

Intervju: Terry Eagleton

Filozofija narave

Immanuel Wallerstein

"Velike" sociološke teorije

Slovenija

časopis
za
kritiko
znanosti

let. XXVIII, 2000, št. 198-199



Revijo subvencionirajo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS in Ministrstvo za kulturo RS.
Po mnenju Ministrstva za kulturo RS, št. 415-96/98 – mb/sp, šteje revija med proizvode,
za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

vsebina

Darij Zadnikar 5 SALONSKA EKOLOGIJA

INTERVJU: TERRY EAGLETON

Nikolai Jeffs, Darja Zaviršek 9 INTERVJU S TERRYJEM EAGLETONOM

FILOZOFIJA NARAVE

Ernst Cassirer 27 RELATIVNOSTNA TEORIJA IN PROBLEM
REALNOSTI

Janez Šenk 39 K FILOZOFIJI ERNSTA CASSIRERJA

Sašo Dolenc 43 PROBLEMI INTERPRETACIJE KVANTNE
FIZIKE

Luka Omladič 55 LJUBEZEN DO NARAVE SKOZI "EKOLOŠKI
PARADOKS"

Vesna Klopčič 65 BITI ČLOVEK – V SOBIVANJU
Z NARAVO

Katarina Majerhold 85 MODA IN NARAVA 2

IMMANUEL WALLERSTEIN

Immanuel Wallerstein 99 RASISTIČNI ALBATROS: DRUŽBOSLOVJE,
JÖRG HAIDER IN WIDERSTAND

Milan Balažič 119 PSIHOANALIZA, STRUKTURALIZEM
IN UTOPIJA

Božidar Debenjak 139 ALI LAHKO IZBIRAMO ZGODOVINSKE
MOŽNOSTI?

Rastko Močnik 145 ANTISISTEMSKA GIBANJA OB IZTEKU
SISTEMA

Tanja Rener 149 TEZE K UTOPISTIKAM: O SVOBODI
IN NEGOTOVOSTI

Darij Zadnikar 157 VPADI IZ UTOPIJE

"VELIKE" SOCIOLOŠKE TEORIJE DANES

Tomaž Krpič 163 OD CILJNO ORIENTIRANE SINTEZE
SOCIOLOŠKIH TEORIJ K PROCESIRANJU
SINTEZE SOCIOLOŠKIH TEORIJ

Franc Mali 175 DRUŽBENA SISTEMSKA TEORIJA
IN NJENI KRITIKI

| | | |
|-----------------|-----|--|
| Matej Makarovič | 187 | NAČRTNOST IN ACENTRIČNOST: KOORDINACIJA KOMPLEKSNIH DRUŽB PO PARSONSU, LUHMANNU IN HABERMASU |
| Andrej Pinter | 199 | KAJ ZMOREJO DOSEČI TEORIJE DRUŽBE? |
| Peter Stankovič | 215 | SOCIOLOGIJA ZA NOVO TISOČLETJE? |
| Gregor Tomc | 229 | ZNANOST O ČLOVEKU |

SLOVENIJA?

| | | |
|--------------|-----|--|
| Darكو Štrajn | 251 | “DETRADICIONALIZACIJA” IN TRANZICIJA |
| Irena Šumi | 257 | SLOVENSKO NAROD(NOST)NO VPRAŠANJE: AKADEMSKA TRADICIJA ALI IDEOLOGIJA? |
| Sanja Fidler | 273 | SLOVENSKI VOZEL |
| Arlo Rožman | 289 | POLICIJSKA BRUTALNOST |

Čitalnica

recenzije

305

Mitja Reichenberg, MED DUHOVI 4 ALI OSEM TOČK O SREČI
Dušan Rutar, KONEC IN NJEGOVE ILUZIJE
Bojan Korenini, INDIVIDUALNOST POTROŠNJE MEDIJSKIH VSEBIN?

povzetki

abstracts

zusammenfassungen

319

Salonska ekologija

Če pogledamo na desetletno parlamentarno zgodovino Slovenije – poleg vseh bizarnosti – izstopajo kot primer popolnega neuspeha Zeleni Slovenije. Stranka, ki je imela široko podporo v družbenih gibanjih osemdesetih let, se je pustila zlahka zmanipulirati v nacionalistični in antikomunistični diskurz desnice in je sčasoma postala njen odvečen privesek.

