadoma ponovno znajde na drugi strani".

Kleist je tako hiperrefleksivnost označil kot "zadnje poglavje svetovne zgodovine"⁵², ki pušča vprašanje, kaj pride po zgodovini, brez odgovora. Naloga Zelenih je zastaviti omenjeno vprašanje. Če primerjamo moderno z ognjem, ki je v začetku le počasna oksidacija surovin, struktur in tradicij, samooksidacija kulture, in ki se v nadaljevanju lahko razplamti in tako uniči svet in njegove prebivalce, je postmodernizem vrnitev ognja k samozavedanju in k njegovi inherentni teleologiji. Delo Anselma Kieferja je najjasnejši umetniški izraz tovrstne postmoderne refleksije o ognju, smrti in preporodu.

Realistično (napredno) in fundamentalistično (nazadnjaško) stališče Zelenih do postmodernega stanja sta v tem smislu odsev drug drugega in odsev dialektičnega procesa moderne, ki vedno vsebuje lastno negacijo. Postmoderna Zelenih je zavest - mogoče celo vest - moderne same.

Kot pri večini postmodernih vprašanj ni odgovora tudi na to, ali je že prepozno za reševanje problemov moderne. Kot so Zeleni jasno zapisali v svojem političnem programu na volitvah marca 1990: "Odperto je vprašanje, ali nam bo uspelo ustaviti uničevanje naravnih možnosti za življenje in zavarovati humane razmere za obstoj prihajajočih generacij."⁵³ Vendar je vsesplošni požar - kot je bil požig Valhalle - resnični konec, kjer se začneja postmodernizem Zelenih. Postmoderna kultura je torej predvsem tista kultura, ki nastopi neposredno po modernem razdejanju in ga obžaluje. Nekakšna kultura žalovanja.

Prevedla Alenka Cergonja

Stephen Brockmann je doktoriral iz nemških znanosti na Univerzi Wisconsin-Madison leta 1989. Od tedaj predava na Kolumbijski univerzi. Svoje prispevke o številnih temah iz sodobnih nemških znanosti objavlja v publikacijah, kot so *New German Critique*, *The Philosophical Forum*, *German Life and Letters* ter *History and Theory*. Filozofija in estetika Zelenih sta bili in ostajata ena od njegovih pomembnejših raziskovalnih področij.



ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Zaznavanje, mnenje, pristojnosti in razumevanje kot spoznavanje drugega pri Aristotelu*

Uvidevanje pomeni za Aristotela spoznavanje, najboljše uvidevanje pa je spoznavanje, ki nam pojasni, kaj je tisto, kar spoznavamo: "Smatramo pa, da vsako posameznost najbolj uvidimo tedaj, ko spoznamo, kaj je človek ali ogenj - bolj kot kakšno ali koliko ali kje je, ker tudi izmed teh vsako posamezno uvidimo tedaj, ko spoznamo, kaj je to kakšno ali koliko."¹ Vprašanje "kaj je?" in odgovor nanj imata torej prednost pred vsemi drugimi možnimi vprašanji in odgovori pri spoznavanju neke posamezne stvari, saj je tudi ključ za spoznavanje vseh ostalih določitev (kategorij). Do odgovora na to vprašanje lahko pridemo na različne načine. Nekateri stvari namreč lahko spoznamo skozi njih same in te imajo svoja počela v sebi, medtem ko druge spoznavamo skozi druge stvari, kajti njihova počela so v drugem.² In če smo se namenili spoznati načine spoznavanja, lahko ugotovimo, da velja enako tudi zanje.

Kajti takoj za tem, ko Aristoteles v 9. poglavju Metafizike Lambda poda znano definicijo, namreč da je *nôsis nôseos nôsis*, torej da "je umevanje umevanje umevanja"³, našteje tudi druge načine spoznavanja. Takole pravi: *phaínetai d' aei állois he epistéme kai he aístheis kai he dóksa kai he diánoia, hautês d' en parérgō*, "kaže pa se, da so pristojnost in zaznavanje in mnenje in razum vedno o drugem, o samem sebi pa le mimogrede."⁴ V nasprotju z umevanjem, ki je - kot rečeno - umevanje umevanja, torej sebe, in ga spoznamo skozi njega samega, pa je pristojnost vedno pristojnost

* Ta študija predstavlja poglavje iz moje magistrske naloge z naslovom **Aristotelova Metafizika - prevod in interpretacija (Človek, umevanje in Bog v Aristotelovi filozofiji)**, ki sem jo napisal pod mentorstvom dr. Valentina Kalana na Filozofski fakulteti v Ljubljani ter jo uspešno zagovarjal junija 1992.

¹ **Metaf.** Zeta 1, 1028 a 36 - b 2; podčrtal F.Z.

² **Prim. Analitika prot.** Beta 16, 64 b 34-39.

³ **Metaf.** Lambda 9, 1074 b 34.

⁴ **Metaf.** Lambda 9, 1074 b 35-36.

⁵ *Seveda so možne tudi nekolikaj drugačne delitve, saj poudarek ni na tem, da so načini ravno štirje ali ravno ti štirje. Predvsem gre za to, da predstavljajo vse načine spoznavanja, razen umskega.*

⁶ *Prim. op. 108.*

⁷ *Prim. O duši Beta 2, 413 b 2.*

⁸ *Prim. O mladosti in starosti 1, 467 b 24-25.*

⁹ *Metaf. Alfa 2, 982 a 12.*

o nečem, zaznavanje je vedno zaznavanje nečesa, mnenje je mnenje o nečem in razumevanje je razumevanje nečesa. Če pa se že kdaj katero izmed teh nanaša na sebe, potem je to *parérgō*, mimogrede, dobesedno: poleg dela, namreč: slučajno poleg tega, kar je sicer njegovo redno območje ukvarjanja. Mnenje ima na primer lahko neko mnenje o mnenjih, vendar to ni niti vedno niti bistveno za mnenje. Tako ga skozi njega samega ne moremo spoznati.

V svojem temelju pa vsi ti štirje načini⁵ spoznavanja bistveno predstavljajo odnos do drugega. Gre za vprisotnjevanje drugega, za prisvajanje tega, kar bivajoča so. Videzi, ki jih prisvajamo na take načine, so sestavljeni (*sýntheson*) videzi sestavljenih bitnosti. Gre za raz-členjevanje raz-merij raz-ličnih bivajočih. Sedaj si bomo pogledali razlike med posameznimi načini spoznavanja drugega, vse to pa zato, da bi tudi prek tega poudarili bistveno razliko s spoznavanjem samo-umevanja oziroma z umevanjem kot prisvajanjem samega sebe.

1. Zaznavanje (*aísthēsi*) ("Neko spoznanje", ki je "láhko in nič modro.")

Za začetek je treba spregovoriti o tistem mestu, kjer se najprej začne razreševati problem izgubljene neposrednosti in stopljenosti z "vsem skupaj" in kjer človek prične z lastnim udejanjanjem, ko pri zaznavanju začenja razločevati stvari, iz njih iz-vzemati videze ter si jih prisvajati.

Besedo *aísthēsis* slovenimo z "zaznavanje". Ustrezen glagol, *aisthanomai* (čutiti, zaznavati) je soroden z epsko pesniško obliko *aio* (slišati, zaznavati), oba pa izvirata iz iste osnove *aF-is-, medtem ko pri *aisthánomai* srečamo še indoevropsko razširitev -dlh- (ki se pojavlja tudi v latinskem audio < *avis-d-io), tako da dobimo *aF-is-th-. Indoevropski koren je *au- (občutiti, slišati), ki se nahaja v slovenskih besedah um⁶, javiti in javno. Tako bi lahko rekli, da pomeni *aísthēsis* neko vrsto javljanja okolice, ki jo človek sprejema ali zaznava. Z zornega kota človeka je torej to zaznavanje, včasih pa se uporablja tudi pleonazem "čutno zaznavanje". Sicer pa je glagol zaznavati v "prasorodstvu" (Skok) z *gignósko*, *gnorízo* (in z noscere), tako da je to že prvotno pomenilo neko vrsto spoznavanja. Zaznavanje je torej neko prvotno spoznavanje.

Aristoteles pravi, da je "živo bitje najprej zaradi zaznavanja".⁷ Po zaznavanju se živo bitje razločuje od neživega ali od živega ne-bitja, na primer od rastline,⁸ pri čemer moramo z živim bitjem (*tò zôon*) razumeti žival in človeka. Če je zaznavanje skupno prav vsem živim bitjem, je jasno, da je "zaradi tega láchko (*rhádion*) in nič modro (*oudèn sophón*)."⁹ Razumljivo je, da smo pri zaznavanju kar najbolj daleč od filozofskega spoznanja (modrosti), prav tako pa zaznavanje ne zahteva kakšnega posebnega napora. Zaznavnih sposobnosti

tudi ni potrebno posebej razvijati, saj smo jih deležni že z rojstvom - s tem pa tudi nekakšne pristojnosti.¹⁰ Toda to ni pristojnost v pravem smislu, kot je določena pri Aristotelu, saj "ne obstaja s pomočjo zaznavanja biti pristojen" (*oudè di' aisthéseos éstin epístasthai*).¹¹

Kljub temu "pa je zaznavanje neko spoznanje" (*he d' aístthesis gnôsis tis*)¹² in to takšno spoznanje, ki je za nas prvotno in najbolj spoznavno: "za nas (*prôs hemâs*) so bolj prve (*prótera*) in bolj spoznavne (*gnorimótera*) tiste stvari, ki so bližje zaznavanju."¹³ Seveda je tu poudarek na izrazu "za nas", ki pomeni tu nasprotnost tistega "po naravi".¹⁴ Z drugimi besedami: kar je za nas bolj (= lažje in hitreje) spoznavno, je po naravi manj (= slabše) spoznavno; kar pa je za nas manj (= težje) spoznavno, je po naravi bolj (= višje in prvotnejše) spoznavno. Zaznavanje je torej najnižje in najlažje dostopno spoznanje.

Izmed vseh načinov zaznavanja pa ima prednost gledanje oziroma vid, o čemer govori Aristoteles takoj po uvodnem stavku Metafizike Alfa:

"Vsi ljudje po naravi težijo k uvidenju. Znak tega pa je ljubljenje zaznavanj; kajti ta so ločeno od koristnosti ljubljena zaradi samih sebe, najbolj izmed vseh pa tisto z očmi. Kajti ne samo zato, da bi delovali, ampak tudi tedaj, ko ne nameravamo nič delovati, si izberemo gledanje takorekoč pred vsemi ostalimi. Vzrok pa je, da nam to izmed zaznavanj najbolj tvori spoznavati in pojasnjuje mnoge razlike."¹⁵

Ta posebni status vida in gledanja, ki izvira iz najboljšega uvidevanja razlik, se odraža tudi v filozofski terminologiji, ko sicer nikakor ne gre več za čutno zaznavanje, vendar pa se uporabljajo besede, ki imajo v le-tem svoj izvor. Kot primer naj navedem samo "uvideti" (*eidénai*) in motriti (*theoreîn*). Vid namreč med zaznavanji - poleg vonja in sluha, pa v nasprotju s tipom in dotikom - predstavlja neko odmaknjenost od predmeta zaznavanja.

Tisto, kar lahko zaznavamo, je zaznavno (*tò aisthetón*). Tako je zaznavanje udejanjenje (*enérgeia*) zaznavnega: "Udejanjenje zaznavnega in zaznavanja je isto in eno, biti (*tò ênai*) pa nimata iste."¹⁶ Zaznavno je šele neka možnost, ki se udejani oziroma vprisotni v procesu zaznavanja. Ko govorimo o zaznavnem, pa imamo vedno v mislih posameznosti, kajti "zaznavati je nujno neko tole (*tóde ti*) in nekje (*poú*) in sedaj (*nýn*)" ter neko "posameznost (*kath' hékaston*)".¹⁷ Zaznavanje je vedno zaznavanje posameznosti in glede na dele (*katà méros*), medtem ko je pristojnost pristojna o občem.¹⁸ Nasploh je obče najtežje spoznati, saj "je namreč najbolj oddaljeno od zaznavanja"¹⁹ kot najlažjega načina spoznavanja. Že prej je bil govor o tem, kaj je prvo po naravi, kaj pa za nas. Podobno je tudi z občim in posameznim: "Po pojmu so namreč prve občosti, po zaznavanju pa posameznosti."²⁰

Zaznavamo pa lahko samo tisto od zunaj (*éksóthen*),²¹ ki pa mora biti pri zaznavanju vedno tudi prisotno (*tò parón*), saj ne

¹⁰ Prim. **O duši** Beta 5, 417 b 17-18.

¹¹ **Anal. hyst.** Alfa 31, 87 b 28.

¹² **O nastajanju živih bitij** Alfa 23, 731 a 33.

¹³ **Anal. hyst.** Alfa 2, 72 a 1-3.

¹⁴ To nasprotje nastopa pri Aristotelu tudi v obliki "nam" (**hemîn**) in "po naravi" (**te physei**). Poleg navedenega mesta je znana uporaba te razlike na začetku **Fizike** (Alfa 1, 184 a 16-17).

¹⁵ **Metaf.** Alfa 1, 980 a 21-27.

¹⁶ **O duši** Gamma 2, 425 b 26-27; prim. tudi 426 a 15-17.

¹⁷ **Anal. hyst.** Beta, 31, 87 b 29-30, 38; 18, 81 b 6.

¹⁸ Prim. **O duši** Beta 5, 417 b 22-23; **Anal. hyst.** Beta 24, 86 a 29-30; 87 b 38-39 ("Pristojnost pa je spoznavati obče.").

¹⁹ **Metaf.** Alfa 2, 982 a 25.

²⁰ **Metaf.** Delta 11, 1018 b 32-34.

²¹ Samo stvari od zunaj lahko tvorijo udejanjenje zaznavanja. Prim. **O duši** Beta 5, 417 b 20-21.

²² **O duši** Beta 5, 417 b 24-25. O umeti (*noein*) in doumeti (*noesai*) prim. spodaj, str. 73 in naprej.

²³ **Nik. etika** Beta 9, 1109 b 23.

²⁴ **O duši** Gamma 3, 427 b 15-16.

²⁵ **Anal. hyst.** Beta 19, 100 a 3-5.

²⁶ Prim. isto, 100 a 6-10 in V. Kalan, **Dialektika in metafizika pri Aristotelu**, Ljubljana 1981, str. 113.

²⁷ **O duši** Gamma 8, 432 a 5.

²⁸ **Metaf.** Eta 5, 1045 a 33-35.

²⁹ **Metaf.** Lambda 1, 1069 a 30 - b 3.

³⁰ "Kajti bivajoča so ali zaznavna ali umljiva." (**O duši** Gamma 8, 431 b 22).

moremo zaznavati prihodnjega in preteklega. "Zaradi tega je doumeti iz sebe (*ep' autô*), kadar se hoče (*bouletai*), zaznavati pa ni iz sebe; nujno mora biti namreč prisotno zaznavno (predmet zaznavanja, *tô aisthetôn*)."²² Tako predstavlja zaznavanje bistveno odvisnost od zunanjega, pravkar prisotnega.

Podobno je tudi v delovanjski (praktični) filozofiji. Tudi pri tem, kar se tiče delovanja, je težko določiti stvari, ki so v zvezi z zaznavanjem, saj so odvisne od marsičesa in se razlikujejo v vsakem posameznem primeru. Tu je "odločitev (*he krísis*) v /samem/ zaznavanju".²³

Zaznavanje pomeni eidos, videz zaznavnega. Kot udejanjenje zaznavnega predstavlja osvobajanje od nedoločenosti možnega (snovi, *hýle*). Pri zaznavanju raz-ločujemo videze od snovi ter si te videze prisvajamo. Zaznavanje tako omogoča tudi predstave in podmene: "Ta (namreč: *phantasia*, predstava) pa ne nastane brez zaznavanja in brez te ni podmene (*hypólepsis*)."²⁴ Tako videzi, ki so dobljeni v zaznavanju, omogočajo predstavo, podmeno in mnenje, prek teh pa tudi razumevanje. Tako bi lahko rekli, da se na zaznavo opirajo vse spoznave sestavljenih videzov. Prav tako pa je zaznavanje osnova spomina in izkušnjam: "Iz zaznavanja torej nastane spomin (*mnéme*), kakor pravimo, iz spomina pa - ko pogosto nastaja isto - izkušnja (*empeiría*). Po številu mnogi spomini so ena izkušnja."²⁵ Izkušnja pa je podlaga večšine in pristojnosti.²⁶ Seveda gre pri vsem omenjenem za sestavljene bitnosti.

Ravno videzi pa so tisto, kar je v zaznavanju, ki je sicer najbolj oddaljeno od uma, umu najbližje: "V videzih, tistih zaznavnih, so predmeti umevanja (*tâ noetá*)."²⁷ Zaradi tega pa še ne smemo misliti, da pomeni Aristotelov pojem snovi samo zaznavno snov, saj moramo razlikovati več vrst snovi: "Od snovi pa je ena umna, druga zaznavna, in pri pojmu (*lógos*) je vedno eno snov, drugo pa udejanjenje."²⁸ Eno je snov, ki se je lahko dotaknemo, jo vidimo - skratka: ki jo lahko zaznamo s čuti; drugo pa je snov kot filozofski pojem, ki pri Aristotelu izraža neko možnost, to pa je umna snov.

