

razmerjih moči. Subjekta tako ne vidi več kot formo zavesti, kot konstitutivnega - v kakršno predstavo je bila ujeta filozofija in vsa znanost še posebej od vpliva razsvetljenstva naprej - temveč kot konstituiranega, čeprav je to zanj še preprosto ekonomski subjekt. Kljub vsemu pa pripravi teren za kasnejši razvoj teorij subjekta in zatorej tudi teorij ideologije.

Verjetno ni naključje, da se Balibar tako nadrobno loteva oživljanja Marxa. Poleg Althusserja in Poulantzasa ga uvrščamo med strukturalne marksiste, ki so si za cilj postavili preseči ekonomizem, čeprav jim v polnosti nikoli ni uspelo. Ujetost v ekonomizem je namreč glavna pomanjkljivost, ki se jo očita Marxu. Ekonomizem, v okrilju katerega teoretizira tudi ideologijo, se odraža na dveh ravneh. Gre za epifenomenalizem, pri čemer se družbo obravnava po modelu baze-nadstavbe - celotna zgornja nadstavba je determinirana z ekonomsko bazo, zaradi česar nadstavba ne more igrati neodvisne vloge v zgodovini. Druga verzija ekonomizma pa je redukcionizem, saj Marxova filozofija kompleksno pluralnost družbenih fenomenov reducira zgolj na eno nasprotje znotraj kapitalistične družbe, na tisto med družbenimi razredi - med kapitalom in delavstvom. Vsi družbeni elementi (nacionalizem, seksizem, rasizem itd.) se zvedejo na razredni značaj. Balibar in drugi strukturalni marksisti so ekonomizem premagali le na ravni epifenomenalizma, niso pa uspeli razrešiti problema razrednega redukcionizma. Kljub temu da Balibar o tem v knjigi eksplicitno ne govori, je pohvalno, da vsaj na implicitni ravni opozarja na problem ekonomizma pri Marxu in strukturalnih marksistih, ko se sklicuje na sodobne teoretike, ki so premagali to oviro pri teoretizaciji koncepta ideologije.

Knjiga je torej namenjena predvsem tistim, ki se z Marxovo teorijo srečujejo na kakršenkoli način, saj jim bo v veliko pomoč pri orientaciji v njegovi teoretski misli. Balibar pa knjižico obogati še s strnjeno kronološko predstavitevijo Marxovega življenja, z bibliografskim vodičem tako po Marxovih delih kot po delih o Marxu (pri založbi Krtina niso pozabili niti na slovenskega bralca) in s kratkimi ekskurzi v besedilu, ki predstavijo druge teoretike (Gramsci, Lukács, Benjamin, Lenin itd.) ali razlagajo pogosto rabljene termine marksizma (dialektični materializem, fetišizem, kritika politične ekonomije itd.).

Marx je verjel, da bo najbolj zatirani sloj v družbi - delavstvo, pripeljal do revolucije, mi pa verjamemo v Marxa in v njegove zastavke za razvoj kritične misli, ki lahko pelje družbo v demokratično revolucijo in ljudstvo osvobodi iz okovov trenutno vladajoče ideologije. Za tak projekt pa je najprej potrebna takšna teorija, ki se prek epistemičnega reza neprestano distancira od ideologije, a se hkrati zaveda, da je ideologija njena lastna končnost. Zatorej nas ne smejo zadovoljiti tisti psevdokritični teoretski aparati, ki vladajoče diskurze opisujejo zgolj kot učinek kapitala, personaliziranega v nekaj kapitalskih gospodih. To je mogoče znak, da več kot sto let stari teoretični žkapital' Marxove misli vrnemo na knjižne police kot obvezno gradivo, ga ponovno premislimo in storimo nekaj tako z Marxom kot tudi proti njemu.

Lucija Mulej

Peter Berger, Thomas Luckmann: Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka. Ljubljana: Nova revija, zbirka Paradigme, 1999

75 strani (ISBN 961-6352-00-8), 2.980 SIT

prevod Suzana Cergol, spremna beseda Frane Adam

(Post)moderna kot entiteta, ki se izogiba ostrim in jasnim klasifikacijam, buri številne intelektualne duhove širom po svetu in tudi pri nas. S podobno tematiko se ukvarja pričujoča

knjiga Petra Bergerja in Thomasa Luckmanna. Kot vemo je slednji, in sicer Thomas Luckmann, slovenskega rodu. Na letošnjem srečanju sociologov s tematiko Družbena gibanja in civilna družba danes je bil imenovan za častnega člana Slovenskega sociološkega društva. V svetovnem formatu pa se je dokončno uveljavil z delom *The Social Construction of Reality*, ki jo je prav tako napisal skupaj s Petrom Bergerjem in je prevedena v 12 jezikov, pri nas pod naslovom *Družbena konstrukcija realnosti* (1989). Skladno s častnim imenovanjem se zdi primerno napisati kratko refleksijo o delu, ki ponuja nove vpoglede na temo vmeščenosti posameznika v vse bolj kaotični svet. Knjiga obsega šest poglavij, ki pa niso klasično strukturirana. Bere se gladko in je bliže literarno strokovnemu delu kot pa učbeniški izdaji. To ji štejem kot posebno kvaliteto, ki nadgrajuje razčlenjevanja in nam s tem ponuja homogeno celoto.