Ekodiskurz desnice se zadovoljuje ob podobi “neomadeževane” dežele, “deviške” narave, “čistega” okolja. “Neomadeževana”, “čista” in “deviška” so atributi, ki jo katoliška teologija pripisuje Mariji, materi Jezusa. Katoliška teologija ima tisočletne spekulativne težave, ko poskuša to “deviškost” združiti z drugim, prav tako visoko čislanim, atributom ženske, t. j. njenim “materinstvom”. Zgodovina cerkvenih shizem je tudi zgodovina poskusov rešitve tega paradoksa. Katoliška cerkev po drugi strani svoje poslanstvo čuvajke “nedoumljivega” hrani s produkcijo takšnih paradoksov (“oče-sin”, “greh”, “brezmadežno spočetje” itd.). Zbeganost in dvom naj bi v katoličanu zasejala občutek krivde, ki ga žene, da se olajša v okrilju inštitucije. Biti “prava” ženska lahko pomeni le dvoje: biti nedolžna ali pa mati. Pomemben in večji del dejanskega ženskega življenja pa je izključen iz te fantazmagorije tako, da je realna ženska praviloma neudejanjena in je zgolj pomanjkljivi del, ki je obsojen na to, da zapolni smisel gospodarja. Njeno čaščenje je predpogoj njenega podrejanja.

Danes se nam “mati” narava, ki se je stoletja razdajala svojim otrokom in bila na voljo gospodarjem, kaže v svoji utrujeni, izčrpani, uničeni in zlomljeni podobi. Njena mladostna deviškost se je izgubila v mitski preteklosti, po kateri ne smemo spraševati (“Mati, kako je bilo, ko si izgubila nedolžnost?”). Očividno je, da katoliški imaginarij “neomadeževane matere” narave ne zadošča ekološkemu gibanju. Proizvede lahko le občasne občutke krivde, ki jih lahko kapitalizira katera koli stranka ali dobrodelno društvo. Zato so Zeleni postali na slovenskem strankarskem prizorišču odveč. Pokopala jih ni njihova radikalnost, ampak realpolitični scenarij. V resnici se to ni zgodilo le v Sloveniji: v desetletju stopnjujočega degradiranja planeta so “zeleni” stranke izginile iz večine parlamentov, njihove programe pa so “realistično” priredile ostale akterke oblastnih bojev.

Deradikalizacija oz. “normalizacija” ekološkega gibanja je potekala z vključevanjem izpostavljenih akterjev v akademski, strankarski in eko-podjetniški sistem. To je pomenilo konec zagona ekološkega gibanja osemdesetih. Sistem je bil sposoben absorbirati radikalne in potencialno nevarne energije ali pa jih spraviti pod nadzor in v “sprejemljive” okvire. Samo po sebi to ni slabo: v akademskih krogih je ekološka tematika dobila svoj ustrezen prostor in dosegla pomembne rezultate; zakonodaje različnih držav so sprejele nove okoljske normative; industrijski tehnološki napredek je vključil ekološke smotre in parametre. “Mati narava” pa kar hira, sistemsko “normalni” in neradikalni kozmetični popravki nočejo priklicati njene bujne mladosti.

Kdo se lahko temu upre, če ni množičnega družbenega gibanja, ki zagovarja radikalen program? Družbena gibanja so razpadla, ko so njihovi izpostavljeni akterji hiteli grabiti nov

sistemski kolač: nekomu ministrstva in uradniške kariere, kdor je zamudil ta vlak, je lahko ob podpori prvih odprl akademske projekte, če pa ni bil temu več, pa se je lahko šel ekološki biznis: od ekoturizma do skrivanja odpadkov. Zadnje nevarne posameznike je pacifizirala ideja nevladnih organizacij. Zraslo je toliko okoljskih nevladnih organizacij, kolikor je bilo posameznikov, ki so bili sposobni prijaviteljati se na razpise ministrstev in mednarodnih fundacij. Uspešni posamezniki so si najeli pisarno in kupili računalnik, kar je predpogoj vsakega NGOja. Na leto so organizirali kakšno okroglo mizo, povabili uradnike in akademike, natisnili kakšen zbornik ali lično zgibanko. S čisto akademskega stališča so bile narejene zelo solidne stvari. Uradnikom so svetovali marsikaj, kar je državni aparat sprejel v dobro "čiste" dežele.