Tudi bitnosti so lahko ali zaznavne ali pa tudi ne. Poglejmo si Aristotelovo razdelitev bitnosti, kjer je eden od kriterijev tudi zaznavnost:

"Bitnosti pa so tri. Ena je zaznavna - ta se deli na večno in na minljivo, ki jo vsi priznavajo, kot na primer rastline in živa bitja, [druga pa je večna] - in je nujnost najti njene prvine, bodisi eno bodisi mnoge. Naslednja pa je negibljava in nekateri trdijo, da je ta ločljiva; eni jo delijo na dve, drugi postavljajo videze in matematičnosti v eno naravo, nekateri priznavajo od teh dveh samo matematičnosti. Prvi dve bitnosti spadata k naravni pristojnosti (vsebudeta namreč gibanje), slednja pa - če nimajo nobenega skupnega počela - k neki drugi.

Zaznavna bitnost pa je spremenljiva."²⁹

Prav tako Aristoteles tudi bivajoča deli na zaznavna in umljiva.³⁰ Zaznavne so posameznosti, vendar to ne more biti vse, kar je. "Če

torej ne bi bilo ničesar poleg posameznosti, ne bi bilo nobenega umljivega, ampak bi bilo vse zaznavno, in nobene pristojnosti, razen če ne bi kdo rekel pristojnost zaznavanju.³¹ Pristojnost pa bi zaznavanju lahko rekli le v nekem predfilozofskem, mnenjskem smislu, saj je v zaznavnih stvareh še veliko narave nedoločene (aorístou *phýsis*).³²

Da ni zaznavanje nič filozofskega, nam kaže tudi naslednja Aristotelova izjava: "Poleg tega ne smatramo, da je kakšno od zaznavanj modrost. Čeprav so ta kar najbolj veljavna spoznanja posameznosti, pa o ničemer ne govorijo zakaj, kot na primer zakaj je ogenj vroč, ampak samo da je vroč."³³ Pri tem se spomnimo na to, da Aristoteles z imenom modrost (*sophía*) označuje filozofijo. Nobena vrsta zaznavanja pa ne spada vanjo. Če zaznavanje ni nič modrega, torej tudi ni filozofsko relevantno. Je sicer nekakšen način spoznavanja drugega, vendar pa bi mu lahko rekli "najnižji" način uvidevanja - saj ga navsezadnje premorejo tudi živali.

2. Mnenje (*dóksa*)

("Tisti, ki meni, se ne obnaša zdravo do resnice.")

Če je zaznavanje nek način raziskovanja drugega, pa za mnenje tega ne bi mogli reči: "Kajti mnenje ni iskanje, ampak že neko izjavljanje (*phásis tis*)."³⁴ Mnenje je torej že neke vrste izrekanje o drugem ter že izraža neke določitve bivajočih. Preden povem kaj več o Aristotelovem pojmovanju mnenja, pa bom skušal prek etimologije besede in tudi njene rabe v predsokratski misli pokazati njene konotacije, ki jih je vsekakor "čutil" tudi Aristoteles.

Beseda *dóksa* pomeni mnenje, pa tudi mnenje, ki ga ima nekdo o nekom ali nečem, to pa je sloves, ugled ali slava. Sorodna je z glagoli, ki izvirajo iz osnove dek- (gr. *dékomai* in *déchomai* - sprejemam, dopuščam; lat. decet) ter iz prevojne stopnje dok- (gr. *dokáo* - pričakujem, *dokéo* in *doksázo* - menim, *dokeúo* - oprezam; lat. doceo).³⁵ Osnova pomeni nekakšno jemanje oziroma sprejemanje. Pri tem je poudarjen "voljni" moment, saj gre pri tem za sprejemanje, ki ima v osnovi neko zaupanje in verjetje.³⁶ Če smo rekli, da je mnenje neke vrste izjavljanje, potem bi lahko sedaj dodali, da je izjavljanje na osnovi nekakšnega zaupanja in verjetja v to, kar trdimo ali zanikamo.

Prvi, ki je v filozofijo uvedel in tudi odločilno opredelil pojem *dóksa*, je Parmenides. Boginja videčemu (uvidevajočemu, vedočemu, *eidos*) možu napove, kaj bo izvedel:

"... Potrebno pa je, da ti vse poizveš - tako Resnice lepo zaokroženo ne drhteče srce, kot smrtnikov mnenja, v katerih ni resničnega verjetja."³⁷

Tudi tu je mnenje povezano z verjetjem (*pístis*) in sicer velja mnenje za neresnično verjetje, poleg katerega obstaja tudi resnično

³¹ **Metaf.** Beta 4, 999 b 1-4.

³² **Prim.** Metaf. Gamma 5, 1010 a 3.

³³ **Metaf.** Alfa 1, 981 b 10-14.

³⁴ **Nik. etika** Zeta 10, 1142 b 13-14.

³⁵ Etimološko sorodna sta tudi hrvaški glagol **desiti** in nemški **treffen**.

³⁶ O tem D. Barbarić, **Vježbe u filozofiji**, str. 127. Prim. Arist. **O duši** Gamma 3, 428 a 20-21.

³⁷ **Frg.** 1, 28-30.

³⁸ Prim. **frg.** 2, 4 in 8, 28.

³⁹ Namreč tiste, "da Ni."

⁴⁰ **Frg.** 6, 4-9.

⁴¹ Poseben problem predstavlja vprašanje, ali bi lahko kdo vztrajal na poti verjetja, da Ni. Čeprav le-to Parmenides ločuje od poti "dvoqlavih smrtnikov", pa vse kaže, da bi prej ali slej morala pripeljati nanjo.

⁴² **Frg.** B 70.

⁴³ **Metaf.** Alfa 6, 987 a 33. Pri tem seveda ne gre pozabiti, da za Aristotela Heraklitos včasih sam ni razumel, kaj govori (prim. **Metaf.** Kappa 5, 1062 a 35), in to je tudi način spoznavanja, ki spada pod mnenje.

⁴⁴ **Metaf.** Alfa 9, 990 b 21-22, 28.

⁴⁵ Prim. npr. **Metaf.** Alfa 3, 984 a 1-2; Lambda 8, 1074 b 13.

⁴⁶ Prim. **Anal. hyst.** Alfa 33, 89 a 5-6.

⁴⁷ Prim. **Nik. etika** Zeta 3, 1139 b 17-18.

⁴⁸ **Anal. hyst.** Alfa 33, 89 a 2-3. Prim. **Nik. etika** Zeta 5, 1140 b 27.

⁴⁹ Prim. **Metaf.** Theta 10, 1051 b 13-15; O duši Gamma 3, 428 a 19.

⁵⁰ **Nikom. etika** Zeta 10, 1142 b 13-14.

verjetje.³⁸ Kasneje se pokaže, da je Resnica v tem, da Je, in da ni, da Ni. Kakšna so v luči te Resnice mnenja, pokaže Parmenides v naslednjih verzih:

"Kajti <odvračam> s te prve te poti iskanja,³⁹ toda potem še s te, po kateri nič videči smrtniki blodijo, dvoqlavi, kajti nemoč v njihovih prsih usmerja tavajoči um; njih nosi gluhe in slepe obenem, prevarane, nerazsodno krdelo, ki smatra, da in to, da Se nahaja, in to, da Ni, je isto in da ni isto, pot vsega pa obrača se v nasprotno."⁴⁰

Mnenje torej ni laž, ampak prej nekakšna zbežanost, v kateri je hkrati vse lahko tako in drugače ali nikakor ali vsekakor. Mnenje je za Parmenida tisto, kar je nasprotno Resnici, vendar ne v tem smislu, da verjame, da Ni, ampak v tem, da nerazsodno blodi med Je in Ni.⁴¹ Pot mnenja je pot zablode v nedolčnosti, zato jo mora resnicoljubni filozof, ki hoče doumeti, ne-dvo-umno zapustiti.

Pri Heraklitu sama beseda *dóksa* sicer ne nastopa, uporabi pa istopomenski izraz *dóksazma*. Tudi tu gre za slabšalni pomen: "Koliko bolje torej smatra Heraklitos, da so človeška mnenja igračke otrok."⁴² Kmalu bomo videli, da je Aristoteles tudi misel samega Heraklita označil kot mnenje.

Aristoteles večkrat uporablja izraz "mnenja", kadar opisuje filozofiranje svojih predhodnikov, na primer Heraklita (*hai Herakleiteioi dóksai*)⁴³ in Platona ("mnenja o idejah", *hai perì tòn ideôn dóksai*)⁴⁴ ali pa stara mnenja nasploh.⁴⁵ V takšnem in podobnih kontekstih pomeni *dóksa* in *doksázein* toliko kot *hypólepsis* in *hypolambánein*, predpostavka in predpostavljati. V zvezi s tem (in tudi že Parmenidovim) pojmovanjem nastopa izraz *katà dóksan* (proti mnenju) kot nasprotje *katà alétheian* (proti resnici) in prav tako *te dokse* (v mnenju) kot nasprotje *tê aletheía* (v resnici). Resnično je namreč tisto, kar sodi Aristoteles sam, medtem ko ima motrenja predhodnikov za predpostavke in mnenja.

Mnenje pa sicer za Aristotela predstavlja takšno obliko spoznanja, ki je nezanesljiva (*abébaion*),⁴⁶ saj dopušča tudi laž. Prav tako kot v mnenju se lahko zmotimo tudi v predpostavki.⁴⁷ "Mnenje je o resničnem ali o lažnem, dopušča pa, da je vse tudi drugače (*en-dechómenon kai allōs échein*)."⁴⁸ Mnenje in njegov logos sta lahko tako resnična kot lažna in z mnenjem lahko zdaj govorimo resnico, takoj zatem pa smo že zapadli v zmoto.⁴⁹ O vsem tem si mnenje tudi ne dela posebnih skrbi, saj - kot je bilo rečeno že na začetku tega poglavja - "mnenje ni iskanje, ampak je že neko izjavljanje", *he dóksa ou zétesis allà phásis tis éde*.⁵⁰ Zato je lahko mnenje večkrat tudi sinonim za predpostavko, ki je neke vrste teza, na osnovi katere se lahko vrši iskanje, ni pa to nujno.

Iz mnenja samega tudi nikakor ne izhaja težnja po iskanju. Celó obratno - mnenje je nekakšna težnja po zastajanju. Ta pa - kot rečeno - ni odvisna od resničnosti v mnenju spoznanega, ampak je njeno vodilo drugje. Sledi namreč nekemu verjetju (*pístis*): "Toda mnenje spremlja verjetje (ni namreč mogoče, da tisti, ki meni, ne

verjame (*pisteúein*) temu, kar meni), izmed živali pa ni v nobeni prisotno verjetje.⁵¹ Torej je mnenje nekaj bistveno človeškega (v nasprotju z zaznavanjem), povezano pa je z verjetjem. Tudi verjetje v nekaj resničnega je po Aristotelu (in za razliko od Parmenidovega "resničnega verjetja") še vedno samo mnenje, saj se lahko vsak hip spremeni v verjetje v lažno - neodvisno od hotenja menečega.

Zato lahko tak odnos do resnice Aristoteles označi za ne zdrav: "Kajti tisti, ki meni (*ho doksázon*), se - glede na tistega, ki je pristojen (*ho epístámenon*), - ne obnaša zdravo (*hygieinós*) do resnice."⁵² Po vsem tem je jasno, da mnenje ne bo predstavljalo spoznanja, ki bi sodilo v filozofijo, saj je njegova resničnost popolnoma slučajna ali pa je sploh ni.

3. Pristojnost (*epistéme*)

("Resnična pa je vedno pristojnost.")

Kot je bilo rečeno že na začetku tega poglavja, je pristojnost vedno pristojnost o drugem, oziroma kot pravi Aristoteles na drugem mestu, "pristojnost je pristojnost nečesa".⁵³

Sam grški izraz *epistéme* je po vsej verjetnosti sestavljen iz predpone *epi-* (ki pomeni predvsem na, pri) ter glagola *hístemi*, torej iz **epi-hístemi*, ki izgubi aspiracijo in se kontrahira. V osnovi pomeni nekaj takega kot "postaviti se nad", najbolj pa se je uporabljal za praktične dejavnosti. Pomeni tudi "stati pred čim", s tem tudi "biti soočen z nečim", pa tudi "nekaj vzeti na znanje", "priti na sled nečemu". Podoben razvoj lahko opazimo pri anglosaksonskem "forstandan".

Z glagolom *hístemi* povezuje *epistéme* tudi Aristoteles: "Pravimo, da je namreč razum pristojen (*epístasthai*) in presoden (*phroneîn*), ko se umiri (*êremêsai*) in ustavi (*stênai*), v miru pa ne obstaja nastajanje..."⁵⁴ In: "V tem, da se namreč duša nahaja zunaj naravnega nemira (*tarachê*), nastane kaj presodnega (*phrónimon*) in pristojnega (*epistêmon*)."⁵⁵ Mirovanje, kjer ni naravnega nastajanja, je tisto stanje duše, ko je pristojna, ko mirujoč stoji pri nečem, ko zastane v svoji pristojnosti.⁵⁶ To pomeni "zaustavljanje pri nečem, trdno zadrževanje pri tem in tako zblížanje, neposrednost (hrv.: *prisnost*), skozi katero 'se spoznamo' na to."⁵⁷ S tem zaustavljanjem tudi pri-stanemo na to. Običajen prevod za *epistéme* je znanost, vendar je to neprimerno zaradi današnjega pojmovanja sodobne znanosti. Vsekakor pa *epistéme* predstavlja nekakšno znanje, saj Aristoteles uporablja za njeno nasprotje izraz *ágnōia*, neznanje.⁵⁸

Pristojen govor o stvareh filozofije je zahteval že Heraklitos: "Kajti eno je modro - pristopati spoznanju, ki krmari vse skozi vse."⁵⁹ Že zanj je pristojna samo Beseda, *lógos*. Kot je pri Aristotelu - po sofistih - takšna zahteva še bolj upravičena in še bolj radikalna, pa je tudi kot mesto pristojnosti še bolj radikalno pojmovan *lógos* -

⁵¹ **O duši** Gamma, 428 a 20-21.

⁵² **Metaf.** Gamma 4, 1008 b 30-31. O razmerju med mnenjem in pristojnostjo prim. **Anal. hyst.** Alfa 33.

⁵³ **Kategorije** 7, 6 b 5.

⁵⁴ **Fizika** Eta 3, 247 b 11-12.

⁵⁵ **Fizika** Eta 3, 247 b 17-18.

⁵⁶ Slovenjenje in dojemanje **epistéme** kot "pristojnosti" je pri nas uvedel Ivan Urbančič. S tem ni dosežen samo etimološko ustrezen izraz, ampak tudi pojem, ki s svojim slovenskim pomenom kar najbolje ustreza grškemu dojetju *episteme*, ki je bilo daleč od današnjih epistemologij in znanosti.

⁵⁷ D. Barbarič, **Vježbe u filozofiji**, str. 126.

⁵⁸ Prim. npr. **Metaf.** Zeta 15, 1039 b 34.

⁵⁹ **Frg.** B 41.

⁶⁰ Prim. **De interpret.** 1.

⁶¹ "Pristojnost je namreč z logosom." **Nik. etika** Zeta 6, 1140 b 33; "Vsaka pristojnost pa je z logosom," **epistémē d'hápassa metá lógou estí.** **Anal. hyst.** Beta 19, 100 b 10.

⁶² **Metaf.** Beta 3, 998 b 7-8.

⁶³ **Metaf.** Alfa 9, 990 b 12.

⁶⁴ **Metaf.** Alfa 1, 981 a 2-3.

⁶⁵ **Anal. hyst.** Alfa 18, 81 a 38-39.

⁶⁶ **Anal. hyst.** Alfa 31, 87 b 28.

⁶⁷ **Topika** Beta 8, 114 a 21-22.

⁶⁸ Prim. zgoraj.

⁶⁹ **Anal. hyst.** Alfa 31, 87 b 38.

⁷⁰ **Metaf.** Kappa 1, 1059 b 26; 2, 1060 b 20; Mi 10, 1086 b 33; O duši Beta 5, 417 b 23 in drugje. Prim. tudi **Metaf.** Beta 6, 1003 a 15; Mi 9, 1086 b 5-6 in drugje. Neke probleme v zvezi s tem navaja Aristoteles v **Metafiziki** Mi 10, 1087 a 11-25.

⁷¹ **Metaf.** Kappa 1, 1059 b 26.

⁷² **Fizika** Epsilon 4, 227 b 13-14.

⁷³ **Nik. et.** Zeta 6, 1140 b 31-32; podčrtal F.Z. Prim. tudi **Anal. hyst.** Alfa 6, 74 b 5: "dokazovalna (apodeiktike) pristojnost je iz nujnih počel."

⁷⁴ **Nik. et.** Zeta 3, 1139 b 20-23.

namreč tisti apofantični.⁶⁰ Tudi za Aristotela vsaka pristojnost vsebuje *lógos*.⁶¹ Apofantični *lógos* lahko namreč edini res pristojno govori, medtem ko sofistika ne kaže nobene pristojnosti, če so lahko stvari enkrat tako, drugič pa drugače.

