

KRITIČNO MIŠLJENJE V DOBI UTILITARNOSTI

Povzetek. Vprašanje o krizi kritičnega mišljenja, ki se lahko zastavi zdaj – v času, čigar domnevno privilegiranaost označujemo z izrazom postmodernizem – je vpleteno v proces strukturiranja polja, v katerem se takšno mišljenje sploh lahko oblikuje. Proces tega oblikovanja nemara gotovo že poteka in po najbolj notranji logiki kritičnega mišljenja se bo dopolnil v nepredvidljivi formi, na nepredvidljivem mestu, z nepredvidljivo močjo, z učinki v simbolnem ali celo realnem kontekstu. Upošteva je sokratsko tradicijo v filozofiji avtor potem ob tekstih frankfurtske šole, Jamesona, Derridaja, Deleuza . . . in ne nazadnje prispevku Alfreda Hitchcocka opredeli diskurz kritičnega mišljenja kot oznako praznega mesta v simbolnem. Kot pglavitni motiv za nadaljevanje kritičnega mišljenja in hkrati nevarnost zanj opredeli utilitarnost, ki karakterizira delovanje znanosti v postmoderni družbi.

Ključni pojmi: kritika, filozofija, simbolni red, družba, znanost

293

»Kar se zgodi, je to, da bolj kot je vizija kakega totalnega sistema ali logike prepričljiva – primer, ki se sam ponuja, je Foucault s knjigo o zaporih – bolj brezmočnega se čuti bralec. V tolikšni meri kot teoretik zmaga, ko konstruira vse bolj zaprt in grozljiv stroj, tudi izgubi, ker je kritična moč njegovega dela s tem paralizirana in vzgibi zavračanja in upora, da o tistih o družbeni preobrazbi niti ne govorimo, se zdijo ob takšnem modelu nekoristni in ceneni.« (Jameson 1992, 10)

Na meji paradoksnega

Vprašanje o krizi kritičnega mišljenja, ki se lahko zastavi zdaj – v času, čigar domnevno privilegiranaost označujemo z izrazom postmodernizem¹ – je vplete-

* Dr. Darko Štrajn, Pedagoški inštitut v Ljubljani.

¹ Kot nam je znano, je pojem postmodernizma eden tistih pojmov, ki jih ne izčrpamo z nobeno razlago. Nenavadno in v zgodovini redko je to, da se neka doba označi vnaprej, kot da bi bila prihodnost njena lastna preteklost.

no v proces strukturiranja polja, v katerem se takšno mišljenje sploh lahko oblikuje. Proces tega oblikovanja nemara gotovo že poteka in po najbolj notranji logiki kritičnega mišljenja se bo dopolnil v nepredvidljivi formi, na nepredvidljivem mestu, z nepredvidljivo močjo, z učinki v simbolnem ali celo realnem kontekstu. To lahko kajpak rečemo, če predpostavimo, da se kritično mišljenje vselej definira v preboju meja vsakršne definicije. Denimo, da »živi iz paradoksa«, bodisi iz paradoksa zunaj njega samega, v tistem, kar je reprezentacija njegovega objekta bodisi iz paradoksnosti, s katero se sooča v samem sebi. Nemara oboje nazorno opredeljuje Sokratov stavek »vem, da nič ne vem«.

Že iz tega je vidno, da kritično mišljenje jemljemo kot filozofski pojem, je pa seveda treba pripomniti, da se razteza tudi na druge vede in znanosti, kjer sploh imamo opravka z mišljenjem kot recimo refleksivno dejavnostjo. Toda filozofija je v vseh dosedanjih obdobjih polje, kjer se kritično mišljenje znova in znova reproducira v svojih paradigmatških potezah. Zgodovina filozofije potemtakem tudi najbolj utemljuje zgoraj zapisano napoved o prihodnosti kritičnega mišljenja. Če smo rekli, da kritično mišljenje »uhaja definiciji«, potem je treba iskati njegovo definiranost, ki, če že ni definicija njega samega, pomeni vsaj določitev mest njegovega vznikanja. Karkoli že mislimo s pojmom mišljenja nasploh – misliti pa ne moremo nič drugega kot dialektiko subjektivnega postavljenega pred objektivno, pri čemer je subjektivno samo neizbežno svoj lastni objekt – vedno je kot mišljenje mogoče samo tako, da je hočeš-nočeš odprto kritični refleksiji.