Medtem pa se tempo degradacije planeta ni bistveno zmanjšal. Paradržavne oziroma nevladne organizacije so utoliko odvisne od finančnih podpor, da zmorejo le težka oblikovati radikalne kritične programe in zahteve. Kdo bo le ugriznil v roko, ki te hrani? Nobena od teh si ne drzne napasti multinacionalnk, ki poslujejo na osnovi uničevanja naravnih, družbenih in kulturnih resursov. Tako je pri nas k obnovi zdravega okolja več prispeval propad industrije in izpad jugoslovanskega tržišča kot pa načrtna okoljska politika. Povrh vsega smo priča novemu kapitalskemu ciklusu, ki v svoj globalni vrtinec zajema tudi žepne državnice in zadnje "brezmadežne" oaze.

Govoriti o patologijah kapitalizma je pri nas hujši greh kot dvomiti v brezmadežno spočetje. Slednje bo spravilo v slabo voljo zgolj desni, medtem ko bo prvo ujezilo še liberalno-podjetniški blok. Verska toleranca dovoljuje celo dvom v samo vero, medtem ko je kapitalizem onkraj vsakega dvoma kot nekakšen newtonski zakon ali descartovski cogitans. Izobčenec ni verski heretik ali brezbožec, temveč tisti, ki si upa podvomiti v racionalnost kapitalске logike in meni, da je telos tržnih zakonov uničevalni kaos in ne ravnotežje. Brez tega dvoma seveda ni možno razumeti in se upreti temeljni "logiki" degradacije planeta. Ekološka problematika bo morala prerasti okvire barantanja med ministrstvi in strankami, akademska spoznanja bodo morala postati argumentacije ogroženih in zgroženih, nevladne organizacije se bodo morale obrniti od svoje paradržavne funkcije in obrniti k mobilizaciji dejansko ogroženih skupnosti. Potreben je nov zagonski ciklus, ki bo ekološko gibanje iztrgal služnosti sistemskim okvirom, ga oblikoval kot bazično družbeno gibanje (grassroot movement), ki je sposobno oblikovati radikalno politično kulturo.

Strankarski sistem je do te mere patološki, da ni mogoče pričakovati zrelega in konsenzualnega reševanja resnih problemov. Nedolgo tega so se zrušile italijanske stranke, ko se je pokazala njihova povezava z mafijo. Ko smo se potolažili, da gre za južnjaško specifiko, se je v Nemčiji reda in zakonitosti razkrila milijonska korupcija vladajoče politične elite. Danes je moral zaradi domnevne podkupljivosti odstopiti izraelski predsednik. Ne gre za osamljene primere, temveč za sistem povezave (legalnih ali ilegalnih) ekonomskih in političnih elit. Demokracije preprosto ne moremo enačiti s strankarskim sistemom.

V tej fazi so edini možni korektiv bazična gibanja in nova politična kultura, ki se izmikajo sirenam uradniških privilegijev, podjetniških podkupnin in medijskih manipulacij. V Sloveniji smo še čisto na začetku: kljub 22. členu ustave malokoga motijo prizadevanja politikov, da nas podredijo Natu, ki ni zgolj globalna hegemonistična organizacija razvitega Severa, temveč tudi do okolja kriminalna korporacija, ki stresa svoj radioaktivni tovor nekaj deset kilometrov od slovenske obale.

Intervju
Terry Eagleton



Intervju s Terryjem Eagletonom

Terry Eagleton ima profesuro Thomas Warton na Univerzi v Oxfordu od leta 1991 in je častni član na Saint Catherine's College v Oxfordu. Je častni doktor na National University of Ireland, na Univerzi Santiago, častni profesor na Univerzi Dalien na Kitajskem, častni gostujoči profesor na Univerzi v Londonu in Keelu. Rojen je bil leta 1943, izobraževal se je na Trinity College in pri 21 letih postal najmlajši izvoljeni predavatelj od 18. stoletja na Jesus College v Cambridgeu. Njegova dela so prevedena v številne tuje jezike, med njimi tudi v arabščino, malajščino, hindujščino, kitajščino, katalonščino, korejščino, ruščino, bolgarščino, romunščino, srbščino in v druge evropske jezike.