Pristojnost pa je dosegljiva z uvidevanjem videzov: "Doseči pristojnost bivajočih /pomeni/ doseči videze-vrste (*eídōs*), po katerih se bivajoča rekajo."⁶² Ker se bivajoča rekajo po videzih, so torej le-ti osnova pristojnega logosa. Tako bi lahko rekli, da je pristojnost apofantično rekanje videzov, videzi pa so nujno vezani na možnost pristojnosti: "Obstajali bodo videzi vseh stvari, o katerih so pristojnosti."⁶³

Sedaj si je treba še pogledati, kakšno je mesto pristojnosti med ostalimi vrstami človekovih spoznavanj in spoznanj ter kako pridemo do pristojnosti. Če bi se morda na prvi pogled zdela pristojnost enaka izkušnji (*empeiría*), pa je slednja le ena stopnja spoznanja, ki lahko pripelje do pristojnosti: "In izkušnja se zdi malodane enaka pristojnosti in veščini, ljudje pa se povzpnejo do pristojnosti in veščine prek izkušnje."⁶⁴

Podobno je tudi z zaznavanjem kot pogojem izkušnje. Po eni strani ni pristojnosti brez zaznavanja ("Če kdo opusti zaznavanje, je nujno, da opusti tudi neko pristojnost."⁶⁵), po drugi strani pa "ne obstaja biti pristojen skozi zaznavanje", *oudē di' aisthēseōs éstin epístasthai*.⁶⁶ Prav tako "predmet zaznavanja je predmet pristojnosti, zaznavanje pa ni pristojnost".⁶⁷ Lahko smo namreč pristojni o zaznavnem in o tem celo ne moremo biti pristojni brez zaznavanja, vendar pa to še zdaleč ni dovolj.

Bistvena razlika med zaznavanjem in pristojnostjo je v tem, da je prvo o posameznostih in posameznem,⁶⁸ slednja pa o občostih (*tā kathólou*) oziroma občem. "Pristojnost pa je spoznavanje občega",⁶⁹ in ne samo to, "vsa pristojnost je o občostih".⁷⁰ O občostih pa je - če je vsaka pristojnost z logosom - tudi pristojni logos: "Vsaka beseda in vsaka pristojnost je o občostih."⁷¹ Torej je tudi občost skupni imenovalec apofantičnega govora (*lógos*) in pristojnosti.

Posebej je treba razlikovati tudi med mnenji in podmenami ter pristojnostmi, kajti "pristojnost je vrsta podmene".⁷² Kakšna vrsta podmene je pristojnost? "Pristojnost je podmena o občostih in o bivajočih iz nujnosti."⁷³ Razlika je torej predvsem v nujnosti, s katero je v pristojnosti rekano obče. Za razliko od mnenja "namreč vsi predpostavljamo, da to, za kar smo pristojni, ne more biti drugače (*mēd' endéchetai állōs échein*). Stvari, ki so lahko drugače, kadar nastanejo izven motrenja (*to theoreîn*), skrivajo (*lanthánein*), če so ali niso. Torej je predmet pristojnosti iz nujnosti".⁷⁴ To, kar govori mnenje, je lahko tudi drugače,⁷⁵ medtem ko v mirovanju pristojnosti to ni mogoče.⁷⁶ Jasno je tudi, da nekaj, kar je iz nujnosti, ne more biti vsakič drugačno.

Zato lahko Aristoteles reče tudi, da je "namreč vsa pristojnost o tistem vedno bivajočem (*toú aei óntos*) ali tako kot je večinoma (*hōs epì tò*

poly), sovpadajočega (tò symbebekós) pa ni v nobenem od teh”.⁷⁷

Pristojnost namreč ni o sovpadajočem,⁷⁸ kot tudi ne o slučajnem.

Tisto, kar mora pristojnost poznati, so vzroki: “Da smo pristojni, smatramo tedaj, ko uvidimo vzrok,” *epístasthai oiómetha hótan eidómen tèn aitián*.⁷⁹ Vse te ugotovitve pa Aristoteles povzame in natančneje določi v naslednjem:

epístasthai dè oiómeth' hékaston haplós, allà mè tòn sophistikòn trópon tòn katà symbebekós, hótan tén t' aitián oiómetha ginóskein di' hèn to prágma estin, hóti ekeinou aitiá esti, kai mè endéchesthai toút' allós échein.

“Smatramo pa, da smo enostavno pristojni za posamezno - toda ne na sofističen način, tisti po sovpadanju -, ko smatramo, da smo spoznali in to, da je vzrok, zaradi katerega stvar je, njen vzrok, in da to ne more biti drugače.”⁸⁰

Tu se boj za pristojnost pokaže tudi kot boj proti sofistiki, ki gradi svojo argumentacijo na sovpadanju, torej na stvareh, ki samo navidezno spadajo skupaj, kar pa je raven mnenja.

Pristojnost kot rezultat nekega iskanja odgovarja na vprašanja, ki si jih je zastavljalo to iskanje. Kolikor je stvari, ki jih lahko iščemo (tá zetoúmena), za toliko stvari smo lahko tudi pristojni. Te pa so naslednje: “tisto da (tò hóti), tisto zaradi česar (tò dióti), če je (ei ésti), kaj je (tí estin)”.⁸¹ Glede na področje, na katero se nanašajo, pa loči Aristoteles motriteljske, delovanske in tvoriteljske pristojnosti.⁸² Prva pristojnost (*próte epístéme*) je tista izmed motriteljskih pristojnosti, ki “motri bivajoče kot bivajoče in v tem prisotne stvari po sebi”, ne govori pa o delih bivajočega, tako kot ostale.⁸³ Ta najvišja izmed pristojnosti “je najbolj božanska in najbolj cenjena”,⁸⁴ prav tako pa je “najbolj natančna”⁸⁵ in nespremenljiva. Zato je tudi “vedno resnična”.⁸⁶ Pristojna resnica pa seveda ni resnica sveta mita: “... ideja resnice v smislu znanosti se loči ... od resnice predznanstvenega življenja. Biti hoče brezpogojna resnica. V tem tiči neskončnost...”⁸⁷ Iz tega pa razumljivo tudi izhaja to, da je modrost (*sophía*) za Aristotela vrlina (*arete*) pristojnega.

Kljub temu pa pristojnost svojega počela nima sama v sebi: počelo pristojnosti ni pristojnost, ampak je “um počelo pristojnosti”, *noûn archèn epístémes*.⁸⁸ Tudi ta je vedno resničen, kar je seveda nujno, saj višje ne more biti slabše od nižjega. Rečeno je že bilo, da je vsa pristojnost z logosom - in to z resničnim apofantičnim logosom, Aristoteles pa pravi tudi, da je “vsa pristojnost razumska ali deležna nekega razum(etj)a”.⁸⁹ Kaj to pomeni, bom skušal pokazati v naslednjem podpoglavju.

⁷⁵ Prim. zgoraj.

⁷⁶ Prim. tudi *Anal. hyst. Alfa 2, 71 b 15: adýnaton alló séchein*.

⁷⁷ *Metaf. Kappa 8, 1065 a 4-6.*

⁷⁸ Prim. *Metaf. Eps. 2, 1027 a 20.*

⁷⁹ *Anal. hyst. Beta 11, 94 a 20. Najbolj pa smo pristojni, ko spoznamo prve vzroke in počela. Prim. Metaf. Alfa 2, 982 a 31-b 3 in spodaj.*

⁸⁰ *Anal. hyst. Alfa 2, 71 b 9-12.*

⁸¹ *Anal. hyst. Beta 1, 89 b 23-24.*

⁸² Prim. *Metafizika Epsilon 1 in Kappa 7. O nadaljnjih delitvah pristojnosti gl. tudi V. Kalan, Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Ljubljana 1981, str. 128 in naprej.*

⁸³ *Metaf. Gamma 1, 1003 a 20-22.*

⁸⁴ *Metaf. Alfa 2, 983 a 5.*

⁸⁵ Prim. *Metaf. Alfa 2, 982 a 25 in Anal. hyst. Alfa 27, 87 a 31.*

⁸⁶ *Anal. hyst. 19, 100 b 7-8.*

⁸⁷ E. Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, Maribor 1989, str. 15.

⁸⁸ *Anal. hyst. Alfa 33, 88 b 36. Prim. tudi Anal. hyst. Alfa 3, 72 b 24; 23, 85 a 1; Beta 19, 100 b 13; Nik. etika Zeta 6, 1140 b 32 do 1141 a 8.*

⁸⁹ *Metaf. Eps. 1, 1025 b 6.*

⁹⁰ *Metaf.* Delta 15, 1021 a 29-32.

⁹¹ *Prim. npr. grški slovar Stjepana Senca. Nasprotje od dia bi lahko izrazili s syn.*

⁹² *Skok v svojem etimološkem slovarju pravi, da osnovo -ra primerjajo s sanskrtskim ardhās, ki pomeni "del".*

⁹³ *Prim. op. 108.*

⁹⁴ *Tako Aristoteles na primer v Poetiki pravi, da sta dva vzroka dejanj, razum in značaj. Prim. Poetika 6, 1450 a 2.*

⁹⁵ *O duši Gamma 10, 433 a 18-20.*

⁹⁶ *Prim. zgoraj.*

⁹⁷ *Prim. Nik. etika Zeta 10, 1142 b 13.*

⁹⁸ *O duši Gamma 3, 427 b 12-14.*

4. Razum (diánoia) ("Razum ali prireka ali odreka, ... ko resnicuje ali se moti.")

Rečeno je bilo, da je razum/razumevanje/razumetje vedno o drugem/drugega, lahko pa bi tudi dejali, da se vedno reka glede na nekaj (*prós ti*): "Predmet merljivosti (*tò metretón*) in pristojnosti in razumevanja (*tò dianoetón*) pa se reka glede na nekaj v rekanju drugega glede na njega samega. Kajti razumevano označuje, da obstaja razumetje (*diánoia*) le-tega, ne obstaja pa razumetje glede na taisto, česar razumetje je."⁹⁰ Razumetje je torej vedno o drugem od sebe in glede na drugo od tega, kar razumeva.

Sama beseda dianoa je sestavljena iz predpone *diá-*, ki pomeni gibanje in širjenje v prostoru in času⁹¹ in je še najbolj prevedljiva s slovenskim "raz-"⁹² ter iz izvedenke iz iste osnove, ki se nahaja v besedi *noús*,⁹³ kar slovenim z "um". Tako pridemo do besede "razum", pri čemer si za začetek predstavljamo razprostranjanje uma v času in prostoru oziroma vprostorjeno-včasovljeni um.

Izhajajoč iz tega lahko opredelimo nekakšen pred-pojem razuma, ki ga uporablja tudi Aristoteles, saj ni v nasprotju s filozofsko določitvijo. Na en način tako razum predstavlja nasprotje telesu (*sôma*), na drug način pa nasprotje značaju (*êthos*).⁹⁴ V filozofiji pa moramo biti pozorni na to, da si pod razumom predstavljamo tako sposobnost razumetja kot tudi akt razumevanja in razumetje kot rezultat razumevanja. Slednje je včasih dojeto podobno kot mnenje ali predpostavka.

Izvor (počelo) razuma je pri Aristotelu isti, kot je izvor vsakega uvidevanja, namreč težnja. "Predmet težnje (*tò orektón*) namreč giblje, in zaradi tega giblje razum, ker je predmet težnje njegovo počelo."⁹⁵ O odločilnem vplivu težnje na razumetje bo govor še malo kasneje, sedaj pa si pogledjmo, kako se razumetje razlikuje od drugih načinov spoznavanja in spoznanja.

V nasprotju z mnenjem, ki je - kot smo rekli⁹⁶ - že neko izjavljanje (*phásis*), razum to še ni⁹⁷ oziroma ni nujno, da bi bil kakšno izjavljanje, ampak je predvsem iskanje (*zêtesis*).

Tudi od zaznavanja se razum razlikuje v dveh bistvenih postavkah: "Kajti zaznavanje posebnosti (*tà ídia*) je vedno resnično in prisotno v vseh živih bitjih, razumevanje (*dianoeîsthai*) pa je lahko tudi lažno in ni prisotno v nikomer, ki nima tudi besede (*lógos*)."⁹⁸ Če začnemo pri drugi razliki: rečeno je bilo, da se prav v zaznavanju živa bitja razlikujejo od neživih in nebitij, če pa je predpogoj razumevanja "imetje" logosa, potem lahko rečemo, da se v razumevanju človek - kot živo bitje, ki ima logos - razlikuje od drugih živih bitij (živali). Da gre tudi tu za apofantični logos, bo razvidno iz nadaljnega razpravljanja.

Aristoteles namreč na zgoraj navedenem mestu pravi tudi to, da je neposrednost zaznavanja vedno resnična (ko nekaj zaznamo, je to lahko v svoji neposrednosti samo resnično odkrito - ali pa

zaznave sploh ni), medtem ko je ravno razumevanje (tako kot logos) lahko tudi lažno. To pa je tudi vzrok nekakšne človekove tujosti do sveta (slednji seveda vključuje tudi njega samega). "Lažno in resnično namreč nista v stvareh - kot na primer da je dobro resnično, zlo pa naravnost lažno -, ampak v razumu", prav tako kot sta "sprepletanje in razločevanje v razumu, ne pa v stvareh".⁹⁹ Razum je torej mesto sprepletanja in razločevanja, ki lahko prinese tudi lažne rezultate. Razumevanje dobrega in zla kot resničnega in lažnega je delo razumskega dela duše, in sicer motriteljskega razuma, ne pa delovanjskega ali tvoriteljskega.¹⁰⁰ "Resnica delovanjskega in razumskega pa je v skladu s pravilnostjo v težnji."¹⁰¹ Tako predstavlja izbira (*proaíresis*) nekakšno razumsko oziroma prek razumetja posredovano težnjo.¹⁰² To razumetje imenuje Aristoteles delovanjsko (praktično), poleg njega pa loči še tvoriteljsko in motriteljsko (teoretično).¹⁰³ Če pa je tudi motriteljsko življenje človeka osnovano na delovanjskem, potem je jasno, da je pravilna težnja tudi osnova resničnega razumetja v motrenju.

Na kakšen način pa lahko razum izraža resnico ali zmoto? "Razum ali prireka ali odreka, ... ko resnicuje ali se moti", *he diánoia è katáphesi è apóphesin ... hótan aletheúe e pseúdetai*.¹⁰⁴ Vendar pa razum sam prireka in odreka tako, da je "v razumu prirekanje (*katáphasis*) in odrekanje (*apóphasis*)",¹⁰⁵ kar bi lahko povedali z drugimi besedami tudi tako, da je v razumu apofantični logos. Prek tega, da ima logos, lahko razum govori resnično ali lažno.

Ker pa lahko govori o stvareh tako ali drugače - na več načinov in z več strani -, je tudi mesto zagat (*aporía*).¹⁰⁶ Razum je namreč tisti, ki dvo-umi v težnji po eno-um-ni rešitvi problema. Od drže oziroma stanja (*héksis*) razuma pa je odvisno, če bo znal to tudi doseči.

Zaključek

Ne dopušča pa lažnega vsaka vrsta razumevanja, ampak samo nekatere. Aristoteles pravi takole:

tôn perì tèn diánoian hékseon haís aletheúomen hai mèn aeì aletheís eisín, ai dè epidéchontai tò pseúdos, hoíon dóksa kai logismós, alethê d' aeì epistéme kai noús.

"Izmed drž v zvezi z razumom, v katerih resnicujemo, so nekatere vedno resnične, druge pa povrh dopuščajo lažno, kot na primer mnenje in sklepanje, vedno pa sta resnična pristojnost in um."¹⁰⁷

Mnenje je lahko napačno izrekanje, tudi sklepanje je lahko nepravilno, medtem ko pristojnost sploh ni pristojnost, če ni resnična, ampak je potem to na primer mnenje, saj nekdo, ki je lažno pristojen, sploh ni pristojen. Poseben problem predstavlja

⁹⁹ **Metaf.** Epsilon 4, 1027 b 25-27, 29-31; prim. **Metaf.** Kappa 8, 1065 a 22.

¹⁰⁰ Prim. **Nik. etika** Zeta, 1139 a 27-29.

¹⁰¹ **Nik. etika** Zeta, 1139 a 29-30.

¹⁰² Prim. **Nik. etika** Zeta 2, 1139 b 5.

¹⁰³ Prim. **Metaf.** Eps. 1, 1025 b 25 in **Nik. etika** Zeta 2, 1139 a 27-28.

¹⁰⁴ **Metaf.** Gamma 7, 1012 a 2-3.

¹⁰⁵ **Nik. etika** Zeta 2, 1139 a 21-22.

¹⁰⁶ Prim. **Metafizika** Beta 1, 995 a 30-32. Sploh je *usa* knjiga Beta posvečena razpravljanju o aporijah. Vsebuje 14 aporij kot glavnih vprašanj prve filozofije. Ta vprašanja so povzeta v: V. Kalan, **Dialektika in metafizika pri Aristotelu**, Ljubljana 1981, str. 13.

¹⁰⁷ **Anal. hyst.** Beta 9, 100 b 6-8.

¹⁰⁸ O tem več v moji študiji, ki je bila objavljena v reviji **Phainomena**, letnik 1 (1992), št. 2-3, str. 83 (predvsem poglavje "Kar je o sebi ali bog v filozofiji").

resničnost uma, kar obravnavam v naslednjem poglavju. Vse to - torej mnenje, sklepanje, pristojnost in um - pa predstavlja neke držbe ali stanja (*hékasis*) razuma oziroma načine, kako se razum "ima" ali nahaja.