Na tej ravni našega razpravljanja, na kateri se ukvarjamo s splošno določitvijo pojma, nam gre predvsem za ugotovitev nujnosti kritičnega mišljenja, ki je dana ravno v uhajanju dokončni definiciji.² In vendar nam je že »spontano« nekako razumljivo kaj pojem kritičnega mišljenja pomeni. Vidimo ga kot nasprotno mišljenje pozitivnemu mišljenju, in to v vseh predstavljenih relacijah, ki jih je sploh mogoče artikulirati. Seveda sta v dosednji zgodovini »pozitivno« in »kritično« privzemala množico različnih artikulacij in označb, zrcalila sta kompleksne transformacije videnja in družbenih form. Toda temeljna opozicija je bila v svoji filozofski formi izoblikovana v antiki, ko je najbolj v Platonovem sokrat-skem zapisu, vsaj v filozofiji, ponazorila produktivnost dvoma. Funkcija dvoma se razvidno kaže prav v dialoški formi Platonovih spisov. Dvom praviloma razkrije paradoks, pot do paradoksa je kritika. Dvom ali skepsa je seveda izhodišče kritike, ki pa že v sokratsko-platonistični tradiciji nima namena ostati na stališču same skepse, kar bi veljalo, če bi ostala samo pri paradoksu. (Doseganje tega cilja je pri Sokratu oz. Platonu kritično opredeljeno kot posel sofistov.) Paradoks zakoliči mejo, onkraj katere kritika meri na resnico (v primeru etične tematike pa na dobro), ki je pravi cilj kritičnega dela. V svoji izvorni filozofski formi je potemtakem kritika zavezana svojemu objektu, za videzom resnice odkriva resnico, ki se ji brez napačne prezentacije v videzu ne bi razkrila.

² Jasno! Da je kritično mišljenje nekaj določenega, situiranega itd., bi seveda lahko rekli samo tako, da bi mu izčrpno določili objekte njegovega dela kot npr. denimo v kemiji. Če pa bi bilo to mogoče, bi bili točno določeni tudi pozicija in funkcija subjekta kritičnega mišljenja, kar bi bilo v protislovju z definicijo kritičnega mišljenja, ki je to, kar je, po tem, da uhaja definiciji.

Če preskočimo na drugo raven, pa lahko rečemo, da prav ta tradicija ilustrira kontekstno razsežnost, ki jo poimenujemo s pojmom politika, ki tudi sam korenini v tistem času. Obsodba Sokrata na smrt v demokratičnih Atenah opozarja na strukturno vpetost kritičnega mišljenja. Sama forma kritičnega mišljenja, ki jo je mogoče dešifrirati iz Platonovih dialogov, torej razvijanje dialoga k protislovju in negaciji navidezne resnice, ne določa izčrpno kritičnega mišljenja. Če bi namreč Sokrat ostajal samo na ravni logike (ki je potem pri Aristotelu dobila sistematično formo), bi si bilo težko predstavljati, zakaj je bil obsojen na smrt. To, kar lahko preberemo kot temeljno etično zainteresiranost Sokratovih disputov, je pravzaprav ideološko subverzivni element. Kar je na ravni refleksivne dejavnosti dognanje resnice, je na ideološki ravni subverzija realnosti, kjer pač dominira politika.

Ta površni ekskurz v antiko nam omogoča utemeljitev hipoteze, da je kritično mišljenje pravzaprav neuničljivo, kar omogoča določitev visoke stopnje verjetnosti, da ima tudi prihodnost. Kasnejša obdobja zgodovine vse do danes še nadalje potrjujejo hipotezo in ilustrirajo, da se žarišče kritične zainteresiranosti premika. Če so v poznem srednjem veku in renesansi, pa denimo do empirizma, kritični misleci (astronomi, spoznavni teoretiki, etiki, fiziki, zdravniki ...) izvedli veliko delo utemeljitve novoveške naravoslovne znanosti, ji skratka odprli poti do objektov njihovega delovanja, se je s Kantom (t.j. seveda z njegovo interpretacijo predhodnikov, še zlasti Huma in manj eksplicitno Hobbesa³) izoblikovala samozavedna kritična filozofija, ki je vsaj za dve stoletji vsako kritično filozofijo utemeljila s pojmovanjem avtonomnega (transcendentalnega) subjekta.