Eagleton je bil gostujoči predavatelj in gostujoči profesor po različnih deželah sveta, med njimi na Kitajskem, v Koreji, Kanadi, Avstraliji, Južni Afriki, na Japonskem, na Nigeriji, Maleziji, Egiptu, Maroku, Sloveniji, na Hrvaškem in drugod po Evropi. Napisal je scenarij za film Dereka Jarmana 'Wittgenstein', bil je kulturni svetovalec Laburistične stranke, njegove oddaje so gledane po svetu, piše v številne strokovne revije. Izdal je naslednje avtorske knjige:

Nova leva cerkev (1967)

Shakespeare in družba (1967)

Eksili in emigranti (1970)

Telo kot jezik (1970)

Miti oblasti: študija o Brontëjevih (1973)

Kritika in ideologija (1976)

Marksizem in literarna kritika (1976)

Walter Benjamin (1981)

Posilstvo Klarise (1983)

Literarna teorija: Uvod (1984)

Funkcija kritike (1984)

Shakespeare (1985)

Nesmisel (1986)

Ideologija estetike (1990)

Ideologija: Uvod (1992)

Heathcliff in velika lakota (1995)

Marksistična literarna teorija (1995)

Iluzije postmodernizma (1996)

Nori Janez in škof (1998)

Resnica o Irskem (1999)

Znanstveniki in uporniki v 19. stoletju na Irskem (1999)

Ideja kulture (2000)

DARJA: Po tem kar ste v svojem življenju napisali in naredili, bi vas bilo mogoče označiti kot praktika visoke teorije in tudi kot nekoga, ki intervenira politično. Kateri so bili vaši uspešni politični posegi? Kako bi ocenili kontinuiteto in diskontinuiteto med vašimi teoretskimi raziskavami in praktičnim političnim angažmajem?

EAGLETON: Torej, mojih uspešnih političnih posegov je bilo strašansko malo. Kar pa zadeva visoko teorijo, tisto z veliko začetnico, mislim na dela Michela Foucaulta, Jacquesa Derridaja, Louisa Althusserja, lahko rečemo, da je njen trenutek minil, čeprav še vedno živimo od njenega vpliva in z njo počenjamo zanimive reči. Zame je bila precej pomembna v prvi polovici osemdesetih let.

Ko sem pisal spremno besedo k ponovni izdaji moje knjige *Literary Theory: An Introduction* 'Literarna teorija: Uvod', s katero sem želel posodobiti začetno diskusijo, me je kar presunilo, kako malo se je bilo zgodilo v teoriji, kako malo stvari je dosegalo monumentalni status ustanovnih očetov in mater obdobja Julije Kristeve, na primer. Toda tega manka ne moremo razložiti z obžalovanja vrednim padcem človeškega razuma vse odtlej. Teorija seveda žene vsakogar k razmisleku o njegovih ali njenih lastnih zgodovinskih pogojih, ob tem pa ne postavlja vprašanja o svojih lastnih zgodovinskih pogojih. Tudi zato se lahko vprašamo, zakaj in kako se je teorija pojavila? Tako lahko njen vzpon povežemo s specifičnimi zgodovinskimi pogoji dogodkov v letu 1968. Dejansko gre za bolj globoko povezavo, kakor pa bi jo bili pripravljeni priznati celo prej omenjeni teoretiki.

Če pogledate, kaj se dogaja zdaj, dandanes v Veliki Britaniji teorija ni tako popularna. Mislim pa, da je bil vrhunec tega že dosežen. Res je, da v teoriji prevladujejo postkolonializem, postmodernizem in nekatere oblike feminizma. Le malo ljudi danes piše o semiotiki ali fenomenologiji. To je dobro, saj ima tisto, kar zaposluje ljudi, ki se ukvarjajo s postkolo-

nializmom ali postmodernizmom, precej več praktične vsebine in vsebuje bolj sodobne teme kot prej. Zaradi tega bi bilo napačno, kot to počne določen teoreticizem, postavljati skupaj postkolonializem ali feminizem s fenomenologijo ali semiotiko. Slednji sta jasno in popolnoma intelektualni zadevi prav tam, kjer prvi nista.

Istočasno je imel odmik od čiste teorije tudi slabo stran, ker ga je spremljal premik k nekakšnemu pragmatizmu oziroma malodane profesionalni anti-teoriji. Pragmatizem je teoretsko spoštovanja vredna in intelektualno zanimiva zvrst antiteorije, če pa upoštevate dela Richarda Rortyja, ni filistrska opozicija teoriji.

Vseeno pa menim, da trenutno stanje lahko razumemo kot novo politično situacijo, ki je nadomestila prejšnjo, v kateri sta, čeprav različni, revolucionarna politika in visoka teorija hodili z roko v roki.