Videli smo, da so načini spoznavanja in spoznanja drugega med seboj različni, pri tem pa se razlikujejo v stopnji občosti in resničnosti. Med njimi ima posebno mesto pristojnost, ki je o občem in je vedno resnična. Prav tako vedno resničen je um, vendar je ta "o sebi". Kakšna je razlika med "o sebi" kot samo-v-prisotnjevanju in "o drugem" kot oprisotnjevanju vnanjega, drugega? V čem je prednost ali prvotnost tega "o samem sebi"?

Pri spoznavanju drugega gre za prisvajanje zunanjega, ki poteka od najbolj običajnega zaznavanja s čuti do razumetja v pristojnosti govora o bivajočem kot bivajočem. Tudi umevanje je prisvajanje, toda očitno nečesa drugega. Ko je ves svet sprejet vase kot razčlenjen, mora prej ali slej priti do uvida eno(tno)sti. Tu je na delu um, ki je ta enotnost in ki doume kot to enotnost samega sebe. Aristoteles pozna več vrst uma, ki to udejanjajo na različnih področjih človekovega življenja (motriteljski, dejavnostni, tvoriteljski), njihova skupna točka pa je najvišji, božanski um.¹⁰⁸

Franci Zore, magister filozofije, je asistent na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Ukvarja se z zgodovino antične filozofije. Nedavno je prevedel in objavil knjigo *Heraklitos Efeški: Fragmenti*.

Metafizika

epsilon¹

1

Iščemo počela in vzroke bivajočih, jasno pa je, da bivajočih, kot so bivajoča.² Obstaja namreč nek vzrok zdravja in dobrega počutja, tudi matematičnosti imajo počela in prvine in vzroke, in sploh je vsaka pristojnost, ki je razumevajoča ali je nekako deležna razuma, v zvezi z vzroki in počeli - ali bolj natančnimi ali bolj enostavnimi. Toda vse te vede se ukvarjajo z nekim bivajočim in z nekim rodom, ki so si ga zamejile in ga obravnavajo, ne pa z enostavno bivajočim, niti z bivajočim kot bivajočim, niti ne govorijo ničesar o tem, kaj je; vendar pa zato nekatere to pojasnijo z zaznavanjem, druge pa sprejmejo podmeno tega, kaj je, ter tako z večjo nujnostjo ali večjo mlačnostjo kažejo po sebi prisotno v rodu, s katerim se ukvarjajo. Ravno zato je očitno, da takšno navajanje ne prinese niti dokaza bitnosti niti dokaza tega, kaj je, ampak da je nek drug način pojasnjevanja. Prav tako ne govorijo ničesar niti o tem, ali rod, ki ga obravnavajo, je ali ni; pojasniti, kaj je in če je, pa je stvar istega razumevanja.

Ker pa se tudi naravna pristojnost tiče nekega rodu bivajočega (namreč takšne bitnosti, pri kateri je počelo gibanja in mirovanja v njej), je jasno, da ni niti delovan-

1025a

5

10

15

20

jska niti tvoriteljska (kajti počelo tvorbe je v tem, kar tvori, pa naj bo to um ali večina ali neka možnost, storjenega pa v tem, kar deluje - to je izbira; isto je namreč to, kar je storjeno, in to, kar je izbrano) in če je torej vsako razumevanje ali delovanjsko ali tvoriteljsko ali motriteljsko, bo fizika pač neka motriteljska pristojnost, toda motriteljska o takšnem bivajočem, ki se je zmožno gibati, in o bitnosti, ki je večinoma po pojmu, samo ločljiva ni. 25

Ne sme pa ostati skrito, kako sta to, kar je bilo, da je, in pojem, ker iskanje brez tega ne bi opravilo ničesar. Med opredeljenimi stvarmi in med tistimi kaj je so nekatere kot tisto privihano, druge pa kot tisto votlo. Te pa se razlikujejo, ker je privihano združeno s snovjo (tisto privihano je namreč votel nos), votlost pa je brez zaznavne snovi. Če se prav tako kot privihano, rekajo vse naravne stvari, kot na primer nos, oko, obraz, meso, kost in sploh živo bitje, ter list, korenina, lubje in sploh rastlina (pojem nobene izmed teh namreč ni brez gibanja, ampak vedno vsebuje snov), je jasno, kako je treba v naravnih stvareh iskati in določati tisto "kaj je", in da mora zaradi tega tudi naravoslovec motriti nekatere stvari v zvezi z dušo - kolikor ni brez snovi. 30 1026a

Da je torej prirodna pristojnost motriteljska, je iz teh stvari očitno; vendar pa je motriteljska tudi matematika, toda sedaj je nejasno, ali se ukvarja z negibljivimi in ločljivimi stvarmi, jasno pa je seveda, da nekatere veje matematike³ motrijo stvari, kolikor so negibljive in ločljive. Če pa je kaj večnega in negibljivega in ločljivega, je očitno, da je spoznanje tega stvar motriteljske pristojnosti, vendar seveda ne naravne (kajti naravna je o nekih gibljivih stvareh), niti matematike, ampak prvotnejše od obeh. Kajti naravna se ukvarja z ločljivimi, toda ne negibljivimi stvarmi, nekatere veje matematike pa z negibljivimi stvarmi, ki pa nekako niso ločljive, temveč so kakor v snovi. Prva pristojnost pa je o ločljivih in negibljivih stvareh. 10 15

Nujno je, da so vsi vzroki večni, najbolj pa le-ti, kajti to so vzroki božanskega v vidnemu. Tako bi bile tri motriteljske filozofije: matematična, naravna, bogoslovna. Ne more namreč biti nejasno, da je božansko, če je kje prisotno, prisotno v takšni naravi, in najbolj cenjena pristojnost se mora ukvarjati z najbolj cenjenim rodом. Torej so motriteljske pristojnosti izmed vseh najbolj vredne izbi-re, izmed motriteljskih pa ta⁴. 20

Lahko bi se kdo spraševal, ali je morda prva filozofija obča ali pa je o nekem rodu in neki eni naravi (kajti 25

istega načina ni niti pri matematičnih /vejah/, ampak sta zemljemerstvo in zvezdoslovje o neki naravi, občā⁵ pa je skupna vsemu). Če torej ne bi obstajala neka druga bitnost poleg po naravi sestavljenih, bi bila naravna pristojnost prva. Če pa obstaja neka negibljava bitnost, je ta prvotnejša in filozofija je prva, in občā je tako, da je prva. In ta bo motrila bivajoče, kot je bivajoče in kaj je in pristotnosti, kot so bivajoče.⁶ 30

2

Toda ker se bivajoče, tisto enostavno povedano, reka na več načinov, tako da je bilo eno⁷ tisto po sovpadanju, drugo pa je bilo tisto kot resnično in nebivajoče tisto kot lažno, poleg teh obstajajo obrazci določil (kot na primer tisto kaj, pa nekakšnost, pa nekolikšnost, pa tisto kje, pa tisto kdaj, in če označuje ta način še kaj drugega), še poleg vseh teh pa tisto v možnosti in v udejanjenju. - Ker se torej bivajoče reka na več načinov, je treba najprej povedati o tistem po sovpadanju, da v zvezi z njim ni nobenega motrenja. Znak tega pa je, da le-to ne zanima nobene pristojnosti, niti delovanjske, niti tvoriteljske, niti motriteljske. 5

Kajti niti tisti, ki tvori hišo, ne tvori takšnih stvari, ki hkrati sovpadajo z nastajajočo hišo (te stvari so namreč brezmejne: kajti tvorjenega nič ne ovira, da ne bi bilo nekaterim ugodno, drugim škodljivo, tretjim koristno, in različno, kot pravimo, od vseh bivajočih; nič od tega pa ni stavbarsko tvoriteljstvo), na isti način pa tako niti zemljemerec ne motri sovpadanja pri likih, niti če je trikotnik različen od trikotnika, ki vsebuje dva prava kota⁸. In do tega pride utemeljeno; tako da je namreč sovpadanje samo neko ime. 10

Zaradi tega Platon⁹ na nek način ni slabo uvrstil sofistike, češ da je o nebivajočem. Kajti pojmi sofistov so, kot pravimo, najbolj od vsega o pripetenem: ali je različno ali isto izobražen in pismen, in izobražen Koriskos in Koriskos¹⁰, in če je vse, kar je, pa ni večno, nastalo, tako da če je tisti, ki je izobražen, postal pismen, in je tisti, ki je pismen, postal izobražen, in pa kolikor je še drugih takšnih dokazov. Kaže se namreč, da je sovpadanje nekaj, kar je blizu nebivajočemu. To pa je jasno tudi iz takšnih dokazov: pri stvareh namreč, ki so na drug način, obstaja nastajanje in propadanje, pri tistih po sovpadanju pa ne. Toda kljub temu je treba o sovpadanju reči še, ko- 20

likor lahko - katera je njegova narava in zaradi katerega vzroka obstaja; hkrati bo namreč nekako jasno tudi to, zakaj pristojnost o njem ne obstaja. - 25

Ker so torej med bivajočimi nekatera, ki se vedno obnašajo ravno tako in iz nujnosti - ne iz tiste, ki izraža prisilo, ampak govorimo o tisti, ko ne more biti drugače -, druga pa ne obstajajo ne iz nujnosti niti vedno, so pa 30
večinoma, ... to je počelo in to je vzrok temu, da je sovpadanje. Kajti temu, kar ni niti vedno niti večinoma, pravimo, da je sovpadanje. Kot na primer: če bi v pasjih dnevih¹¹ nastala hlad in mraz, rečemo, da je to sovpadlo, ne pa, če bi bila sopara in vročina, zato ker je to vedno ali večinoma, ono pa ne. Tudi s človekom sovpa, da je 35
bel (kajti niti ni vedno niti večinoma), ni pa po sovpadanju, da je živo bitje. Tudi to, da stavbar zdravi, je sovpadanje, ker ni naravno, da to počne stavbar, ampak 1027a
zdravnik, toda sovpadlo je, da je bil gradbenik zdravnik. Tudi kuhar, ki meri na ugodje, bi lahko naredil nekaj zdravnega, toda ne po kuharstvu; zaradi tega je, pravimo, to sovpadlo in je tako, da tvori, ne pa enostavno. Za 5
druge stvari namreč včasih obstajajo tvoriteljske možnosti, za te pa ni določena nobena večina niti možnost. Kajti kar je ali nastaja po sovpadanju, ima tudi vzrok po sovpadanju. Ker torej niso vse stvari - ali bivajoče ali nastajajoče - iz nujnosti in vedno, ampak jih je največ večinoma, je nujno, da obstaja bivajoče po sovpadanju. Kot na primer: belec niti vedno niti večinoma ni izobražen, ker pa 10
kdaj postane, bo to po sovpadanju (če pa ne, bo vse iz nujnosti). Tako da bo snov, ki je lahko drugače, kot je tisto večinoma, vzrok sovpadlega. Treba je vzeti tole počelo: ali ne obstaja ničesar, kar ne bi bilo niti vedno niti 15
večinoma, ali pa je to nemogoče. Poleg tega¹² torej obstaja nekaj, kar je slučajno in po sovpadanju. Toda ali obstaja to, kar je večinoma, to, kar je vedno, pa ne more biti prisotno v ničemer, ali pa obstajajo tiste večne stvari? Te stvari bo treba torej pogledati kasneje¹³, da pa ne obstaja pristojnost o sovpadanju, je očitno. Vsa pristojnost je namreč ali o tistem, kar je vedno, ali o tistem, kar je večinoma - kako bi se sicer učil ali poučeval drugega?

Treba je namreč določiti ali tisto, kar je vedno, ali tisto, kar je večinoma, kot na primer da je mleko z medom večinoma koristno nekomu z vročino - ne bo pa se imelo povedati tega, kar je proti temu: kdaj ne, kot na primer v mlaju; kajti to, kar je v mlaju, je ali vedno ali večinoma, 25
sovpadanje pa je nasprotno tem stvarim.

Rečeno je, kaj je torej sovpadlo in zaradi katerega vzroka je in da ne obstaja pristočnost o njem.

3

Da pa so počela in vzroki nastali in minljivi brez nastajanja in propadanja, je očitno. Kajti če ne bo tega, bo vse iz nujnosti, če je nujno, da ima nastajanje in propadanje nek vzrok, ki ni po sovpadanju. Ali namreč tole bo ali ne? Če bo tole seveda nastalo; če ne, pa ne. To pa, če bo kaj drugega. In tako je jasno, da bo - če se čas vedno odvzema od omejenega časa - prišlo do sedanjosti, tako da bo onile umrl od [bolezni ali] sile, če bo izstopil; to pa bo, če ga bo zažejalo; to pa bo, če bo kaj drugega; in tako bo prišlo do tega, kar je prisotno sedaj, ali katera od preteklih stvari. Kot na primer: če ga bo zažejalo, to pa bo, če je jedel začinjeno hrano. To pa ali je prisotno ali ni; tako da iz nujnosti bo umrl ali ne bo umrl. 30 1027b 5

Prav tako pa bi bilo, če bi kdo preskakoval v prihodnje - dokaz bi bil isti. To - govorim o preteklem - je namreč že prisotno v nečem. Torej bodo vse stvari, ki bodo, iz nujnosti, kot na primer to, da živo bitje umre; kajti že je nekaj nastalo, kot na primer nasprotja v njem. Toda nikakor ne od bolezni ali sile, ampak le če bo nastalo tole. Jasno je torej, da gre do nekega počela, to pa ne naprej do nečesa drugega. To bo torej to počelo slučajnega in nič drugega ni vzrok njegovega nastajanja. Toda do kakšnega počela in kakšnega vzroka pelje takšno navajanje - ali kot v snov ali kot v tisto zaradi česa ali kot v vzgib -, si je treba najbolj ogledati. 10 15

4

Pustimo torej bivajoče po sovpadanju, kajti dovolj je razmejeno. Ker je pač bivajoče kot resnično in pa nebivajoče kot lažno glede na sestavljanje in razstavljanje, pa je skupaj glede na delitev protislovja (kajti resnično ima potrditev v zloženem, zanikanje pa v razstavljenem, laž pa vsebuje protislovje te delitve; sovpadne pa, da se umeva, kako je tisto skupaj ali tisto narazen - je drug razlog; pravim pa, da tisto skupaj in tisto narazen zatorej ne nastajata po zaporedju, ampak kot neko eno). Lažno in resnično namreč nista v stvareh - kot na primer, da je 20 25

dobro resnično, zlo pa naravnost lažno -, ampak v razumevanju; kar je v zvezi z enostavnimi stvarmi in tistimi kaj je, pa niti v razumevanju. Kolikor je torej treba motriti o takó bivajočem in nebivajočem, si je treba pogledati kasneje.¹⁴

Ker pa je sprepletanje in razločevanje v razumu, ne pa v stvareh, je tako bivajoče različno bivajoče od polnoveljavnih (kajti razumevanje združuje in razločuje ali tisto kaj je ali da je nekakšno ali da je nekolikšno ali če je kaj drugega), je treba bivajoče kot sovpadanje in kot resnično pustiti. - Kajti vzrok enega je neomejen, drugega pa je neko stanje razuma, in oba sta v zvezi z ostalim rodом bivajočega in ne pojasnujeta, da je zunaj neka narava bivajočega. - Zaradi tega naj tadvá ostaneta ob strani, ogledati pa si je treba vzroke in počela samega bivajočega kot bivajočega. (Iz tega, kar smo razlikovali glede na to, na koliko načinov se reka vsako bivajoče, pa je očitno, da se bivajoče reka na več načinov.)

Prevedel Franci Zore

¹ Prevedeno po izdaji: *Aristotelis Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger*, Oxford 1957, ponatis iz 1978, zbirka *Oxford Classical Texts*, str. 121-128.

Vsebina po poglavjih:

1. Razlikovanje motriteljskih pristojnosti. Prva filozofija.

2. Bivajoča. Bivajoče po sovpadanju.

3. Narava in vzroki sovpadanja.

4. Bivajoče in nebivajoče, resnično in neresnično. Prvo poglavje prim. z: *Metafizika Beta* 955 b 10-13, 997 a 15-25; *Metafizika Kappa* 7. Drugo do četrto poglavje prim. z: *Metafizika Kappa* 8, 1064 b 15 - 1065 a 26.

² Ne pa kot so nebivajoča.

³ Računstvo (aritmetika), zemljemerstvo (geometrija) in zvezdoslovje (astronomija) so veje matematike. Slednja se ukvarja tudi z gibljivimi planeti, zato se tu spreminja v naravoslovje (fiziko).

⁴ Namreč bogoslovna (teologika).

⁵ Namreč: računstvo (aritmetika).

⁶ Namreč: prisotne lastnosti.

⁷ Namreč: eno bivajoče. Prim. *Metafizika Delta* 7 (geslo "bivajoče", tò ón).

⁸ Ki mu je vsota vseh kotov enaka dvema pravima kotoma, kar seveda velja za vsak trikotnik.

⁹ Prim. Platon, *Sofist* 237 A, 254 A.

¹⁰ Če bi bil izobražen Koriskos isto, kot je Koriskos, potem bi bil tudi izobražen izobražen Koriskos isto, kot je izobražen Koriskos in tako v neskončnost.