Metafora MacGuffina

Kritično mišljenje in njegovo reproduciranje, ki je zdaj naš problem, ni preprosto nadaljevanje zgodovinskega kontinuuma, kakršen se nam dozdevno kaže v vzvratni projekciji v zgodovino (filozofije in znanosti). Vsaj do obdobja razsvetljenstva, še zlasti s Kantovo vpeljavo pojma avtonomnega subjekta, se v primerjavi s kasnejšim obdobjem kritično mišljenje dogaja »v epruveti«. Filozofija in znanost sta bili dolga stoletja stvar nadarjenih posameznikov, oblastnikov in klerikov, razsvetljska intervencija v zgodovino pa je pomenila dolgoročno investicijo v obči pojem človeka, s čimer ta kot posameznik v tej obči določenosti postane subjekt-objekt kulture. V porajajoči se meščanski epohi kultura kot dejavnost, organizirana na podlagi gramatike, pomeni preskok v kvaliteti družbene realnosti in na robu razrednih razlik se občanska (civilna) družba razčlenjuje v občinstva kulturnih produktov: umetnosti, znanosti, filozofije...

³ Mar ni prav Hobbes v *Leviathanu* našel zadnjega racionalnega razloga avtonomije individuuma, ki je v razlagi nesmisla zmage močnejših nad šibkejšimi, kajti tudi med močnejšimi so nekateri šibkejši. Toleranca, ki vzpostavlja avtonomijo, je potem takem stvar razuma in ne kakršnihkoli čustev, kar je zagovarjal Kant v svojem razvitu Kritike praktičnega uma.

Šele meščanska konstrukcija družbe torej, ki se reproducira kot progres, ki za svoje perpetuiranje na veliko in organizirano reproducira pismenost, torej kulturo – ne več spontano prenašanje izročila, ampak vse bolj institucionalizirano akulturacijo – je kritičnemu mišljenju odredila široko območje refleksije v soočenju z njeno prakso. »Orožje kritike seveda ne more nadomestiti kritike orožja, materialno silo je treba vreči z materialno silo, toda tudi teorija postane materialna sila, brž ko zajame množice.« (Marx 1969, 201) Četudi obrabljena v socialističnih kratkih kurzihi, ta Marxova opazka eksplicira strukturni premik same pozicioniranosti kritičnega mišljenja, ki se dopolni v obdobju modernizma, ko se kritično mišljenje določi kot konkretna kritična teorija.

V navedenem Marxovem stavku se ne izreka samo neko jasno stališče, ampak je v njem hkrati subsumirana implicitna ugotovitev same možnosti takega stališča. »Teorija lahko zajame množice« samo v posredovanju in pogoj za tako posredovanje so seveda že v Marxovem času vidne družbene razmere. Govorimo kratkomalo o tem, da je ta izjava bila mogoča na podlagi obstoja izobraževanja, torej šolstva, ki množice »oboroži« ne samo z večjo produktivno kapaciteto, ampak tudi z drugačno dojemljivostjo za realnost. Na prvi ravni, ki jo je vpeljal Marx s kritiko meščanskega subjekta, vendar pa še v horizontu liberalne formulacije tega subjekta kot individuum, je kritično mišljenje – zdaj prevedeno v kritiko prakse kapitalizma – stopilo v politično areno in po zaslugi marksistov, da o leninistih niti ne govorimo, v sebi izničilo heglovske kategorije posredovanja.

Kritična teorija frankfurtske šole se je odzvala prav na ta fiasko⁴ in se lotila reintektualizacije kritične naravnosti nasproti kapitalski praksi. Zato Horkheimerjeve postavitve kritične teorije ni mogoče razumeti samo v razliki z recimo dogmatično ali pozitivno, ampak v razliki s »tradicionalno teorijo«, kjer Horkheimer vidi tudi teorijo proletariata. »Mišljenje, izdelava teorije ostaja ena stvar, njen predmet, proletariat, pa druga.« (Horkheimer 1974, 172) Da Horkheimer pri tem upošteva heglovsko posredovanje, ki filozofsko tematizira konfliktnost meščanske družbe, pa je razvidno iz nadaljevanja: »Enotnost družbenih sil, od katere pričakujemo osvoboditev, je – v Heglovem smislu – hkrati njihova razlika, obstaja samo kot konflikt, ki nenehno ogroža v njej zapopadnega subjekta.« (Ibid. 173) Glede na to, kako se je končal projekt »kritične teorije« – namreč s sofisticirano Adornovo lamentacijo nad »izgubo spontanosti subjekta« in Horkheimerjevo lastno spravo z »upravljanim svetom« – bi lahko rekli, da kritična teorija ni bila zmožna dopolniti programa, ki ga je sama artikulirala. »Teorija ..., ne deluje v službi neke od prej dane realnosti, ampak izgovarja njeno skrivnost.« (Ibid. 174) Kritična teorija je v svoji konkretni artikulaciji,