Od takrat, ko je bila visoka teorija na vrhuncu, so tudi priložnosti za politične posege. Vendar levica pomanjkanja takih priložnosti ne bi smela razumeti tako, kot da je zanj kriva sama. Ne bi se smela posipati s pepelom in govoriti "ne delamo dovolj". V osnovi vendarle ne gre za našo odgovornost; gre za odgovornost zgodovinskega trenutka, zaradi katerega je priložnosti za učinkovit političen poseg tako malo. Menim, da moramo pobegniti od voluntarizma, ki trdi, da trenutka intervencije ni zato, ker nam primanjkuje volje in moči za njo. To ne bi bila materialistična analiza. Razumeti moramo, da so obdobja, ki so za nas dobra, in obdobja, ki so za nas slaba. Razumeti moramo, da je čas, ko teorija neizogibno skoči dlje kot politična praksa, in da je čas, na primer obdobje zgodnjih boljševikov, ko je morala teorija teči zelo hitro, da je dohitevala prakso. Prav zato so odnosi med teorijo in prakso zgodovinsko spremenljivi.

Glede odnosa med političnim delovanjem na eni strani ter bolj posrednim na drugi, sem pri sebi uspel najti nekakšno skladnost med obema v političnem gledališču, ki na Irskem vsekakor ima tradicijo, je nekakšen prostor, ki

je v metropolitanskih družbah precej ožji. Na neki točki sem bil nekaj časa tudi svetovalec za kulturo britanskih laburistov, še vedno pa sem do neke mere vpleten v irske politične zadeve.

NIK: Navkljub nasprotovanju, ki je v vzhodni Evropi sledilo koncu socializma, je najbolj presenetljivo v razvoju teorije to, da je marksizem preživel, še vedno ima neko veljavnost. Lahko bi celo trdili, da je postal močnejši. Del trde metamarksistične teorije je zdaj videti obskuren, če ga primerjamo z bolj praktičnimi marksističnimi posegi. Poleg tega pa je padec Berlinskega zidu dokončno diskreditiral stalinizem. Stalinizem kot negacija socializma in trenutni silni napad neoliberalizma na regijo podpirata veljavnost vizije o bolj ustrezno emancipirani socialistični družbi in znotraj nje veljavnost večine marksističnih tez.

EAGLETON: Ker je Derrida vedno pisal o nečem zanj marginalnem, je bil mogoče padec Berlinskega zidu razlog, da je začel pisati o marksizmu. Ko je bil marksizem z Althusserjem in drugimi prevladujoča vrsta teorije, se je Derrida nanj nanašal zgolj zelo kritično in posredno. Ko pa ni bilo več moderno biti marksist, je v marksizmu nenadoma odkril nekatere vrednosti.

To bi bil lahko majhen in slikovit primer o trenutnem stanju marksizma. Vendar pa je to, kar se je zgodilo z zrušenjem vzhodne Evrope – čeprav ne tudi tisto, kar je temu sledilo – ustrezalo temu, kar je glasno zahteval velik del skrajne levice že dosti pred dogodki na Trgu nebeškega miru. Kajti apologeti neoliberalizma in nasprotniki marksistov pogosto pozabljajo, da je bilo za razlago vzpona s stalinizmom označenih družb, kaj je bilo z njimi narobe, kako bi jih lahko zrušili in za nujnost le-tega, potrebno poiskati zgodovinski in materialistični diskurz, tega pa je bilo mogoče poiskati prav v različnih elementih marksizma; v trockističnem izročilu, v Frankfurtski šoli, v različnih vrstah zahodnega marksizma, ki so bili nepopustljivo

kritični do stalinizma. Toda njihova kritika ni bila liberalne narave. Pojav stalinizma so raje razlagali z nastankom socializma v posebnih okoliščinah, na primer, če je bil vzpostavljen od zgoraj oziroma vsiljen.

Po drugi strani pa morajo biti marksisti realistični in priznati, da marksizem prestaja največjo krizo doslej. Priznati morajo, da je neoliberalizem globalno prevladujoč in da ni takojšnjih obetov za njegov političen konec. To me ne sili v revizionistično ali reformistično pozicijo, menim pa, da moramo začeti s politiko etike. Ta se začne z realizmom in ne z optimizmom ali pesimizmom. Še več, diskusija, ki jo moramo šele sprožiti, je, kaj sploh razumemo z besedo marksizem. Ko ljudje rečejo "marksizem je mrtev" ali "ne, ni mrtev" ali "mogoče je mrtev le na pol", predpostavljajo, da vsi vemo, o čem govorimo. Dejansko pa gre za zelo pomešano vrečo idej, od katerih nekatere sploh niso specifično marksistične.