¹¹ Od 3. julija do 11. avgusta. Pasji zato, ker pasja zvezda Sirius vzhaja in zahaja skupaj s Soncem.

¹² Namreč: tega, kar je vedno ali večinoma.

¹³ Prim. *Metafizika Lambda* 6 do 8.

¹⁴ Prim. *Metafizika Theta* 10.



Citalnica

DRUŠTVENA ISTRAŽIVANJA

Časopis za opća društvena pitanja, št. 1 in 2



Septembra 1992 je v Zagrebu začela izhajati kot dvomesečnik nova družboslovna revija *Društvena istraživanja*; Časopis za opća društvena pitanja (UDK 1:3/33; ISSN 1330-0288). Njen izdajatelj je prav tako ne dolgo pred tem usta-

novljeni *Institut za primijenjena društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu*, urednika pa Siniša Zrinščak in Zdenko Zeman. Članki revije so opremljeni s hrvaškim in angleškim povzetkom in z datumom njegovega sprejema v objavo. Do pisanja tega kratkega kritičnega prikaza sta izšli dve številki, v skupnem obsegu 354 strani (1-212, 213-354).

Kakšen je uredniški koncept revije, lahko ugotovimo na naslednja načina: po izjavi samega uredništva oz. urednikov in po "empiričnem" preverjanju teh izjav v ureditvi že razpoložljivih številki revije.

Uredništvo (posebej omenjena urednika) se je namenilo izdajati revijo, da bi prispevalo k analizi različnih procesov, akterjev, tendenc in mehanizmov v sodobni hrvaški družbi na njeni "mukotrpni" poti iz socializma v meščansko družbo, ki se za nameček odvija v vojnih razmerah. Odnos do

hrvaške družbe mora temeljiti na dejstvih, zato je očitno razpoznavni moto revije "nazaj k dejstvu".

Uredništvo je v uvodnem zapisu reviji na "izhajalno" pot opredelilo naslednje osnovne težnje.

- Interdisciplinarnost se kaže že v naslovu. Revija naj bi bila prostor prepletanja in soočanja ugotovitev humanistov in družboslovcev.

- Znanstvena odprtost do različnih tem, problemov in pristopov bi se morala razlikovati od "socialistične" prakse na tem področju, kjer so bile te zahteve po mnenju uredništva upoštevane le načelno. Skratka, revija naj bi pomagala graditi nov, boljši družboslovno reflektirani svet.

- Aktualnost naj bi se dokazovala z neposrednim reagiranjem na družbene probleme in na izgrajevanje kritične zavesti. Ta novi izdajateljski podvig je toliko bolj pomemben, ker po zagotovilih uredništva trenutno na Hrvaškem ne izhaja nobena revija za obča družbena vprašanja. V prvi številki je to tudi konkretizirano; iz kritičnega zapisa izvemo, da ne izhajajo več niti *Naše teme* niti *Kulturni radnik*, pa tudi o *Reviji za sociologiju* se že nekaj časa nič ne bere.



- Svoje sodelovanje v hrvaškem odpiranju v Evropo pa naj bi revija dokazovala prek angažiranja tujih avtorjev.

Do sedaj izdani številki dokazujeta klasično pot v urejanju revije; t.j., osrednja tema številke, druge študije in "reakcijski" blok (recenzije, prikazi, kratke informacije o dogodkih v prostoru opazovanja). Prva številka je v celoti posvečena temi o regionalnem razvoju Hrvaške ("Država, regije, regionalni razvoj"), druga pa analizi hrvaškega javnega mnenja o volitvah 1992.

Zaradi obsežnosti materiala, ki naj bi bil predmet kratkega kritičnega zapisa tako o uredniškem konceptu nove revije kot o (posameznih) objavljenih člankih, se je recenzentka odločila za neenakomeren odziv nanje, t.j. kratek kritični odziv le na nekatere članke, drugi pa bodo le omenjeni. V tej perspektivi je potrebno dojemati tudi vse kritične pripombe, nenazadnje tudi zato, ker je recenzentkino specifično sociološko znanje in strokovna kompetentnost ožja od okvira, ki je predmet prikaza.

* * *

Tematski blok prve številke *Država, regije, regionalni razvoj* je svojevrstni sendvič, saj se začneja z enim in končuje z nekaj strokovnimi članki, ki so napisani po vseh pravilih (teoretski koncept, metodološki okvir, analiza podatkov in interpretacija rezultatov glede na izhodiščni koncept). Vmes pa so "politoljubni" zapisi, v katerih se za izpričanim strokovnim okvirom skriva ljubezen in dvorjenje politiki in kot takšni prej sodijo na politični seminar o regionalizmu Hrvaške v času obrambne vojne kot pa v revijo, ki poskuša biti "boljša" od "socialističnih" predhodnic. Toda ker imamo tudi v primerjalnem slovenskem prostoru podobne pojave, ne glede na vojne, obvojnne in mirnodobske razmere, naj ostane ta pripomba v oklepaju in pod črto.

Najprej nekaj informacij o strokovno povsem korektnih člankih. Tematska razprava o regionalizmu na Hrvaškem se začneja s člankom Vjerana Katunarića: *Center, periferija in regionalizem: "trda" evropska postmoderna*, v katerem avtor postavlja ob bok nacionalni državi kot tvorbi moderne dobe in centralizmu kot eni njenih osrednjih značilnosti regionalizem kot novo obliko teritorialne avtonomije, katerega doseg je manjši od

etnonacionalizma in federalizma, toda večji od lokalne in funkcionalne avtonomije. Kot takšen dopolnjuje regionalizem "post-moderni" mozaik nacionalne države; le-ta pa je pod naletom notranjih in zunanjih sil heterogenizacije ali celo dezintegracije. Toda kljub vsemu ostaja najbolj koherenten okvir politične pripadnosti in kulturne identitete. Pri tematizaciji problema se avtor sklicuje na takšne analitike nacionalne države, kot so Wallerstein, Tilly, Mann, Rokkan, Urwin in Rose, npr., pri empiričnem dokazovanju trditev se naslanja na srednje in zahodno evropske procese. Za primer federalizma navaja Avstrijo, Nemčijo in Švico; za primer regionalizma Belgijo, Španijo in Portugalsko; za primer avtonomije lokalne uprave Veliko Britanijo, Švedsko, Norveško, Francijo in spet Španijo; za primer posebne oblike teritorialne avtonomije Dansko in Grčijo ter Veliko Britanijo; za primer funkcionalne avtonomije pa Nizozemsko in Dansko. V tem kontekstu prepletanja in konkretnih empiričnih "trkov" predmodernih (etničnih), modernih (nacionalnih) in postmodernih (regionalnih) elementov v okviru evropskih centralno-perifernih odnosov osamosvojeni elementi bivše Jugoslavije še niso našli svojega odseva.

Konkretna "hrvaška" reakcija na evropske regionalizacijske trende pa je jasno razvidna iz vseh naslednjih člankov. Brez posebne politične vzemirjenosti se lahko berejo naslednji članki, ki so strokovno "monotono" napisani: držijo se vseh pravil predstavitve raziskovalnih (znanstvenih) ugotovitev (referenčni) javnosti.

Ivan Rimac, Stanko Rihtar in Maria Oliviera-Roca v članku *Multivariatna klasifikacija hrvaških občin kot možna metoda regionalizacije republike* odprto soočajo teoretski koncept, metodo in preverjajo rezultate analize z njim. Na vprašanje, ali Hrvaška deluje kot zbir regij in mikroregij, poskušajo avtorji odgovoriti povsem empirično - s faktorsko analizo sedmih sintetičnih socio-ekonomskih in demografskih indikatorjev. Ugotovitve kažejo, da so se oblikovale po eni strani politično-teritorialne enote, ki so si podobne in oblikujejo večje regije, po drugi strani pa se neenakomeren demografski in ekonomski razvoj odraža v njihovem vse večjem razlikovanju.

Ante Marinović-Uzelac pa analizira regionalizacijo Hrvaške z vidika prostorskega planiranja, t.j. konstituiranje regij analizira iz zornega kota prostorskega planerja. Četudi se zaveda, da urba-

nistična stroka ni zadnje in odločilno merilo določanja regij, pa le-te kljub temu nastajajo okoli mest kot žarišč dogajanj in procesov, zato po njegovem mnenju kljub (politično močnim) težnjam ne bi smel prevladati tradicionalni vzorec in njegova zgolj zgodovinska teža.

Enako strokovno dosledno in politično nezanimivo so napisani tudi naslednji članki:

Fiskalna decentralizacija in regionalni razvoj Hrvaške (Zdravko Petak),

Otoki, regije in razvojna politika (Nenad Starc),

Prostorski in demografski aspekti revitalizacije ruralnih naselij na Hrvaškem (Stjepan Šterc),

Spominski park Istre; Od regionalnega problema do regionalnega projekta (Saša Poljanec-Borič),
Regionalne politične stranke (Dejan Jović).

Med temi strokovnimi zapisi pa so razvrščeni "politoljubni" članki, ki se jim sicer ne more očitati, da ne poskušajo delovati kot strokovni odziv na aktualne družbene (beri: politične) probleme regionalizacije (beri: oblikovanje županij) Hrvaške, toda apologija političnih trendov je vsekakor preveč očitna. Skratka, gre za mešanico političnosti in strokovnosti, kjer je odsotnost ustreznih strokovnih atributov preveč opazna. Prav tako pa se jim ne more očitati pomanjkanja domoljubnega zanosa, kar ima v vojnih razmerah povsem svojski pomen in kateremu se očitno tudi hrvaška družboslovna strokovna javnost ne more izogniti.

Tako Mislav Ježić v svojih *Nekaj kulturoloških mislih o regionalizmu v Hrvaški in v Evropi* osmišlja Evropo na dimenziji regionalizma in centralizma, kjer se mu pokaže, da se je Srednja Evropa že tradicionalno nagibala k prvemu. To velja tudi za Hrvaško, ki se je razvijala tako gospodarsko kot kulturno "tridelno": kot Dalmacija, Slavonija in preostala Hrvaška. Takšen vzorec razvoja se lahko zazna tudi v preteklosti; prav tako pa tudi "centralizirajoča" vloga Zagreba, kjer so hrvaški politiki, kulturniki in inteligenca kljub razkosanosti dežele gradili obrazec njene enovitosti in povezanosti delov. V preteklosti preizkušen vzorec je smiselno uporabiti tudi v sedanjosti, ko je Hrvaška razpeta med evropske tendence regionalizma in napore za obranitev svoje enovitosti. V ta namen bi bilo potrebno po avtorjevem mnenju angažirati vse naravne družbene institucije, kot so družina, regija, etnična skupina, narod, dežela in kontinent.

Ivan Rogić gradi svoj prispevek *Hrvaška in njene regije* na osnovni tezi, da so regije oblika "re/teritorializacije" družbe ob koncu (paleo)industrializma (kaj je to, te skrivnosti avtor ne razkrije), na lokalni ravni pa omogočajo uspešni razvoj procesov, ki so nujni za ekološko in kulturno rekonstrukcijo nacionalnega teritorija. Ker pa je ena od osnovnih determinant regije njena funkcionalnost - t.j. ne le administrativni, temveč predvsem "vsebinski" okvir, presega po svoji konstituciji lahko tudi nacionalne meje in je produkt odnosa akter - okolje, kar ji zagotavlja dinamičnost. Toda njeno trajnost določata hkrati administrativni in funkcionalni faktor. "Skrita" funkcija članka, kot ga je prebrala recenzentka, pa je predvsem dokazovanje celovitosti, enovitosti Hrvaške kot države in Zagreba kot njenega glavnega mesta.

Ko Ivo Šimunović kritično prikazuje in osmišlja regionalni koncept razvoja Hrvaške, počne to kot protiutež vsem tistim pristopom, ki ostro zoperstavljajo regionalizem in centralizem. Avtor se zavzema za takšen sodobni regionalni koncept razvoja Hrvaške - na osnovi tradicionalnih tendenc in evropskih zgodovinskih izkušenj, v katerem naravni in gospodarski elementi določajo administrativno oblikovanje regij. Avtorjevo zavzetost za tovrstni koncept lahko pojasnjuje tudi njegova delovna organizacija: ekonomska fakulteta v Splitu.

Posebno hrvaško zanimiv je članek Josipa Vrbošića o zgodovinskem pregledu razvoja županijske uprave in samouprave na Hrvaškem. Avtor ne dokazuje le trditve, da zgodovino kot zapis o konkretnih procesih in njihovih nosilcih pišejo vedno zmagovalci, temveč pove tudi to, da posamezna obdobja preprosto ignorirajo, ne glede na to, kako strokovno korektno je njihova analiza zastavljena in izpeljana. Avtor brez večjih "znanstvenih" aspiracij podaja izredno kratko (prekratko) zgodovinski razvoj županije skozi zadnje tisočletje, njihove razvojne stopnje, ki jih obeležuje predvsem odnos do centralne oblasti. Glede na dogajanja na evropski politični sceni so bile županije bolj ali manj samostojne: od zgolj pravosodnih institucij do obdobja, ko so imele celotno samoupravo. Zato avtor svetuje sedanjim kreatorjem regionalne podobe Hrvaške, da se pri svojem delu po eni strani zgledujejo po tovrstni hrvaški tradiciji: po zadnjem njemu "všechnem" zakonu iz leta 1886, ko so bile županije politično teritorialne

enote z upravo in samoupravo in po stališčih Hrvatske seljačke stranke in Stjepana Radića, po drugi pa po sodobnih principih evropskega regionalizma. Tisočleten kratko kratek pregled zgodovine razvoja županije na hrvaških tleh avtorja nujno omejuje bolj na naštevanje, izpuščena ni niti Neodvisna država Hrvatska, zato pa bralec nič ne izve, kaj se je z županijami dogajalo v sedemdesetletnem obdobju trajanja več Jugoslavij. Manjkata obdobji od 1918 do 1941 in od 1945 do 1990.

* * *

Osrednja tema druge številke je hrvaško javno mnenje o zadnjih volitvah (1992), rednim zapisom o aktualnih dogodkih v hrvaškem družboslovju pa sta pridruženi dve študiji. V osrednji temi revije so predstavljeni rezultati raziskave, ki jo je izvedel izdajatelj revije, *Institut za primijenjena društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu*. Anketa je bila izvedena v juliju 1992 na reprezentativnem vzorcu polnoletnih prebivalcev Hrvaške. Napisanim člankom se s strokovnega vidika ne more ničesar očitati, so zapisi korektno in solidno opravljenega dela, ne glede na to, kdo je raziskavo financiral. Vsekakor pa bodo kljub poudarjeni "uporabni" naravi revije in člankov navdušeni vsi tisti družboslovci, ki se nagibajo k mnenju, da smiselno izbrane in korektno opravljene multivariatne statistične analize podatkov pomembno prispevajo k prehajanju družbenih ved v družbene znanosti.

Štefica Deren-Antoljak predstavlja v članku o volitvah in volilni strukturi pravi droben priročnik za njihovo izvedbo z navedbo referenčnih primerov, pri katerih se lahko pogleda, kako se da organizirati večstrankarske volitve tudi v političnih sistemih, ki ravno ne slovijo po demokratičnosti.

Vesna Lamza pa poskuša ovrednotiti raziskovanje predvolilnega javnega mnenja samo in sicer s primerjavo rezultatov volilnih preferenc pred volitvami v Sabor in za predsednika republike z rezultati volitev. Rezultati analize kažejo visoko stopnjo validnosti napovedi, saj je največja razlika med napovedmi in posameznimi volilnimi rezultati 3%.

Goranu Milasu je objavilo uredništvo kar dva članka. V prvem, *Javno mnenje o hrvaških politikih in političnih strankah kot pokazatelj razsežnosti in narave hrvaškega političnega prostora*,

poskuša avtor s t.i. komponentno analizo ugotoviti stališča državljanov o hrvaških politikih, da bi lahko na njihovi osnovi opredelil temeljne koordinate hrvaškega političnega prostora. Rezultati kažejo, da volilci dojemajo nosilce hrvaške politike po ustaljenih kategorijah: levi, desni in srednji blok. Vladajoča stranka, HDZ, ne zapade v to kategorizacijo.

V drugem članku *Mnenja državljanov o zaželenih značilnostih predsednika republike, glede na njihovo volilno opredelitev* pa poskuša Milas z uporabo diskriminativne analize podatkov ugotoviti razloge volilcev za izbor določenega kandidata za predsednika republike. Želene karakteristike se lahko razdelijo na univerzalne - t.j., tiste, ki niso odvisne od strankarske preference anketiranca, in na tiste, ki odražajo njegovo strankarske preference. V prvo skupino so se uvrstile naslednje karakterne značilnosti: poštenost, odločnost, tolerantnost; izkušnje in znanje je nekoliko manj pomembna osebna karakteristika. Nepomembne osebne karakteristike pa so religioznost, spol in starost predsedniškega kandidata. Na dimenziji konservativne in liberalne usmerjenosti anketirancev pa so se grupirale tudi preference do posameznih predsedniških kandidatov: konservativno usmerjeni volilci preferirajo Tuđmana, Parago, Cesarja in Veselico; liberalno usmerjeni volilci pa Budišo, Vujića in Degenaa.