⁴ Pogled v zgodovino nastanka kritične teorije pojasni, da je njen »rojstni kraj« politično (strankarsko) vezani marksizem in da se njene predpostavke še pred Horkheimerjevim programskim spisom *Tradicionalna in kritična teorija* oblikujejo v implicitni in tudi eksplicitni polemiki med Lukačsem in Korschem. (Prim. moj članek: *O nekaterih dilemah v zvezi z Lukačsem in Korschem ter z nastankom izhodišč kritične teorije*, *Problemi*, Ljubljana 1976, 163/168, 83–90.)

torej kot frankfurtska šola, na sebi izkusila domet vsakega kritičnega podviga. Dokler je insistirala na poziciji »mišljenja v slonokščinem stolpu«, je imela motiv za svoje razvijanje. Ko pa si jo je v šestdesetih letih prisvojila študentska »revolucija«, je izgubila svoj objekt in se soočila z neuresničljivostjo pravzaprav meščanske subjektivnosti s posredovanjem »negativne dialektike«. Kritično mišljenje se je znašlo na drugem, neznanem območju, ki ga v grobem določa diagnoza »konca gospodstva subjekta« in hkrati z njo tudi epistemološki rez, ki opravi s predstavo »celote«.

Toda kritična teorija vendarle ni šla v izgubo. V Benjaminovih teoretskih miniaturah pa je prestopila mejo, ki si jo je sama zarisala. »(...) tehnična reprodukcija umetniško delo prvič v zgodovini osvobaja njegovega parazitskega prebivanja v ritualu. Reproduciranje umetniško delo postaja čedalje bolj reprodukcija umetniškega dela, ki je tudi namenjeno reproduciranju.« (Benjamin 1981, 73). Benjaminov spis iz tridesetih let *Umetniško delo v času svoje tehnične reprodukcije* je prav s tem, da je »izrekel skrivnost realnosti«, vidno na njeni površini, da je skratka industrijska družba razvila produkcijo kulture na industrijski način, uzrl kompleksno polje konflikta posredovanega na ravni simbolnega. Ni naključje, da čas odkritja Benjamina in še posebej tega eseja sovпада s časom preloma modernizma v postmodernizem.

Seveda Benjaminova definicija množične kulture, ki je nekakšno uzrtje (še nedopolnjene, komaj nakazane) informacijske družbe, ne deklarira nikakršnega konca filozofije oz. teorije niti ne preklicuje Horkheimerjeve reinteletualizacije marksistične teorije, ampak ugotavlja, četudi v nekoliko shematični obliki bolj genialnega osnutka kot dovršene elaboracije, kontekst kulture, ki tudi v svojih neblogljenih pojavnih oblikah pomeni prostor »emancipacije«. Kritično mišljenje se v ta kontekst lahko posreduje s širšim spektrom sredstev in form, kot se je kdajkoli poprej. Modernizem, ki ga je sklenila študentska revolucija, njegova agonija pa se je zavlekla do razpada socializma, se je preizkusil v tem kontekstu – ne samo z avantgardnimi umetniškimi gibanji (od nadrealizma do konceptualizma), ampak tudi z množično kulturno produkcijo, morda manj transparentno v razbiranju njenega subverzivnega potenciala, a ob zori postmodernizma kot za takega dešifriranega za nazaj.

To poanto lahko ilustriramo s pomočjo zdaj nedvomno kultne osebnosti iz zgodovine filma Alfreda Hitchcocka, ki je v celo knjigo dolgem intervjuju s Francoisom Truffautom z vrsto aspektov pojasnil svoj narativni postopek. Še posebej zgoščeno se Hitchcockov postopek kaže v njegovi uporabi metafore MacGuffina⁵ kot narativnega sredstva. »(...) logiki se motijo,« pravi A. Hitchcock, »ko se trudijo dognati resnico MacGuffina, ker s tem zgrešijo poanto. Edino, kar zares šteje, je to, da morajo biti v filmu načrti, dokumenti ali skrivno-