Avtorja se v prvi vrsti osredotočata na prepričanje postmodernih kritikov, da se kriza današnjega časa bistveno razlikuje od vseh nekdanjih tegob. Vendar ti kritiki ne izhajajo iz dejstva o sprememjenih temeljnih pogojih človeškega življenja, pač pa govorijo o novem pojmovanju smisla človeškega življenja v modernem času, ki peha smisel in z njim človeško življenje v krizo, za kakršno v zgodovini ni primere. Lahko bi rekli, da ni gotovo, ali govoru o sedanji krizi smisla dejansko ustreza nova oblika dezorientacije v življenju modernega človeka. Ali ni morda tako, da slišimo le najnovejše ponavljanje stare tožbe? Ali pa je to jadikovanje izraz stiske, v kateri se človek vedno znova znajde zaradi majavega svetovnega reda? Bo ponovno zazvenela tožba, da je človeško življenje življenje k smrti? Se bo oglasil dvom o tem, ali lahko to življenje najde svoj smisel v transcendentni (odrešenijski) zgodovini? Ali bo celo izbruhnil obup, če tak smisel sploh obstaja (str. 11)?

Avtorja navajata, da sociološke analize sedanjosti preveč samoumevno predpostavljajo, da je motiv in ozadje človeškega ravnanja, na katerem se zrcali domnevna kriza smisla modernega časa, nekaj takega kot smiselnost in smisel. Smisel ni nič drugega kot kompleksna oblika zavesti: ne obstaja sam zase, temveč ima vedno objekt, na katerega se nanaša. Smisel je zavest o tem, da med izkustvi obstaja odnos (str. 12). Torej za začetek teoretika s fenomenološko analizo intencionalne zavesti in njenih operacij definirata elementarni smisel, ki je opredeljen kot zavest o dejstvu, da med izkušnjami obstaja povezava. Sam smisel izkustev in dejanj pa se vzpostavi v posebnih povezovalnih učinkih zavesti. Vsako aktualno izkustvo lahko povežemo z nečim, kar smo že pozabili.

Za razumevanje odnosa smisel-družba Berger in Luckmann izpostavita slojevitost smisla (najenostavnejše tipifikacije, ki se nanašajo na naravna in družbena dejstva; sheme delovanj, ki predstavljajo drugo plast in so naravnane na sfero višjih vrednot; tretjo in zadnjo plast pa tvorijo nadrejene konfiguracije vrednot). Takšno strukturo smisla pa ima prav tako družbeno delovanje. Vprašata se, kako posameznik nekaj dojame kot smiselno? V vsakdanjem življenju gre namreč za črpanje relevantnih informacij in obeležij iz zgodovinskega rezervoarja smisla. Smisel izkustva vedno nastaja v interakciji oziroma v zavestnem druženju posameznika z njegovim naravnim in družbenim okoljem. Glede na realno naravo problemov v nekem času in prostoru so tudi rešitve le-teh intersubjektivno relevantne, kar teoretika izpostavi na več mestih. S tem, ko se različne osebe na podobne izzive enako odzivajo, se zastavi vprašanje, da takšne odzive morda recipročno pričakujejo ali se zanje celo obvežejo. Sledi izoblikovanje zgodovinskih rezervoarjev smisla in institucij v konkretnih okoliščinah, ki posameznika razbremenijo stiske neprestane refleksivnosti trenutnega stanja družbene in osebne resničnosti. Glede na dejstvo, da so področja smisla slojevita (kar omenita že uvodoma), t.j. prehajanje od najpreprostejših tipizacij in orientacij v naravnem in družbenem svetu pa tja do moralno-etičnih in filozofskih tematizacij, postane jasno, da institucije kot take posebejbljajo nek prvotni smisel delovanja, ki je že konsolidiran znotraj obvezujoče ureditve družbenega delovanja. Družba pa v svoji slojevitosti potrebuje institucije za nadaljnjo obdelavo smisla ter tiste najpomembnejše, to so institucije za nadzor proizvodnje in posredovanja smisla. Berger in Luckmann navajata, da vzgoja in namenska indoktrinacija težita h konvergentnemu načinu mišljenja in se z vsemi družbenimi strukturami borita proti temu, da bi v največji meri

omejila divergenco in nekonformnost ter skušala zamašiti luknje smisla tam, kjer je morda to utopično.