Marksisti si mnoga prepričanja delijo z drugimi radikalci. Upal bi si celo reči, da je večina posebno političnih prepričanj, h katerim stremijo marksisti, takšna, da za njih sploh ni treba biti marksist. Za mene bi bil dober primer Raymond Williams, ki sebe vsaj večinoma časa ni imel za marksista. Toda to sploh ni bilo pomembno, saj je bilo tisto, v kar je verjel, če govorimo politično, kot levičarski socialist, dovolj blizu, tako da je bilo lahko vseeno.

Tu ne gre zgolj za anekdotično ponazoritev tega problema. Prav zato bi bilo moje vprašanje "kakšno razliko vzpostavlja marksizem?", kakšno razliko postavlja na levici? Zame je pomembno, da bi bili ljudje vsaj v nekem pomenu socialisti. Ne pa toliko, da bi bili marksisti. Seveda sem sam marksist, toda to se mi ne zdi toliko pomembno kot določena drža ali določena praksa proti neoliberalnemu kapitalizmu. Ker sta bili drža in praksa vedno različni, menim, da marksizem še vedno ni in tudi ne bi izčrpal izročila levice.

NIK: Če so, kot predlagate sami, prepričanja marksistov in nemarksistov pogosto

konvergentna, ali je možno isto reči za odnos med marksisti in anarhisti?

EAGLETON: Da. Kot se je pogosto poudarjalo – Marxova temeljna vizija je zaradi značilnih razlogov precej anarhistična. Vseeno pa se je s I. in II. Internacionalo začela dolga zgodovina konflikta med anarhisti in marksisti. Po drugi strani pa so vsaj v najmočnejši fazi britanskega mirovnega gibanja delovali zelo skupaj.

Kakor koli, bolj relevantno je vprašanje odnosa med marksizmom in tako imenovanimi novimi družbenimi gibanji, kot sta feminizem in ekologija. To nas pripelje nazaj k vprašanju, kaj marksizem za sebe trdi, da je. Če torej trdi, da je totalizirajoča filozofija, neobhodno zabrede v konflikt z drugimi oblikami politične misli. Toda o marksizmu nikoli nisem razmišljal kot o totalizirajoči filozofiji. Marksizem je velika zgodba, vendar zagotovo zgolj ena velika zgodba, in izbira ni med veliko zgodbo in mnogimi malimi zgodbami. Kajti lahko obstaja več velikih zgodb in Marx ima samo eno izmed njih. Tako torej marksizem govori o konfliktu, ki ga je povzročil proces materialne produkcije, feminizem pa kot druga velika zgodba govori o spolni reprodukciji in z njo povezanih zadevah. Zato ne mislim, da je med njima tekmovanje.

Marksizem je dejansko skromen predlog in se je vedno motil o sebi, kadar je menil, da je njegov domet večji kot je. Toda marksizem nam pripoveduje posebno zgodbo in ko jo enkrat pove in ko je sklenjena, nima marksizem prav nobenega razloga več za obstoj.

NIK: Ko že omenjamo možno simbiozo med anarhisti, marksisti in nemarksisti, se moram spomniti Bakuninove kritike marksizma in njegove tendence k avantgardizmu, ki povzdigne specializirano in odtujeno elito ...

EAGLETON: Rekel bi, da tu problem ni v marksistih, temveč v leninistih. Ko govorimo o problemih partijske organizacije, o avant-

gardizmu, dejansko govorimo o problemih revolucionarne strategije, o kateri sta tako Marx kot Engels imela zelo malo za povedati.

To, na kar sem se skliceval prej, je bila razlika med pogledi na svet, kjer marksizem in feminizem ne tekmujeta. Tako tudi nobeden od obeh ni del neke višje bolj enotne vizije, saj govorita o različnih zgodovinah. Očitno pa oba tvorita strateška zaveznitva in v tem procesu se šele začneš spraševati, ali bi bil avantgardist ali pa bolj razsrediščen. Tu govorim o strategiji, ki se razlikuje od tistega, o čemer sem govoril prej.

Naj poskusim takole: V Združenih državah Amerike, kjer predavam, je nekaj feministk, s katerimi lahko govorim, in nekaj, s katerimi, vsaj kot socialist, ne morem. Tiste, s katerimi govorim, dopuščajo, da obstaja odnos med ženskim gibanjem in drugimi oblikami radikalne politike. Tiste, s katerimi ne morem govoriti, pa bi lahko bile, ne glede na to, da se ukvarjajo z ženskim vprašanjem, tudi ljubiteljice Ala Gora, kar verjetno tudi so.