V analizi socialnega statusa in politične (volilne) odločitve ugotavlja Ivan Rimac visoko stopnjo ujemanja:

- za potencialne volilce desnih strank je značilna v večji meri nižja izobrazba, religioznost in prevladovanje hrvaške narodnosti
- sredinske stranke so bolj privlačne za volilce z višjo izobrazbo in za mlajše, posebno študente
- leve stranke primerjalno bolj podpirajo volilci srbske narodnosti
- potencialni volilci tovrstno "nedoločnih" strank pa so socialno in narodno heterogena kategorija.

Pri analizi razlogov za posamezne volilne opredelitve izhaja Stanko Rihtar iz teze o visoki stopnji racionalnosti, ko se volilci opredeljujejo na osnovi volilnih programov in stališč predsedniških kandidatov. Rezultati statistične analize (analiza variance) kažejo na to, da se volilci opozicije bolj

pogosto opredeljujejo na osnovi volilnih programov in stališč kandidatov kot pa tisti, ki preferirajo vladajočo stranko in njenega predsedniškega kandidata (Hrvatska demokratska zajednica, Tuđman). Hkrati pa se je pokazalo, da politično zmerne opredelitve v nasprotju z radikalnimi bolj temeljijo na odločitvah za politične osebnosti in kandidate.

Kot je bilo že zapisano, sta v tej številki poleg člankov na osrednjo temo objavljena še dva, ki sta izven tega monolitnega sklopa. Prvi, *Model delovanja javnega podjetja za shranjevanje jedrskih odpadkov* (Ognjen Čaldarović, Ivan Rogić), je predvsem kratko poročilo o raziskavi, medtem ko je drugi, *Predvidevanje vojne? - Etnosociologija Dinka Tomašića* (Aleksandar Štulhofer), eden redkih, recenzentki znanih poskusov osmišljanja jugoslovanske vojne z že razpoložljivimi konceptualnimi aparaturnimi.

Štulhofer analizira osmišljanja osnovnih razlik med Hrvati in Srbi s pomočjo analiz hrvaškega sociologa Dinka Tomašića, ki je v glavnem živel in delal v ZDA, kamor se je umaknil pred ustaštvom. Tomašić utemeljuje razliko med Srbi in Hrvati kot etničnima entitetama s socializacijskimi razlikami, ki so plod "rezidencialne" in nomadske kulture. Ta "zadružno-plemenska" tipologija naj bi pojasnjevala tudi nestabilnost jugoslovanske skupnosti; celo več, napovedala naj bi njen krvavi razpad. Tomašićevi pojasnjevalni shemi in realizirani, toda irealno utemeljeni predikciji, zoperstavlja avtor alternativo in sicer tako, da poskuša pojasniti vzrok popularnosti teze o fundamentalni "različnosti" obeh (sedaj) nacionalnih entitet.

* * *

Prva, precej izstopajoča skupna značilnost obeh števil je ta, da je med avtorji člankov malo takšnih, ki so recenzentki poznani. To je lahko posledica njenega nepoznavanja dotoka novih (mladih) avtorjev na hrvaško družboslovno sceno, kar je razumljivo ob prekinjenih komunikacijah, ali pa prostovoljne ali neprostovoljne izključenosti njej znanih družboslovcev iz hrvaške družboslovne javnosti.

Druga značilnost pa se nanaša na vprašanje, kako resno jemlje uredništvo in njegovi sodelavci svojo napoved, da bo poskušalo izgrajevati kritično zavest in kritično reagirati na aktualne dogodke. Ta strokovno neutemeljena gorečnost se kaže v recenziji nemškega zbornika "Zurück zur Jugoslawismus", kjer je opazna močna nastojenost proti pretekli kritični teoriji (=socializem, marksizem itd.) in njenim nosilcem, posebno tistim, ki niso zapriseženi simpatizerji Tuđmanovega režima (pripoznan kot takšen Žarko Puhovski) in jih posebej strokovno ne vznemirjajo pojavi že samo zato, ker so "hrvaški". Hkrati pa se recenzentki postavlja naslednje vprašanje: kako presojeti političnemu režimu jasno naklonjeno uredniško politiko, ki pa se uspešno kombinira z vsemi zahtevami urejanja strokovne revije? Ali je možna "normalna" sociologija, družbena veda v državi, ki ima celo probleme s svojo teritorialno enovitostjo (beri: vojno)? Ali jo je mogoče presojeti z enakimi kriteriji kot "mirnodobno" strokovno produkcijo? Ali je mogoče privzeti, da "nenormalno" družbeno stanje ne učinkuje na "normalnost" pogojev možnosti razširjanja strokovne produkcije? Ali ni zaradi tega vsako urednikovanje podobne revije v podobnih razmerah ujeta v primež med "politoljubnostjo" in strokovnostjo? Kakor koli, čeprav nam tovrstna kombinacija ni všeč, je potrebno vsaj dvoje: prvič, čestitati uredništvu na ohranjenem ravnovesju med zgornjima ekstremoma, in, drugič, razmisliti o podobnih kombinacijah v "obvojnih" družbah. Kam pa se bo urednikovanje prevesilo, k enemu ali drugemu ekstremu, ali pa mu bo uspelo celo ohraniti sprejemljivo, toda krhko ravnovesje med "politoljubnimi" in strokovno "monotonimi", toda korektnimi članki, da bi si zavarovalo prostor za strokovno legitimnost, pa je verjetno še najmanj odvisno od sedanjega uredništva. Uspešnost (ponovnega) vzpostavljanja enovitosti hrvaškega teritorija in družbe ter moč političnih akterjev, ki bodo ta proces kontrolirali, je tisti arbiter in donator, ki bo meril življenjsko nit revije in njeno strokovno legitimnost.

Mojca Novak, doc.dr., Fakulteta za družbene vede, Inštitut za družbene vede, Ljubljana.

G. R. Berridge

International Politics: States, Power & Conflict Since 1945

2nd edition, Harvester
Wheatsheaf, London, 1992,
pp. 249 + xiv

Berridgejeva knjiga predstavlja neorealistični uvod v proučevanje mednarodnih odnosov, torej predmeta, ki po njegovi definiciji vključuje: dejavnosti različnih razredov držav in drugih mednarodnih akterjev, sredstva, ki jih uporabljajo za izvajanje svojih politik ter pravila in institucije "sistema držav", znotraj katerega te države in drugi akterji bolj ali manj prostovoljno delujejo.

Osrednje, najpomembnejše mesto namenja suvereni državi, ki tudi danes ostaja najpomembnejši dejavnik mednarodnih odnosov. Produktivno je razlikovanje med njimi glede na dejansko moč vplivanja na bistvene odločitve v mednarodni skupnosti. Tako gre prvenstvo, diahronično in sinhronično gledano, velesilam, ki naj bi jih na sedanji stopnji razvoja utelešale stalne članice Varnostnega sveta. Sprememba konteksta, ki je narekoval strukturo in pristojnosti univerzalne mednarodne organizacije za zagotavljanje kolektivne varnosti, prinaša s sabo tudi zahteve po spremembah stalnega članstva. Med predlogi se zdi tako najbolj realističen italijanski, ki predvideva zamenjavo britanskega in francoskega s stalnim članstvom Evropske skupnosti in Japonske.

Seveda pa mednarodne skupnosti ne sestavljajo le velesile. Prav tako je pomembna vloga ostalih regionalnih držav, ki po klasifikaciji spadajo med srednje države in so zlasti dejavne v regionalno omejenih konfliktih; relativen je pomen majhnih držav; pa tudi mikrodržavice imajo zagotovljeno mesto v mednarodni skupnosti. (Torej "majhnost ni nevarna", če seveda

ne sodijo/niso sodile v "nevprašljivi" del interesnih sfer globalnih ali regionalnih velesil.)

Zelo pomemben okvir delovanja "sistema držav" postavlja svetovna ekonomija. Mednarodni monetarni red je sicer v svoji originalni inačici (Bretton Woods) propadel, ostala pa je njegova institucionalna infrastruktura in drseči tečaji. Prav tako je tudi zaradi zgodovinskega spomina na trideseta leta živ njegov duh, ki se zateka predvsem k uravnavanju in ne preprečevanju kriz. Ta stil delovanja mednarodnega monetarnega sistema bo ostal aktualen, dokler ne bo prišlo do resnega posega v zunanje trgovinski (in proračunski) primanjkljaj ZDA in v dolžniško krizo tretjega sveta in vzhodne Evrope.

Konfliktnost interesov je preprečila institucionalizacijo mednarodnega trgovinskega sistema. Ostal je GATT kot splošen okvir svetovne trgovine s svojim instrumentarijem (carine, MFNC, ipd.) in izjemami (ES, NAFTA itd.). Skozi multilateralne etape pogajanj je uspel na nekaterih področjih znižati carine in liberalizirati trgovanje. Dosedanji neuspeh zadnje, urugvajske, runde pa predstavlja grozečo nevarnost vnovičnega protekcionizma in latentnega (že tudi manifestnega) trgovinskega spopada glavnih akterjev svetovne ekonomije.

Ekonomsko moč države omejujejo tudi multinacionalke. V tej povezavi je zlasti relevanten obseg njihove "notranje" menjave. Kljub temu avtor relativizira (tudi zanemara) njihovo moč in vpliv v odnosu do politike držav njihovega sedeža, predvsem pa odvisnost držav gostiteljic od njihovega predvsem ekonomskega in tehnološkega delovanja.

"Sistem držav" je poln konfliktnih razsežnosti. Tako se ekonomski konflikt pre vmesne faze, reflektirane v teoriji odvisnosti, danes kaže v odnosu severa in juga. Čeprav je UNCTAD-ova platforma "nove mednarodne ekonomske ureditve" v dobršni meri marginalizirana s

strani ostalih problemov v mednarodni skupnosti, ostaja prisotnost tega konflikta na meji med latentnostjo in manifestnostjo. Vsekakor je ideološki konflikt v povojni ureditvi odigral svojo vlogo in z dogodki v 90-tih izgubil svoj pomen, vendar pa ga je potrebno še vedno imeti v mislih vsaj zaradi njegove nenehne funkcionalne instrumentalizacije. Prav tako je potrebno upoštevati rasi konflikt na znotrajdržavnem in meddržavnem nivoju.

Posebno pozornost posveti avtor strukturnemu konfliktu, ki ga determinira anarhična struktura "sistema držav". V takšni strukturi je edina (neo)realistična opcija države krepitev lastne moči z vsemi sredstvi. Zgodovinsko gledano so z njo postavljeni pod vprašaj sistemi kolektivne varnosti vključno s prihodnostjo sedanjega.

Seveda je možno, da pride do prekrivanja teh konfliktov in s tem do njihovega intenziviranja, ostaja pa vprašanje, če so obravnavane vrste konfliktov zajele vsa razsežja in ne bi veljalo v razpravo pritegniti vsaj še nacionalnega konflikta.

Med sredstva uporabe konfliktov v mednarodnih odnosih Berridge šteje najprej obveščevalne službe, kjer je predvsem vprašljiva interpretacija zbranih podatkov. Temu prišteje propagando, a ne upošteva problematičnosti njene ciljne publike, če naj bi le-ta generirala svetovno javno mnenje. Samo silo pa deli na njeno direktno in indirektno uporabo ter na različne stopnje prisiljevanja (npr. zastraševanje in iz njih izhajajoča "prisilna pogajanja/barantanje). Prav tako se je možno (z vidika posamezne države, skupine držav ali mednarodne skupnosti) zateči tudi k uporabi ekonomskih sankcij, pri čemer je njihova učinkovitost odvisna od siceršnjega položaja "prizadete" države v mednarodni skupnosti.

V konfliktnost "sistema držav" vstopa tudi mednarodno pravo kot antipod uporabe konfliktov. Njegovo artikuliranje (in do neke mere tudi zavezujoč značaj) pogojujejo

skupni interesi držav kot osnovnih subjektov mednarodnega prava. Države so tako normativno enakopravne, a realno so nekatere enakopravnejše od drugih. To se kaže tako v institucionalizaciji mednarodne skupnosti (mednarodne vladne organizacije kot izvorno drugoten subjekt mednarodnega prava), kot v problemu ne/dovoljene intervencije (struktura Varnostnega sveta).

Koncept ravnotežja moči nam lahko prav tako pomaga razložiti nastanek/preprečitev nekaterih konfliktnih situacij v mednarodni skupnosti. S prehodom iz bipolarnega sveta v sedanjo omejeno multipolarnost (upoštevajoč politično, vojaško in ekonomsko komponento) je izgubila vrednost nacija zavezništev. Po drugi strani pa je ostalo še vedno pereče vprašanje razorožitve, ki bo tudi v kontekstu sedanjega (nastajajočega) ravnotežja moči še vedno odigralo eno ključnih vlog.

V proučevanju "sistema držav" avtor obravnava še sistem Združenih narodov, učinkovitost mirovnih sil in diplomacijo. Ustavimo se pri slednji, saj predstavlja (v najširšem pomenu) temeljni instrument mirnega reševanja sporov in hkrati osnovni instrument zunanje politike vsake suverene države. Po Berridgejevemu mnenju je njena bistvena funkcija pogajalska. Upoštevajoč ostale funkcije poudarja, da je vsaj do določene stopnje temeljna zahteva pogajalskega procesa tajnost. Zato ker je danes diplomacija pod budnejšim očesom javnosti, je bilo njeno preživetje stvar prilagajanja. Z razvojem znanosti in tehnologije ter vse večjim mednarodnim sodelovanjem se je spremenila vloga klasične bilateralne diplomacije. Poleg diplomatov so v njo vse bolj vključeni tehnični eksperti izven zunanjega ministrstva, njeno ekskluzivnost je razbilo sestajanje politikov/državnikov na najvišjem nivoju, pošiljanje posebnih odposlancev in razvoj konferenčne/multilateralne diplomacije. Še posebej moramo biti pozorni na novejši vidik skrite

diplomacije v okviru Varnostnega sveta Združenih narodov.

Zato priporočam to delo v branje ne samo dodiplomskim študentom mednarodnih odnosov, katerim je prvenstveno namenjeno, ampak tudi vsem ostalim, saj nudi konsistenten uvod v razumevanje sedanje mednarodne stvarnosti in obilo zbranega referenčnega materiala za vsako obravnavano temo.

Milan Brglez

Susan E. Cozzens in
Thomas F. Gieryn, (ur.)

Theories of Science in Society,

Indiana University Press,
Bloomington and Indianapolis,
1991

Sodobna sociologija znanosti se danes podrobno ukvarja predvsem s preučevanjem družbene organizacije znanstvenih skupnosti in družbene konstrukcije znanstvenega vedenja. Toda njihov prispevek k razumevanju prepletajočih se odnosov med znanostjo in njenimi družbenimi, političnimi, ekonomskimi, organizacijskimi in kulturnimi vidiki je relativno skromen. Mario Bunge, ugleden profesor teorije znanosti iz McGill Univerze v Montrealu, celo meni, da sociologija znanosti danes ni sposobna razumeti znanosti. Ne uspe namreč razložiti, kaj je tisto specifično, kar naredi znanstvenika za znanstvenika, katere so njegove skrite filozofske predpostavke in metodološko-etične norme, kaj razlikuje znanstveno raziskovanje od drugih oblik človekove aktivnosti, kakšno je mesto znanosti v družbi in zakaj je znanost tako uspešna v razumevanju realnosti in v "preskrbovanju" tehnologij (Bunge Mario, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 21, No. 4, 1991.).

Razvoj sociologije znanosti lahko v grobem označimo s prepleta-

njem ekternalističnih in internalističnih pozicij. Če ekternalizem v sociologiji znanosti (Marx, Hessen) raziskuje primarne razloge za razvoj znanosti v družbi, pa se internalisti (Bernal, Merton) bolj osredotočajo na iskanje teh razlogov v sami strukturi znanosti. Obe poziciji preučujeta znanost in družbo kot ločeni celoti. Preseganje te dihotomije in omejenih pozicij kot poskus sinteze med makro in mikro analizo v sociologiji znanosti predstavlja konstruktivizem (Knorr-Cetina, Mulkey, Latour...). Namesto iskanja strukturnih socioloških razlag razvoja znanstvenih skupnosti, paradigem in znanosti nasploh, se konstruktivisti osredotočajo na akcijsko delovanje posameznega znanstvenika. Ta smer skuša iz jedra spoznavnega procesa, ki se dogaja v laboratoriju, in preko "tehničnega" diskurza znanstvenikov, dokazati družbeno naravo znanstvenega vedenja. Konstruktivisti predpostavljajo, da raziskujoči subjekt ne konstruira le svojega pogleda na dejstva, temveč konstruira tudi dejstva sama in s tem cel svet. Namesto prevladujočega koncepta "znanost in družba" se s tem uveljavlja nov koncept "znanost v družbi". Znanost je namreč družba, od znotraj in od zunaj.

Etnografske empirične raziskave odnosov med univerzo in industrijo ter znanostjo in vlado potrjujejo takšen koncept "transznanstvene arene raziskovanja", ki vrača znanost nazaj v družbo. Toda teorija ne dohiteva empiričnih raziskav. Teoretični vakuum skušajo zapolniti številne sociološke teorije znanosti. Zlasti prizadevni so v Edinburgu in Parizu. Ameriški odziv na ta izziv pa nedvomno predstavlja pričujoči zbornik *Theories of Science in Society* desetih piscev postmertonijske sociologije znanosti, ki skušajo na nov način povedati, kako misliti znanost v moderni družbi.