Skladno s tem idealnotipsko izpostavita dva temeljna tipa družbenih struktur. V prvi vrsti je tip struktur, ki ni tako dovzeten za krize smisla, kamor sodijo družbe, ki so razvile edini in splošno obvezujoči sistem vrednot. Takšne družbe so razmeroma stabilne, lahko bi celo rekli statične, ki skozi proces socializacije in institucionalizacije rezultirajo v pretežno skladen red smisla. Kjer pa skupne in za vse obvezujoče vrednote niso več vnaprej dane ter strukturno zasidrane, in kjer ne gre več za medsebojno prežemanje in usklajevanje, pa nastopi pogoj za širjenje tako subjektivnih kot intersubjektivnih kriz smisla. V takih pogojih namreč nastanejo temelji za novo, lahko bi ji rekli emergentno lastnost, namreč za koeksistenco različnih redov vrednot v isti družbi in s tem za koeksistenco zelo različnih skupnosti smisla. Takšno stanje po Bergerju in Luckmannu lahko označimo kot pluralizem, v primeru, da se razvije v nadrejeno vrednoto, pa lahko govorimo o modernem pluralizmu. Slednjega štejeta za pglavilni vzrok krize smisla – poleg strukturalne diferenciacije seveda.

V nadaljevanju sistematizirata pluralizem in strukturalno diferenciacijo. Pluralizem kot prva značilnost vodi k relativiziranju smisla in vrednot ter s tem vnaša negotovost v družbeno odločanje in delovanje, kar za posameznika pomeni razsrediščenje in zamajanje njegove identitete. Strukturalna diferenciacija pa na drugi strani povzroča razsrediščenost na ravni družbe, saj pomeni dekompozicijo celovite družbe v funkcionalno specializirana in zamejena področja. Ta področja sicer razpolagajo s fondom smisla (politika, znanost, gospodarstvo, religija ipd.), vendar je ta izrazito instrumentalne narave. Posameznik je tu objekt funkcionalnih imperativov in zgolj konzumator smisla, kar avtorja razumeta kot problematično. Njegov input oziroma povratni tok do institucij naknadno vidita v intermediarnih strukturah. Preden pa se lotimo podporne vloge omenjenih institucij, je potrebno omeniti relativizacijo koncepta sekularizacije, ki se tako samo-umevno navaja kot vzrok propada starega sveta, in kar avtorja upravičeno izpostavita.

Menita, da obstaja namreč nekakšen konsenz, da gre temeljni vzrok razpada vseobsegajočega reda smisla iskati v umiku religije, kar za moderni zahod pomeni, da je propad krščanstva povzročil moderno krizo smisla. Avtorja poudarjata, da ne gre nujno enačiti modernosti in sekularizacije, če pa že, pa to lahko trdimo za Zahodno Evropo, ne pa za na primer ameriški prostor. Prav tako pa se je potrebno zavedati, da dekleralizacije ne gre zamenjevati za brezvernost. Skleneta, da ima evropski vzorec sekularizacije omejeno izvozno vrednost, kar tudi sicer korektno argumentirata.

Če se vrnemo k intermediarnim institucijam - teoretika izpostavita, da se zaenkrat razvijajo še bolj bledikave vrednote modernega pluralizma. Tu imata v mislih koristne učinke takih vrednot, ki pospešujejo mirno koeksistenco različnih življenjskih oblik in redov vrednot, ki pa niso primerne za vlogo neposrednega zavalca procesa širjenja kriz smisla. Pravita, da konkretne življenjske skupnosti, kot nekakšne lažno-autonomne skupnosti smisla, in pa stabilnejše, tako rekoč čiste skupnosti prepričanj, zavirajo pandemično širjenje kriz smisla. Ne morejo pa odpraviti temeljnih pogojev za širjenje kriz smisla, ki so strukturno zaidrani v moderni družbi (str. 30).

Moderna družba je kot odgovor na to vzpostavila vrsto specializiranih institucij za proizvodnjo in posredovanje smisla. Naj tu omenim skladno z avtorjema, da so družbene vede šele pričele izpolnjevati to nalogo, da pa v grobem lahko te institucije opredelimo sledeče: tiste, ki svoje usluge tolmačenja ponujajo na odprtem trgu (na primer psihoterapija) ter one, ki služijo manjšim in včasih strogo zaprtim skupnostim smisla (sekte, kulti, komune ipd.). Avtorja navajata, da je smiselno razlikovati med starimi (cerkve) in novimi institucijami proizvodnje smisla, kjer prve nadaljujejo z uveljavljenimi tolmačenji resničnosti, druge pa morajo začeti znova, a imajo to prednost, da lahko črpajo iz različnih tradicij in vrednot. Vse te institucije združita v pojmu Arnolda Gehlena kot sekundarne institucije, kar pomeni, da ne stojijo več v središču družbe, pač pa opravljajo bolj omejene in pogosto zelo specializirane naloge. Nadaljnje razlikovanje, ki ga vpeljeta in ki se mi zdi posebej relevantno, je distinkcija med intermediarnimi institucijami ter

tistimi, ki tega naziva ne morejo imeti. Intermediarne strukture so torej tiste, kjer lahko posameznik prenaša svoje osebne vrednote na različna področja družbe in jih tam uveljavlja, torej gre za silo, ki sooblikuje družbo oziroma za aktivno sodelovanje pri produkciji in obdelavi smisla.