DARJA: Poglavitna razlika med ameriški in evropski feministkami je v tem, da je za evropski feminizem značilneje, da ga njegove pripadnice praviloma ne vidijo ločenega od drugih levičarskih političnih idej, medtem ko je v ZDA to pogosteje.

EAGLETON: Seveda, in protislovja tistih, ki marksizem razumejo, kot da obstaja "moški" marksizem, feministkam preprečujejo zaveznitva. Vendar v ZDA niso sami krivi, da ne razumejo tega protislovja. Nimajo tradicije intenzivne zgodovine razrednih bojev kot kontekst, v okviru katerega bi se protislovja pojavila bolj jasno, predvsem pa ne v zadnjem času. Torej, če jih kritiziramo, to ni isto, kot če bi jih moralno obsojali.

Toda, da se povrnem k vprašanju o simbiozi, dolgoročno glede tega nisem strašno pesimističen. Močno se mi dozdeva, da je vsak pameten radikalni ekolog neizogibno antikapitalističen. Mogoče to zveni malce preveč samodejno, vseeno pa bi bilo zelo

težko odpirati ekološke probleme in ne priti do vprašanj o nadzoru lastništva, dominaciji, ekonomski neenakosti in podobno. Obstaja določena točka, kjer nas lahko, če teh povezav ne naredimo, obtožijo nepoštenosti. In med drugim obstajajo socialisti tudi zato, da lahko ekologom rečejo: "V redu, toda če dejansko želite rešiti svoje probleme, boste morali načeti vprašanja lastništva in neenakosti." Enako pa ekologi obstajajo zato, da rečejo socialistom: "Poglejte probleme narave, ne spremljajte le problemov kulture."

Videti je, kot da globalni dnevni red levici določa njenega. To vedno bolj povezuje različna vprašanja in tako tudi večja možnosti zaveznitva, na primer med ekologi in socialisti.

NIK: Simbioza je projekt, ki smo mu lahko samo naklonjeni, vseeno pa je lahko nekako problematična, če na eni strani obstajajo subjekti, ki trdijo, da imajo absolutno znanje o svetu, in na drugi tisti, ki česa takega ne trdijo.

EAGLETON: Strinjam se, da je to lahko problem, toda pesimist nisem zato, ker so, če vzamemo celoto, antiabsolutisti zmagali v razpravah. Dandanes je izjemno težko izrekati resničnostne trditve znanstvene narave. Spomniti pa se moramo tudi, da je levica dobila kar nekaj razprav na tem področju. Na primer, dandanes ne boste niti našli veliko konzervativcev, ki bi zagovarjali mnenje, da je njihovo branje tekstov povsem neobremenjeno, medtem ko naj bi bilo naše obremenjeno. Področje, v katerem smo sprožili pomembno kritiko, so upadajoče domišljave epistemološke trditve različnih vrst.

Zdaj je problem, kako se izogniti enako težavnim relativističnim in skeptičnim pozicijam postmoderne različnosti, ki so se razpasle, kot da bi bile edini odgovor na določeno zvrst absolutizma. Dejansko pa so druga plat iste medalje. Ta vrsta postmoderne skepse je kot razočarani metafizik, ki pravi, no, če ni ene resnice, potem nobena sploh ne obstaja.

In zdaj še nekaj o vprašanju strategije, njenem razmerju do nekakšnega kognitivnega avantgardizma, veri v to, da veste, kaj je najbolje za zgodovino. Zelo bi bil presenečen, če bi tovrstni kognitivni avantgardizem še enkrat dvignil glavo. Levica potrebuje veliko časa, da se nauči lekcij. Na primer, dolgo so se nekatere feministke razburjale, da je moška levica popolnoma ignorirala njihove prispevke. Sam menim, da je šlo za nepoštenost in da so za razburjenje nekaterih feministk obstajali politični razlogi. Hkrati je ta vprašanja sprožila levica, četudi boleče, neustrezno in nepopolno.