⁵ Tu obravnavani del Hitchcockovega intervjuja s Truffautom se nanaša na njegov film *Foreign Correspondant*, ki je bil posnet l. 1940, torej na začetku druge svetovne vojne. Hitchcockov film subtilno namigne na absurd vojne, utemeljene z zapleti okoli nečesa, za kar ni jasno, ali sploh obstaja, in je, če obstaja, dano zgolj v numeriranem členu pogodbe, za katero ne vemo, kdo jo je sploh sklenil.

sti življenjsko pomembni za osebe. Zame, za pripovedovalca torej, nimajo nobenega pomena. Nemara se sprašujete, od kod izvira ta termin. Morda je to škotsko ime iz zgodbe o dveh moških na vlaku. Prvi vpraša: 'Kaj je tisti paket na polici za prtljago?' In drugi odvrne: 'Oh, to je MacGuffin.' Potem prvi vpraša: 'Kaj je MacGuffin?' 'To je aparat za lov na leve na škotskem višavju.' Nakar prvi reče: 'Ampak saj levov na škotskem višavju ni,' in drugi na koncu odgovori: 'No pa prav, potem pa to ni MacGuffin!' Vidite torej, da MacGuffin ni sploh nič.« (Truffaut 1978, 158)

Tu ni pomembno, ali lahko Hitchcocka opredelimo kot nosilca kritičnega mišljenja (analiza njegovih filmov je sicer to dokazala), ampak je pomembna uporaba metafore, kakor jo je popisal v citiranem odlomku. Narativni postopek, ki usmerja pozornost gledalca »na nič«, torej na prazno mesto v simbolnem redu, okoli katerega je organizirana naracija, je vzorec postmodernega kritičnega mišljenja, in to iz posebnih razlogov, ki jih bomo kmalu navedli. Še prej pa to povežimo z ugotovitvijo o sokratskem diskurzu, ki se organizira okoli paradoksov in protislovij. Tako kot Hitchcocku ne gre za nič drugega kot za to, da bi gledalčev pogled, njegovo dojetje, usmeril »na nič«, zato da bi ga potem presenetil s končnim razkritjem resnice, tako tudi Sokratu ne gre za nič drugega kot za to, da bi sogovornika prignal na mejno točko izgovorljivega, da bi se mu resnica razkrila v prestopu te meje, kjer se videz transformira v idejo, ki seveda s platonskim poudarkom šele predstavlja realno.

Kriza ali vendar samo prelom?

Ali se kriza kritičnega mišljenja imenuje postmodernizem? Ali pa vendarle ta hibridna oznaka, h kateri se zatekamo v trenutni desorientaciji, da bi določili vsaj neko točko – hkrati imaginarno in časovno (fluidno) – ne pomeni, recimo v luči habermasovske figure netransparentnosti, zgolj opravičila za kritično mišljenje, ki šele mora na novo določiti svoje mesto, rekonstruirati besedišče in (zakaj ne?) preučiti uporabnost še drugih simbolnih »orodij«? Če bi se bolj dosledno sprehodili po intelektualnih tradicijah sveta, ki se je zgodil kot zgodovina, posredovana kot *Geschichte*, *historia*, pripoved, kar je interpretacijskim premikom navkljub vendarle neizpodbitna indikacija, da se je zgodovina dogajala, bi nemara odkrili, da ima kritično mišljenje ciklični in kumulativni značaj. Ko je kdo ve kdaj prvič izgovoril, če že ne zapisal, izraz postmodernizem, je izrekel presenečenje nad tem, da se je izredni dogodek kot nekakšen potres svetovne zgodovine zgodil, ali vsaj, da se bo zdaj zdaj zares zgodil. Alain Badiou je končno jasno izrekel soočenost z dogodkom, ki je vrsto kritičnih in pozitivnih konceptov nenadoma naredil za odvečne: »Dogodek je hkrati umeščen – je dogodek te ali druge situacije – in dopolnjujoč, torej absolutno odmaknjen, ali odvezan vsem pravilom situacije.« (Badiou 1993, 61) Preskok glede na vse, kar poznamo iz vsakršne dosedanje izkušnje, so način in sredstva reprezentiranja dogajanj, v katerem se še včeraj povsem anti-utilitarni kritični diskurz instrumentalizira v svetu univerzalne nivelizacije in reifikacije. Postmoderno kritično