Poskus razmejevanja znanosti od družbe oz. od ne-znanosti je implicitno prisoten pri vseh piscih. Vsi tovrstni naporji pa se stekajo v ugo-

tovev, da so meje znanosti družbeni konstrukti, ki se spreminjajo v času in prostoru. Bolj kot meje pa označuje znanost moč, ki je zapleteno povezana s konstrukcijo in uporabo znanstvenega vedenja. Tako Donald Fisher izpostavlja problem kontrole znanja sodobnih znanosti in na osnovi Foucaultovega koncepta o povezavi znanja in moči dokazuje, da je (družboslovna) znanost hegemonistična. Je namreč del "ideologije, ki razširja zavest vladajočega razreda in organizira konsenz populacije o obstoječem družbenem redu". Družbena moč pa ni prisotna le v družboslovnih znanostih, temveč tudi v naravoslovju. Vprašanje ali (in kako) znanstveno vedenje transcendirata družbo, kulturo in zgodovino je staro toliko kot sociologija znanja nasploh. Na primeru čiste matematike se ga v zborniku polemično loteva Sal Restivo. Dokazuje, da tehnična govorica o matematiki (kot o sistemu formalnih odnosov med elementi) ni zadovoljiva za popolno razlago matematike. Šele družbena govorica lahko poveže matematiko s človekovimi izkušnjami, cilji in vrednotami. Tako babilonska aritmetika kot tudi moderna matematika reprezentirata "družbene prakse in družbene interese". Moč in znanje sta v zgodovini znanosti vedno združena tako, da znanje lahko postane objekt le, ko in če ga izraža družbena moč. Susan E. Cozzens nam ob analizi avtonomije znanosti ponuja še podrobnejšo analizo moči v znanosti. V družboslovni misli spoznava dve protislovni podobni znanosti. Prva nam predstavlja znanost kot orodje moči, militarizma in kapitalizma ("znanost je nadaljevanje politike z drugimi sredstvi", B. Latour), druga pa govori o avtonomnosti znanosti, ki izhaja iz moči njenega znanja (Merton, Ben-David). Avtorica se bolj nagiba k trditvi, da je znanost močno determinirana z obliko moči in stopnjo avtonomije posameznih skupin znanstvenikov glede na posamezne zgodovinske okoliščine. Zato je potrebno pre-

učevati konkretne zgodovinske situacije in ugotoviti načine prepletanja avtonomije in moči v znanostih, da bi lahko odkrili, v katerih okoliščinah in v kakšni meri lahko pričakujemo avtonomijo znanosti. In seveda, ali jo znanost sploh želi? Analiza je še posebej težavna, ker avtonomija ni nevtralen termin, temveč predstavlja v zahodni tradiciji središčni pozitivni kulturni simbol. Stephan Turner nadalje ugotavlja, da se družbena moč v znanosti najčesče odraža preko najrazličnejših sistemov, eksplicitnega ali implicitnega, patronatstva oz. sponzoriranja. Ron Westrum pa temu dodaja, da je laboratorij politična in ekonomska sila, znanstvena avtonomija pa iluzija tistih, ki mislijo, da niti denar niti moč nista prva pogoja znanosti. Znanstveniki branijo avtonomijo svojega delovanja takrat, ko iščejo raziskovalne investicije pri javnih in privatnih sponzorjih. Znanost je danes, bolj kot kdaj koli, postala družbena, meni Daryl E. Chubin. In to zato, ker je posel znanosti postal posel družbe, ki od znanosti pričakuje le dobiček. Na udaru je etos znanosti, ki ob vse večjih zlorabah znanosti ne odraža več idealizacije znanstvenega početja, temveč njeno dejansko prakso. Ob vse večjem nezaupanju javnosti do znanosti in vse večjih zahtevah do znanosti pa postaja njena odgovornost zgolj retorična, pesimistično zaključuje avtor. Ob tem bi bilo napačno misliti, da je temu tako zaradi znanosti same. Razlog leži v strukturnih lastnostih družbe, v kateri se takšna znanost razvija. Na primeru študije okolja, ki pospešujejo inovacije (tako znanstvene kot tehnološke) R. Westrum pokaže odločilen vpliv družbene organizacije na smer in vsebino inovacij. Organizacijski establishment je namreč tisti, ki v skladu s *kalkulativno racionalnostjo*, ki je birokratsko hierarhična in homeostatična, preprečuje svobodno raziskovanje in transfer znanja v družbene subsisteme. Namesto takšne družbene racionalnosti se avtor zavzema za

uveljavitev *generativne racionalnosti*, ki je pluralistična in kooperativna ter zaradi sprejemanja novega znanja tudi evolutivna.

Če se na prvi pogled zdi, da pisci pričujočega zbornika konvergirajo v načinu tematiziranja znanosti do družbe, pa iz podrobnejše analize lahko ugotovimo, da med njimi obstajajo pomembne teoretične divergence. Nanašajo se predvsem na različne sociološke tradicije, iz katerih avtorji pojasnjujejo znanost, in na to, ali analizo osredotočajo na družbeno strukturo ali na njene akterje. Menim, da edino besedilo Roba Hagendijka, "*Teorija strukturiranja, konstruktivizem in znanstvene spremembe*", po teoretski ravni in spoznavni moči presega omenjene divergence, kakor tudi ostala besedila v zborniku. R. Hagendijk, sicer profesor sociologije znanosti na Univerzi v Amsterdamu, se v zborniku edini spopade s konstruktivizmom, ki danes predstavlja eno od najmočnejših šol sociologije znanosti. Njegova kritika izhaja iz Giddensove teorije strukturiranja, ki jo veže na preučevanje znanstvenih sprememb in ki po njegovem mnenju ponuja boljši okvir za sociologijo znanosti nasploh. Ko konstruktivisti govorijo o znanstvenih spremembah, ne razlikujejo med družbenimi in kognitivnimi faktorji. Ta delitev po njihovem mnenju nastaja v znanstvenem delu samem. Kognitivne dimenzije znanosti so tako bistveno družbene. To pa pomeni odmik od epistemološkega realizma dosedanje sociologije znanosti, ki je na znanstveno preučevanje gledala kot na deskriptiven, ne pa kot konstruktiven proces. Predstavlja pa tudi kritično distanco do sociološkega pristopa k znanosti nasploh, kajti družbena struktura je glede na konstruktivistično teorijo le posledica, ne pa vzrok tega, kar ljudje počno. In prav na to predpostavko se "obesi" R. Hagendijk. Konstruktivistom namreč zastavi vprašanje, ključno za preučevanje znanstvenih sprememb, in sicer zakaj nekateri znanstveniki s svoji-

mi teorijami uspejo v svojem početju, drugi pa ne. V odgovarjanju je konstruktivizem v očitnih težavah. Njihove analize nam povedo veliko o tem, kako znanstveniki konstruirajo različna "transznanstvena" področja v fakte in artefakte, kako ves čas raziskovanja znanstveniki v svojih glavah operirajo s potencialnimi uporabniki njihovih produktov, kako znanstveniki izvajajo eksperimente, da je potem možno o njih govoriti ali pisati tako, kot da so neodvisni od okoliščin, pod katerimi so se proizvedli v laboratoriju, in kako znanstveni članki kot retorični triki pazljivo vzpostavljajo zvezo med faktično evidenco, kot konstruirano v laboratoriju, in širšim sistemom prepričanj z namenom napraviti bralca za zaveznika pisca, ne pa njegovega potencialnega kritika. Nič pa nam konstruktivisti ne povedo, zakaj so nekatere konstrukcije boljše od drugih, malo pa od njih izvemo tudi o zgodovinski kontinuiteti in spremembah v znanosti. R. Hagendijk meni, da je temu tako zaradi omalovaževanja pomembne vloge znanstvenih teorij, metodologije in nepriznavanja družbene strukture. Makrosociološke implikacije konstruktivizma so namreč v tem, da je eksistenca družbenega in kognitivnega reda onstran tega, kar znanstveniki v svojih interakcijah omenjajo. Samo Giddensova teorija strukturiranja in njeno pojmovanje institucij, po mnenju R. Hagendijka, omogoča sociološko analizo medsebojnega vpliva kognitivnih, moralnih in političnoekonomskih dimenzij v znanstvenem razvoju, ne da bi reducirali kognitivno dimenzijo znanosti na ekonomski, politični ali moralni faktor.

Applikacija Giddensove teorije strukturiranja na sociologijo znanosti nedvomno predstavlja univerzalnejši teoretski okvir za preučevanje dinamike znanstvenih sprememb, kot ga nudi konstruktivistična teorija znanosti. Njegova edina slabost je "še" v tem, da je s tem, ko je zapolnila teoretski vakuum, povzročila novega, namreč empiričnega. Kon-

struktivistične študije so namreč empirično zelo močne in številne. A po teoretskem preboju teorije strukturiranja očitno tudi temu ne bo več dolgo tako.

Stojan Sorčan

Anton Stres

Oseba in družba

Mohorjeva družba, Celje 1991

Ni običaj, da se javno izkazuje, kako pripadniki katoliškega bloka prebirajo sekularne vire in prav tako, da pripadniki nekatoliškega bloka prebirajo pisce iz katoliških vrst ali se pri njih celo inspirirajo. Anton Stres je gotovo avtor, ki je to še najmanj skrival, saj je nenazadnje pisec zadnje knjige o Marxu, ki je izšla na Slovenskem.

Delo Oseba in družba je Stres napisal ob stoti obletnici objave enciklike papeža Leona XIII. *Rerum Novarum* (1891). Ob tako častitljivi obletnici seveda ni pričakovati besnega spopada s stališči Vatikana, temveč prej nasprotno: razlago, razčlenbo in pregled ključnih stališč cerkve s stališča sodobnega dogajanja. Delo je tako na ravni slavnostnega trenutka. Tako v njem ne najdemo neke zgodovinske refleksije, ki bi analizirala nujnost, da se je cerkev leta 1891 začela zanimati za socialno vprašanje. Seveda ni šlo le za moralno stališče, češ revni delavci so bili kruto porinjeni v brezprave, temveč je šlo za to, da so se ti delavci s procesom urbanizacije in razširjanjem ublagovljenja vse bolj odvrčali od cerkve. Izhodišče za akcijo cerkve tako ni bilo moralno stališče, temveč izrazito ohranjanje cerkve.

Stres uvodoma ugotavlja, da se "etika in morala ponovno vračata v naše javno življenje in v politiko", s tem pa se aktualizira katoliški in krščanski družbeni nauk kot "sklop

doslednih moralnih izhodišč in inspiracije za konkretno politično in javno delovanje kristjanov" (11). Cerkev utemeljuje svoj poseg v družbo in politiko s tem, da gre tudi za moralna vprašanja, in o teh cerkev mora presojati in imeti svoje stališče. Seveda so vsa vprašanja tudi vprašanja morale, samo če jih gledamo skozi moralno družbeno formo.

V našem pregledu si bomo pogledali vprašanje korporativizma in demokracije. Stres posebej obravnava odnos katoliške cerkve do korporativizma. Po njegovem mnenju so katoliški družbeni nauk začeli enačiti s korporativizmom po encikliki Pija XI. *Quadragesimo anno* leta 1931 - neupravičeno. Stres tu izhaja iz pojma korporativizma, ki je bil v naše izkustvo posredovan s fašizmom. Šele po padcu fašizma je korporativizem postal za dolgo povojno obdobje nekaj slabega. Zato so tudi interpreti katoliškega družbenega nauka ugotavljali, da je "ta beseda in to prizadevanje ... naredilo več škode kot koristi in širše kroge za nekaj časa odvrnila od krščanskega družbenega nauka" (22). Nesporazum je šel tako daleč, ugotavlja Stres, da so "papeževo zamisel nove družbene ureditve celo enačili z Mussolinijevo fašistično ureditvijo" (22). Jasno je bilo, da je po letu 1945 s padcem fašizma tudi katoliška cerkev potrebovala nekaj časa za revitalizacijo, tako da na Slovenskem ni šlo le za kaprico nove socialistične oblasti, temveč za sestavno svetovnega poraza katoliške cerkve na politični sceni. Tako slovenska krščanska politična misel ni doživela "polstoletne nasilne prekinitve" (13), ne da bi pri njeni produkciji tudi sama prispevala.

Cerkev še danes svoje moralne usmeritve za politično in družbeno delovanje gradi na metafori telesa, korpusa. Zato je njen nauk zapisan organizizmu in korporativizmu, ki pa seveda s fašističnim korporativizmom nima neposredno stičnih točk, niti se pri njem ne inspirira. Fašistični korporativizem je cerkvi

dal premalo prostora, da bi mu lahko pela slavo, poleg tega pa je do danes cerkev sprejela kot doktrinarno stališče liberalno zahtevo po zaščiti človekovih pravic, utemeljeno na načelu tolerance, in strankarski pluralizem. Temeljne vrednote nauka pravičnost, subsidiarnost, solidarnost so korporativne, pri čemer lahko zaradi osovraženosti tega pojma uporabljamo tudi izraz kooperativne, kot je to storil Pij XII. Korporativizem ni nič slabega, še zlasti ne danes, ko razpada povojni konsenz in s tem prihaja čas, ko lahko razlikujemo med korporativizmom in fašizmom.

Stres ugotavlja, da je mogoče med stališči katoliškega družbenega

nauka najti tudi zahteve po demokraciji. Eno od podpoglavij nosi celo naslov "Za demokracijo". V njem pa ne najdemo zavzemanja papežev za demokracijo, temveč interpretacijo njihovih stališč v boju proti totalitarizmu: fašizmu, komunizmu in nacizmu. Težko je najti besedo demokracija v papeških enciklikah, kar je razumljivo, saj je prevladujoči pojem demokracije nastal na liberalnih načelih. Demokracija je liberalna demokracija, v nekaterih delih sveta pa je bila celo socialistična demokracija. Torej v obeh primerih nekaj, kar katoliška cerkev ni mogla vzeti za svoje stališče. Papež Janez XXIII. je trdil, da je nauk, ki ga je razložil v encik-

liki *Mir na zemlji* (1963) "združljiv s katerikoli resnično demokratičnim režimom" (307). Resničen demokratičen sistem dejansko ne obstaja, obstaja le na terenu morale. Njeno udejanjenje bi pomenilo smrt moralne forme.

Delo Antona Stresa je poučen in informativen prikaz katoliškega družbenega nauka, tako rekoč njen "kratki kurs". V tem smislu tudi presega začetno ambicijo avtorja, da bi bilo delo zgolj nekakšen uvod ali priročnik. Kljub temu ali pa prav zato ga je možno brati ne glede na pripadnost temu ali onemu bloku. Uporabnost dela povečuje stvarno kazalo in pregled citatov cerkvenih dokumentov in zbirk.

Igor Lukšič

zusammenfassungen

povzetki

abstracts

**Andrej Lukšič
KOMUNIKACIJSKE IN ODLOČEVALNE
FORME V TEHNOLOŠKI CIVILIZACIJI**

Avtor v tekstu izpostavi v politološkem premišljanju premalo proučeno tezo o notranji potrebi nove tehnologije po javni presoji o njeni uporabi in posledicah, kar terja nov tip demokratičnega organiziranja družbe. Z izpostavo nekaterih političnih dimenzij nove tehnologije v navezavi na Habermasovo razumevanje razmerja politika-znanost-javnost iz leta 1968, pokaže na nujnost redefiniranja močno usidrane predstave o demokraciji v slovenskem prostoru prav skozi namig na probleme pri iskanju lokacije za odlagališče nizko- in sredneradioaktivnih odpadkov v Sloveniji.

**Igor Lukšič
ONKRAJ LIBERALNE DEMOKRACIJE?**

Avtor obravnava koncept demokracije s stališča sodobnih diskusij o prehodu v tretjo demokratično transformacijo. Prva transformacija je vzpostavila atensko demokracijo, druga pa je vzpostavila demokracijo na ravni nacionalne države. Dahl in Held menita, da bo tretja demokratična transformacija pomenila samo mehanično širitev rezultatov druge demokratične transformacije, to je udejanjanje koncepta liberalne demokracije. S tega stališča se ne razlikujeta od Fukuyame, ki je prepričan, da preko liberalne demokracije ni več mogoče. Avtor utemeljuje stališče, da je paradigma liberalne demokracije v težavah in da je tretja demokratična transformacija možna samo kot povsem nova kvaliteta, ki bo utemeljena na vzpostavitvi novega postnewtonskega konsenza.

Adornova in Horkheimerjeva dialektika razsvetljenstva se je prek koncepta instrumentalnega uma iztekla v občo obtožnico zahodnega ratia. Optimistični potenciali moderne so skopneli, preostal je zgolj ne-um mimesisa. Zavračanju uma kot agensa totalitarne moderne se je pridružila nietzscheanska prenova poststrukturalistov in postmodernistov. Enkrat so upanje pokopala grozodejstva holocausta, drugič pa nemoč utopičnih sil leta 1968. Obstalo je le pesimistično zrenje razraščanja sistemskih imperativov in instrumentalne racionalnosti. Devetdeseta leta prinašajo novo, bolj optimistično držo. Ali je mogoče racionalno rekonstruirati socialno upanje, ne da bi se ujeli v past totalitarizirajoče racionalnosti? Racionalna rekonstrukcija upanja je možna, vkolikor se odpovemo nekaterim predpostavkam filozofije subjekta, ki narekuje monološki pojem racionalnosti, v korist komunikativnega pojma racionalnosti ter dialoškega pojma subjekta. Fundamentalizmu tradicije in nihilizmu osemdesetih se lahko zoperstavi proceduralen pojem racionalnosti, ki je sposoben razložiti patologije moderne in pokazati postopek, ki pelje k alternativam.