V pluralnem okolju tako postane jasno, da nobena interpretacija oziroma tolmačenje ne more zavzeti pozicije edino veljavnega in pravega, kar za posameznika na eni strani pomeni svobodo izbire, na drugi strani pa tiranijo množstva alternativ. Institucije posameznika razbremenijo vsakodnevnega osmišljanja sveta in ga oskrbijo z vzorci, po katerih lahko uravna svoje vedenje: pluralizem neprestano vsiljuje alternative, alternative silijo k razmišljanju, razmišljanje spodkopava temelj vseh in način nedotaknjene sveta - namreč njegovo samoumevnost (str. 42). Da se ne bi ponavljali, pa vendar: je živi pesek res tisti temelj, na katerem gradimo?

Gregor Starc

Francis Fukuyama: Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji. Tržič: Učila International, 2003
267 strani (ISBN 961-233-495-1), 7.990 SIT

prevod Urška Pajer

Čeprav apokaliptični prevod naslova knjige Francisa Fukuyame v bralcih zbuja raznovrstna predvidevanja o dramatičnem samodestruktivnem koncu naše vrste, nam avtor že po nekaj prebranih straneh da vedeti, da še zdaleč ni tako črnogled. Pravzaprav bi se dobesedni prevod originalnega naslova moral glasiti *Naša postčloveška prihodnost*, saj je to tisto, o čemer Fukuyama zares govori. Obstoj človeštva namreč nikjer ni postavljen pod vprašaj, problematiziran pa je razvoj znanosti in predvsem biotehnologije, ki lahko pripelje do popolne reorganizacije družbe, kot jo poznamo danes.

Aldous Huxley je leta 1932 napisal knjigo *Krasni novi svet*, George Orwell pa sedemnajst let kasneje še knjigo *1984*. Obe sta v svojem času gotovo učinkovali zelo futuristično, danes pa lahko bralce presenetita le še s svojim neverjetnim preročanstvom, saj so nekatere stvari, ki so se takrat zdele nemogoče oziroma utopične, danes že celo zastarele. Še posebej je v polno zadel Huxley, katerega delo je tudi obvezno čtivo letošnjih maturantov in zaradi tega trenutno tudi ena od najbolj prodajanih in branih knjig na Slovenskem. Huxley je namreč že leta 1932 predvideval razvoj tehnologije za spočetje otrok v epruvetah in legalno mamilo soma, ki osrečuje ljudi in ustreza sodobnemu zdravlilu prozac. Na drugi strani pa je Orwell sicer pravilno napovedal razvoj informacijske tehnologije, vendar je nekoliko zgrešil pri opisu političnih posledic tega razvoja. Predvideval je namreč razvoj telekrana, v steno vgrajenega prikazovalnika, ki je istočasno sprejemal in oddajal sliko iz vsakega gospodinjstva, jo posredoval Velikemu bratu, s tem pa omogočil popolno kontrolo nad ljudmi ter ukinitve njihove zasebnosti. Zgodilo pa se je nekaj drugega. Razvoj informacijske tehnologije je pripeljal do interneta, ki ima velik potencial decentralizacije politične oblasti, in ob tem, da omogoča zgolj pičel nadzor nad početjem posameznikov, omogoča predvsem nadzor Velikega brata samega, ki ga ljudje s pomočjo interneta neprestano opazujejo in na primer silijo vlade k objavljanju vseh informacij o njihovem delovanju. Kljub temu da v Huxleyjevem prijaznem novem svetu vsakdo dobi, kar si želi, je ta svet pravzaprav grozljiv. Ljudje so nenehno srečni in zdravi, vse je dosegljivo, ni več vzrokov za hrepenenje, ni več moralnih odločitev, ni več trpljenja, a kar je najhuje, tudi ni več nikakršnega odpora. To pa pomeni, da so ljudje obvladani in tako podvrženi popolni kontroli. Če je Orwell opisal doseganje kontrole z represijo, je Huxley opisal kontrolo, ki poteka na mnogo bolj subtilen in navidez nedolžen način - z zapeljevanjem. Ali to kaj spominja na sodobno potrošništvo?