mišljenje, katerega vzorec smo skušali ilustrirati s pomočjo Alfreda Hitchcocka, je potemtakem treba videti v njegovem odmiku od točke, v kateri je bilo vrženo samo nase. F. Jameson je, če ga prav razumemo, prav v tem opredelil črto preloma med modernizmom in postmodernizmom. »Ta avtonomija kulture, ta polavtonomnost jezika je trenutek modernizma in območje estetike, ki podvaja svet, ne da bi bila z njim eno, in tako pride do določene negativne ali kritične moči, pa tudi do določene onstranske ničevosti. In vendar se sila reifikacije, ki je bila kriva za novi trenutek, ne zaustavi niti tu: na drugi višji stopnji se kvantiteta spremeni v kvaliteto, reifikacija prodre v sam znak in razdvoji označevalca od označenca. Zdaj skupaj izgineta referenca in realnost in celo pomen – označenec – je problematiziran. Prepuščeni smo čisti in naključni igri označevalcev, imenovani postmodernizem (...) (Jameson 1992, 158–159) Reifikacija, ki je pri Jamesonu pripisana delovanju kapitalizma, se skozi dogodek (z vsebovanim »koncem komunizma«) izkazuje z uveljavitvijo nekakšne vnaprejšnje subsumiranosti in absorbiranosti (tudi) kritičnega mišljenja, ki je pravzaprav samo po sebi opravilo, del posla reifikacije. Naj refleksija, ki se brani pristajati na vlogo deskripcije, kakršno tudi sodobno družboslovje, opremljeno z meritvenimi, kategorizirajočimi in katalogizirajočimi metodologijami in finimi mentalnimi orodji v računalnikih, vse bolj in bolje opravlja za utilitarne in zgolj omejeno kritične namene, krivdo za svojo marginalizacijo pripiše svetu ali samemu sebi? Večen problem: je mišljenje odraz sveta ali pa ga vendarle v nečem presega – pri čemer se brez druge možnosti ali vsaj predpostavke o njej ne bi bilo smiselno niti truditi. Z Derridajem si recimo vsaj to, da so pač tudi manifestacije mišljenja, diskurzi, toliko bolj kot jim je odrejeno institucionalno mesto v določenih, ločenih, no ja, svobodnih akademskih prostorih, podvrženi obrabi. »Ta obraba v ekspanziji, v sami rasti, torej v nastajajoči mondializaciji sveta ni odvijanje normalnega, normativnega ali normiranega procesa. To ni faza razvoja, še ena kriza, kriza rasti, kajti rast je tisto, kar je slabo ('obrablja se s tem, ko raste'); to ni več neki konec-ideologij, zadnja kriza marksizma ali zadnja kriza kapitalizma.« (Derrida 1994, 78) Če to ni nič iz reda in registra še nedavno pregibnih konceptov, je »to« vendarle nekaj, in kar je še posebej moteče za intelekt, ki je bil vzgojen v meditativnem proučevanju na papir natisnjenih tekstov, zdi se, da je »to« dokončno reificirana kantovska transcendentalna subjektivnost, ki sta jo Horkheimer in Adorno z grozo uzrla že v Dialektiki razsvetljenstva v Hollywoodu in v kierkegaardovski maniri diagnosticirala »bolezen na smrt« subjekta, a še vedno insistirala na njegovi nepovratno izgubljeni avtonomiji. »To«, kar se je realiziralo, ni kapitalizem prepoznavnih razrednih nasprotij, ni družba določljive dominacije, ki bi se ji lahko uprli, ji zlahka določili politične cilje itd. Postmodernizem, post-industrijska družba ali informacijska družba so premešali stara nasprotja in jim sproti spodmikajo točke zgostitve v protislovja, »to« je realizacija svobode. Gilles Deleuze je še poskušal iznajti ime za to družbo, ki »zaslužnjuje s svobodo«. Njegovo ime za to družbo, v kateri se končuje zgodovina foucaultovega univerzuma (zaprtih institucij: družine, šole, kasarne, tovarne), je družba kontrole. (Deleuze 1990, 240–246) Poglavitni instrument te družbe je permanentno izobraževanje, ki mu je zadana naloga delati na deljivem individu-

umu, pravzaprav »dividuumu«, čigar deljivost se bo kazala (se že kaže) v tem, da bo svobodno spreminjal poklic, svoj status v družbi, družbene vloge in v seštevku deljivih ne-entitet bo edina istost ostala nekakšen profit v dobro vseh in nikogar. Sliši se srhljivo, a odločilno bo, ali bo videti srhljivo od znotraj v taki družbi, ki v Deleuzovi negativno-utopični viziji pač neizbežno nastaja.