**Zdenko Zeman
KRITIKA CINIČNEGA UMA: TELO VS. BOMBA**

Kritika ciničnega uma Petra Sloterdijka predstavlja poskus branja stare zgodbe v novem ključu. Reinterpretiranje zgodovinskega vzpona in samorazkroja subjekta s pomočjo (na poseben način preparirane) kategorije cinizma, bi moralo poglobiti razumevanje temeljne dimenzije in izvora modernega življenja ter formulirati možno strategijo odrešitve.

V diagnostičnem delu se je več doseglo z retorično izraznostjo in stilom, manj pa z prodornostjo vpogleda - v Sloterdijkovi kritiki

se pojavlja mnogo občin poglavij "klasičnih" verzij kritike subjekta brez prepričljivejše teoretske preformulacije.

Kot tudi v zgodnejših verzijah, ostane edino oporišče kritike posameznik, vendar je tu ta posameznik pojmovan kot zunajdružben in celo protidružben. Sloterdijkov individuum je reduciran na sklop individualno-samonanašalnih elementarnih nagonov in potreb, pri katerih imata povdajeno vlogo telesnost in usmerjenost na "tu" in "zdaj". Takšen avtarkičen in proti neskončni posredovanosti sodobnih življenskih razmerij obrnjen posameznik, nahaja v kiničnem etičnem modelu primeren svetovnonazorski software in napotek za izhod iz slabe dejanskosti.

Franci Zore

ZAZNAVANJE, MNENJE, PRISTOJNOST IN RAZUMEVANJE KOT SPOZNAVANJE DRUGEGA PRI ARISTOTELU

Aristoteles ločuje med spoznavno zmožnostjo, ki spoznava samo sebe (to je um, *noûs/nóesis*), in tistimi spoznavnimi načini, ki vedno spoznavajo nekaj drugega od sebe. Mednje spada zaznavanje, ki je skupno vsem živim bitjem in predstavlja prvo, neposredno mesto reševanja problema izgube stopljenosti z "vsem skupaj", ko si živo bitje prisvaja posameznosti. Mnenje je izrekanje "nepristojnih" določitev in je netrdno, saj dopušča tako resnico kot tudi zmoto. Pristojnost (*epistéme*) je resnično rekanje o občem, razum oziroma razumevanje pa je mesto pritrjevanja in zaničanja v kategorialnem spoznavanju sestavljenih bitnosti. Pričujoča razprava posega mestoma tudi na področje problematike slovenjenja grških filozofskih terminov, ki se v njej pojavljajo.

Stojan Sorčan

(SAMO)OSMIŠLJANJE ZNANOSTI

Pričujoči tekst prikazuje epistemološke vidike razvoja znanosti, ki jih avtor razkriva v načinu produkcije smisla. Proizvodnja smisla, kot prevladujoči način orientiranja življenja posameznih kultur, se namreč kaže kot tisti odločujoči generator znanosti, ki zgodovinsko bistveno spreminja njeno družbeno vlogo, glede na prevladujoči tehnični ali kibernetični kulturni kod.

Prehod iz tehnizacije v kibernetizacijo se kot postmoderni proces samoosmišljanja znanosti dogaja zaradi zaostrenega razmerja med svetom znanosti in svetom vsakdanjega življenja. Prvi namreč z zablodelim racionalizmom prek ekološke nevarnosti grozi drugemu, da ga bo popolnoma prekril in zadušil. Omenjena epistemološka sprememba znanosti se izvorno dogaja kot zunajznanstvena sprememba, torej kot kulturna sprememba, ki na način eksternega dejavnika znanstvenega razvoja bistveno sodoloča interno epistemologijo znanosti. Pri tem ne gre zgolj za transformacijo znanosti iz enega v drug smisel, tako kot je to značilno za moderni znanstveni razvoj, temveč za bistveno spremenjen odnos družbe do narave in prek tega družbe do znanosti in obratno.

SUMMARIES

Andrej Lukšič

COMMUNICATION AND DECISIVE FORMS IN TECHNOLOGICAL CIVILIZATION

The author in the text points to the insufficiently explored thesis in political science, i. e. about the internal need of new technology to be publicly evaluated as to its usage and consequences, which has been caused by the emergence of a new type of democratic organization of society. By drawing attention to some of the political dimen-

sions of new technology in the light of Habermas's understanding of the relationship politics-science-public opinion from 1968, he, moreover, points to the necessity to redefine the firmly set conceptions about the democracy in Slovene space precisely by hinting at the problems that have occurred in the search of an appropriate location for dumping low and medium-radioactive waste in Slovenia.

Igor Lukšič

BEYOND LIBERAL DEMOCRACY?

The author deals with the concept of democracy from the standpoint of contemporary discussions about the transition into the third democratic transformation. The first transformation established Athenian democracy, while the second one brought democracy on the level of a national state. Dahl and Held believe that the third democratic transformation will signify only a mechanical broadening of the results of the second democratic transformation, that is the realization of the concept of liberal democracy. From this point of view they do not differ from Fukuyama, who is convinced that there is no avoiding of liberal democracy. The author justifies his view by the fact that the paradigm of liberal democracy is in trouble and that the third democratic transformation is possible only as a brand new quality that shall be based on the establishment of a new post-newtonian consensus.

Darij Zadnikar

THE RECONSTRUCTION OF INTELLECT - A RATIONAL RECONSTRUCTION OF HOPE

Adorno's and Horkheimer's dialectic of the Enlightenment developed through the concept of instrumental intellect into a general indictment of the Western ratio. Optimistic potentials of the Modern have faded away, there

was merely the non-intellect of mimesis left. The rejection of intellect as an agent of the totalitarianism of the Modern was coupled by a Nietzschean reconstruction of poststructuralists and postmodernists. Hope was first wiped out by the horrors of the holocaust and for the second time by the powerlessness of Utopian forces in 1968. Only a pessimistic stance of the growing systemic imperatives and instrumental rationality remained. The nineties bring a new, more optimistic attitude. Is it possible to reconstruct social hope in a rational way, not to at the same time get caught into the trap of a totalitarianizing rationality? A rational reconstruction of hope is possible if we renounce some of the tenets of the philosophy of the subject, who dictates a monologic notion of rationality for the benefit of a communicative notion of rationality and a dialogic notion of the subject. The fundamentalism of tradition and the nihilism of the eighties can only be confronted by a procedural conception of rationality which enables an understanding of the pathologies of the Modern and a recognition of the procedure that leads to various alternatives.

Zdenko Zeman

THE CRITIQUE OF CYNICAL INTELLECT: BODY VS. BOMB

The critique of cynical intellect of Peter Sloterdijk represents an attempt at reading an old story in the new key. A reinterpretation of the historical rise and self-dissolution of the subject with the help (in a special way prepared) of the category of cynicism should deepen the understanding of the basic dimension and source of modern life and formulate the possible strategy of solution.

In the diagnostic part more has been achieved with rhetoric expression and style and less with the penetrating insight—in Sloterdijk's criticism there are many general chapters of the "classical" versions of the critique of the subject without a convincing theoretic

cal preformulation. As in the earlier versions, an individual remains the only point of criticism, although more as an extra-mural and even antisocial element. Sloterdijk's individu-um is reduced to the group of individual self-contained elementary instincts and needs, where the bodily presence and an orientation to "here" and "now".

Franci Zore

PERCEPTION, OPINION, COMPETENCE AND UNDERSTANDING AS LEARNING ABOUT THE OTHER WITH ARISTOTLE

Aristotle distinguishes between the learning ability, which gets to know itself (i.e. the intellect, nous/ noesis), and those learning modes that always get to know something else than themselves. Among them belongs also the learning that is common to all living creatures and represents the first, direct place of solving the problem of the loss of the state of being melted with "everything else", when a living creature gradually adopts individuality. An opinion is the expression of "rude" definitions and is as such unsolid, for it allows for the truth as well as blunder. Competence (episteme) is the true expression of the general, intellect or understanding, however, is the place of acknowledgment and negation in the categorial learning of the composed beings. The present discussion at times also deals with the problems of the Slovenization of Greek philosophical expressions that are to be found in it.

Stojan Sorčan

THE (SELF)REALIZATION OF SCIENCE

The present text shows the epistemological aspects of the science development, which the author describes in the mode of the production of meaning. The production of meaning, as the predominant way of orienting the life of individual cultures is revealed

as that decisive generator of science that historically essentially changes its social role, with regard to the predominant technical or kibernetical cultural code.

The transition from technization into kibernetization as the postmodern process of self-realization emerges because of the hardened relationship between the world of science and the world of everyday life. The first with a dated rationalism through ecological danger threatens the other to cover it completely and eventually stifle it. The mentioned epistemological change of science originally emerges as an extra-scientific change, therefore as a cultural change, which as an external element of development essentially co-decides upon the internal epistemology of science. However, not only the transformation of science from one meaning into the other is meant, as it is characteristic of the modern scientific development, but rather for an essentially changed attitude of the society towards nature and thus of the society towards science and vice versa.

ZUSAMMENFASSUNGEN

Andrej Lukšič

KOMMUNIKATIONS-UND ENTSCHEIDUNGSFORMEN IN DER TECHNOLOGISCHEN ZIVILIZATION

Der Avtor hebt im Text die in politikwissenschaftlichen Überlegungen zu wenig durch-studierte These zum inneren Bedürfnis der Neu Technologie nach öffentlicher Beurteilung ihrer Anwendung und Folgen hervor, was einen neuen Typ der demokratischen Organisierung der Gesellschaft verlangt. Durch die Hervorhebung einiger politischen Dimensionen der Neutechnologie in Anknüpfung an Habermas' Verständnis des Verhältnisses Politik-Wissenschaft-Öffentlichkeit aus 1968 wird auf eine Redefinierung der eingebürgert-

en Vorstellung der Demokratie im slowenischen Raum gerade durch die Andeutung auf Probleme bei der Suche nach Deponien für radioactive Abfälle mit niedrigen und mittleren Strahlungswerten in Slowenien hingewiesen.

Igor Lukšič

JENSEITS LIBERALER DEMOCRATIE?

Der Verfasser beschäftigt sich mit dem Konzept der Democratie vom Standpunkt aktueller Diskussionen über den Übergang in die dritte demokratische Transformation. Die erste Transformation führte die Athen-Demokratie herbei, die zweite stellte Demokratie auf Ebene des Nationalstaates her. Laut Dahl und Held bedeute die dritte demokratische Transformationen nur mechanische Ausdehnung der Ergebnisse der zweiten demokratischen Transformation, das heisst die Verwicklung des Konzeptes der liberalen Demokratie. Damit unterscheiden sie sich nicht von Fukuyamas Überzeugung, jenseits liberaler Demokratie sei nichts mehr. Der Verfasser begründet den Standpunkt, das Paradigma der liberalen Demokratie sei in Schwierigkeiten geraten. Die dritte demokratische Transformation sei realisierbar als eine ganz neue, auf der Herstellung des neuen Postnewton-Konsenses begründete Qualität.

Darij Zadnikar

ERNEUERUNG DER VERNUNFT - RATIONALE REKONSTRUKTION DER HOFFNUNG

Adornos und Horkheimers Dialektik der Aufklärung ist durch das Konzept der instrumentalen Vernunft als allgemeine Anklage der westlichen Ratio ausgefallen. Die optimistischen Potentiale der Moderne sind dahingeschmolzen, es ist nur die Nicht-Vernunft der Mimesis übriggeblieben. An die Zurückweisung der Vernunft als des Agens der Totalitarität der Moderne hat sich die Nietzsches Erneuerung der Poststrukturalisten und post-

modernisten angeschlossen. Zum ersten Mal ist Hoffnung durch Holocaust-Greuel begraben worden, zum zweiten durch die Ratlosigkeit utopischer Kräfte in 1068. Erhalten hat sich nur pessimistisches Schauen ins Ausbreiten von Systemimperativen und instrumentaler Rationalität. Die 90er Jahre bringen eine neue, optimistischere Haltung mit sich. Ist es möglich, Socialhoffnung rational zu rekonstruieren, ohne dabei in die Falle der totalisierenden Rationalität zu gehen? Eine solche Rekonstruktion der Hoffnung ist unter der Voraussetzung möglich, das auf einige Suppositionen der Philosophie des Subjekts, das den monologischen Begriff der Rationalität diktiert, zugunsten des kommunikativen Begriffs der Rationalität und des dialogischen Begriffs des Subjekts verzichtet wird. Dem Fundamentalismus der Tradition und dem Nihilismus der 80er kann der prozedurale Begriff der Rationalität gegenübergestellt werden, der in der Lage ist, Pathologien der Moderne voneinander zu unterscheiden und auf das zu Alternativen führende Verfahren hinzuweisen.

Zdenko Zeman

KRITIK DER ZYNISCHEN VERNUNFT: KORPER GEGEN BOMBE

Peter Sloterdijks Kritik der zynischen Vernunft stellt ein Leseversuch der alten Geschichte im neuen Schlüssel dar. Die Neuinterpretierung des geschichtlichen Aufstiegs sowohl der Selbstauflösung des Subjekts mittels der (besonders präparierten) Kategorie des Zynismus müsste sowohl das Verständnis der Grunddimension und des Ursprungs des modernen Lebens vertiefen als auch eine mögliche Strategie der Erlösung formulieren.

In diagnostischer Arbeit wurde mehr erreicht durch rhetorische Ausdrucksfähigkeit und Stil, weniger dagegen durch Durchdringung der Einsicht - in Sloterdijks Kritik gibt es viele allgemeinen Abschnitte mit klassischen Versionen der Kritik des Subjekts ohne

überzeugendere theoretische Präformulierung. Wie auch in den früheren Versionen bleibt als einziger Anhaltspunkt der Kritik das Individuum, das aber hier als aussergesellschaftlich, ja sogar widergesellschaftlich verstanden wird. Sloterdijks Individuum ist auf ein Gefüge von individuell-aufsichselbstbeziehenden elementaren Trieben und Bedürfnissen reduziert, bei denen Körperlichkeit und Orientierung auf "hier" und "jetzt" betont eine Rolle spielen.

Franci Zore

WAHRNEHMUNG, MEINUNG, ZUSTÄNDIGKEIT UND VERSTÄNDNIS ALS ERKENNUNG DES ANDEREN BEI ARISTOTELES

Aristoteles unterscheidet zwischen Erkenntnisvermögen, das sich selbst erkennt (das ist Vernunft, *noûs/nóesis*), und denjenigen Erkenntnisweisen, die immer etwas anderes als sich selbst erkennen. Dazu gehört Erkennung, das allen Lebewesen gemeinsam ist. An dieser ersten unmittelbaren Stelle wird das Problem des Verlustes der Verschmelzung mit "allem zusammen" gelöst, wo das Lebewesen sich Einzelheiten aneignet. Meinung heisst Aussagen unzuständiger Bestimmungen und ist nicht fest, da sie sowohl Wahrheit als auch Irrtum zulässt. Zuständigkeit (*epistéme*) ist wahre Aussagen über Allgemeines, Vernunft bzw. Verständnis ist dagegen die Stelle der Bejahung und Verneinung in kategorialer Erkennung der zusammengesetzten Wesenheiten. Die vorliegende Abhandlung lässt sich stellenweise auch mit der Problematik der Slowenisierung in der Abhandlung vorkommender griechischer philosophischer Termini ein.

Stojan Sorčan

(SELBST)SINNGEBUNG DER WISSENSCHAFT

Der vorliegende Text stellt epistemologische Gesichtspunkte der Entwicklung der Wissenschaft dar, die der Verfasser in der Weise der Produktion des Sinnes aufdeckt. Die Produktion des Sinnes als vorherrschende Weise der Orientierung des Lebens einzelner Kulturen zeigt sich nämlich als derjenige entscheidende Generator der Wissenschaft, der gesichtlich wesentlich ihre gesellschaftliche Rolle bezüglich vorherrschender technischer oder kybernetischer Kulturkodes verändert.

Der Übergang von Technisierung zu Kybernetisierung findet als postmoderner Prozess der Selbstsinnggebung der Wissenschaft wegen des zugespitzten Verhältnisses zwischen der Welt der Wissenschaft und der des Alltagslebens statt. Die erste droht mit verfehltem Rationalismus durch ökologische Gefahren die andere völlig zu überdecken und zu ersticken. Die erwähnte epistemologische Veränderung der Wissenschaft findet ursprünglich als ausserwissenschaftliche Veränderung statt, das heisst, als kulturelle Veränderung, die als externer Faktor der wissenschaftlichen Entwicklung die interne Epistemologie der Wissenschaft wesentlich mitbestimmt. Dabei geht es nicht nur um Transformation der Wissenschaft aus einem Sinn in den anderen, wie das für moderne wissenschaftliche Entwicklung typisch ist, sondern um wesentlich verändertes Verhältnis der Gesellschaft gegenüber der Natur und dadurch Gesellschaft gegenüber der Wissenschaft und auch umgekehrt.