Problem Deleuzove slutnje pa je vendar v nečem tipičen. V tej projekciji ni videti mesta za kritično mišljenje, čigar opravilo je hkrati s kritiko obstoječega, nastajajočega sveta, tudi tu (kot že tolikokrat, dovolj nazorno pa v kritični teoriji frankfurtske šole), prognoza svojega lastnega konca. Ampak v tem je produktivna »zmota« kritičnega mišljenja, ki nikoli ne more vedeti, kako se mu bo maščeval njegov lastni uspeh in potemtakem ne more predvideti niti svoje nove forme niti ne more locirati okolice praznine simbolnega, kjer bo v tej novi formi spet vzniknilo.

Dovolimo si še banalnejši postscriptum. Dezorientacija kritičnega mišljenja, ki se verjetno pomotoma poimenuje za krizo, se dogaja v svetu, ki ga označuje malodane eksplozija množične znanstvene produkcije. Da je ta pogon proizvodnje znanosti, ta množica univerz, inštitutov, različnih raziskovalnih centrov, muzejev ipd. izdelal mrežo, v katero ujame vsakovrstna umska prizadevanja, je bolj ali manj očitno. Spričo jasno razvidnega, recimo po Jamesovo, reifikacijskega učinka znanosti in na znanost, ki tako vsaj do neke mere omogoča upravljanje s kompleksnostjo in uravnavanje strukturnih momentov družbene konstrukcije, je razmestitev (kategorizacija) znanosti in vednosti pač takšna, da je kritična vednost v njej nekakšna »vprogramirana aberacija« v sistemu. To pomeni, da je znanost z določenimi, a vseeno nebistvenimi razlikami determinirana z utilitarnostjo, ki ima danes neizmerno širši, pomen kot ga je imela v času, ko je bila formulirana v kontekstu liberalnega mišljenja. Kritično mišljenje v tem kontekstu ni »prepovedano«, a ni kdo ve kako širokogrudno dovoljeno, še posebej pa ni privilegirano in torej tudi ne visoko financirano. Tam, kjer je njegovo nastajanje vendarle najbolj mogoče pričakovati (v družboslovju in humanistiki), se globalno dogaja vzporejanje z naravoslovjem, mimikrija, v kateri se na »piedestal« znanosti vzpenja refleksivna dejavnost, ki ni znanost, ki je, kot bi rekli z Aristotelom, manj koristna, a je boljša – ampak to v veliki meri pozablja! Kritična vednost se v tem okolju, ki jo sili k pospeševanju procesov reifikacije, pa naj so to statistično podprti prikazi kakršnih koli že fenomenov iz registra »dogajanja družbe«, ali pa ekselentne humanistične naloge, kot so oblikovanje »nacionalne identitete«, sistemov motivirajočih in integrativnih »vrednot« skozi recimo znanstveno podprt šolski kurikulum, jasno sooča s posebnim etičnim problemom. Hkrati ji je jasno, da bi odmrta brez sporazuma z utilitarno »produkcijo znanja« in hkrati je očitno, da se lahko izreče samo onkraj utilitarnosti. Ponotranjenost tega konflikta v postmodernih razbitinah filozofije, v teorijah, skonstruiranih na pomešanih označevalcih, v družboslovju za politično rabo itd., nakazuje neki širši konflikt, ki ga bo šele treba dešifrirati.

LITERATURA

- Badiou, Alain. 1993. *L'ithique /Essai sur la conscience du Mal/*. Hatier, Pariz.
- Benjamin, Walter. 1981. Umetniško delo v času svoje umetniške reprodukcije, v zborniku: *Misel o moderni umetnosti*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Pourparlers 1972–1990*. Minuit, Pariz.
- Derrida, Jacques. 1994. *Specters of Marx*. Routledge, New York, London.
- Horkheimer, Max. 1974. *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Jameson, Frederic. 1992. *Postmodernizem*, *Analecta*, Problemi 5, Ljubljana.
- Marx, Karl. 1969. *Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije*, Uvod, v: Marx, Karl, F. Engels: *Izbrana dela I*, Cankarjeva založba, Ljubljana. str. 189–208.
- Truffaut, Francois. 1978. (prva izdaja 1967) *Hitchcock*. Granada, Paladin Books. London, Toronto, Sydney, New York.