Zdaj ni čas, da bi zagovarjali avantgardizem, toda vseeno bom perverzno zanj zastavil besedo. Postmoderna levica ne razlikuje med avantgardo in elito. Vendar pa obstaja razlika med konceptom elit kot ljudi, ki so preprosto privilegirani in vzvišeni do drugih ter imajo določen privilegirani dostop do resnice, in konceptom avantgardizma, ki pravi: pogledite, za mobilizacijo bomo potrebovali avantgardo, upamo pa, da imamo ljudi za sabo in da nam bodo sledili. Obstajamo samo zato, da jih mobiliziramo in ko bo to opravljeno, naš obstoj dobesedno ne bo več potreben. Seveda pri boljševikih na primer ni bilo tako. Vojaška prisposoba avantgarde, ki potem preide v kulturno in politično polje, je seveda brez pomena, razen če za seboj nimaš cele vojske. Pri velikem delu postmoderne teorije je opaziti določeno cenenost, saj so preslišali te koncepte in trdijo, da je avantgardizem prav zato začel pomeniti vzvišene trditve ali nadrejeno avtoriteto. Kakršni koli so že zločini in napake leninizma, dejansko se je moral soočiti z revolucionarno potencialnim položajem, v katerem so bile organizacijske ideje neizogibno omejene na zelo redke ljudi, sociološko vzeto, na manjšino evropskim vplivom odprte inteligence. Potrebno je videti materialne pogoje tega avantgardizma, kar pa ne pomeni nujno odobravanja, temveč vsaj to, da ga ne odpraviš kot naivnega.

NIK: Toda ali ni ravno vaš opis položaja, v katerem so se znašli Lenin in boljševiki,

prav tak kakor njihov, saj so se legitimizirali kot edini na prizorišču?

EAGLETON: Absolutno. In tu se pojavi vprašanje Antonia Gramscija, ki ga večina današnje levice razume kot nekakšno mehko alternativo avantgardizmu. Gre za delo človeka raznolikega in nenavadnega pisanja, ki je verjel v revolucionarno partijo, kakor koli že se je razlikoval ob boljševikov. Gramsci sproži vprašanje, kaj storiti, katero strategijo uporabiti v družbi, kjer vrednota ni to, da lahko državo prevzameš samo preko neposrednega napada nanjo. Kot je Lenin razumel, je v carski Rusiji relativno pomanjkanje civilne družbe omogočilo sprožitev revolucije. Taisto relativno pomanjkanje je tudi botrovalo tako težavnemu vztrajanju pri revoluciji, potem ko se je zgodila. Gramsci na prizorišče vstopa, ko ima civilna družba zelo veliko moč. To pa pod vprašaj postavlja prav boljševiški model revolucije.

Rad bi, da razlikujemo pomembno in nujno kritiko avantgardizma od tiste vrste popularnega postmodernizma, ki dejansko trdi, da nihče ne more več nobenemu ničesar dopovedati. Obstaja razlika med nujno kritiko absolutnih trditev oblasti, ki je skoraj vedno represivna, in oblastjo samo. Če oblast reče, da smo vsi gibanje delavskega razreda, ali pa, da so do nje težko prišli s preizkušnjo in izkušnjo, jo moramo poslušati, čeprav ne nekritično. Menim, da je politično zelo nevarno vse skupaj zavreči kot nekakšnega otroka oblasti s porodno vodo avtoritarnosti vred, kar pa se vedno bolj dogaja v nekakšnih lažno demokratičnih populističnih dejanjih postmodernistov.

NIK: Mislim, da gre tu za točko, kjer del postmoderne teorije, ki se spogleduje z anarhizmom, skuša pozabiti, da določeni deli anarhizma dejansko niso proti avtoriteti per se, temveč proti avtoriteti, ki se ne more upravičiti.

EAGLETON: Se strinjam, lahko pa tudi rečem, da je oblast krasna reč, in da je nikoli ne morem dobiti dovolj per se (besedna igra –

op. p.). Ljudje, ki govorijo, da je oblast grozna, so ponavadi tisti, ki jo imajo. To si lahko privoščijo ...

DARJA: ... istočasno pa trdijo, da je nimajo ...

EAGLETON: ... seveda. Oblast je imenitna zadeva, če jo uporabljamo za določene razsvetljene namene. V tem pomenu je analogija z anarhizmom veljavna. Rekel bi, da je ta vrsta postmodernizma nekaj, kar sem prej imenoval kot premišljeno navidezno protislovje – libertarni pesimizem.

S poststrukturalizmom in njegovim učinkom se je pripravljala nova ideologija. To pa ohranja emancipatorični impulz določenega libertinizma ali anarhizma, hkrati pa je tudi izjemno cinična do možnosti, da bi do emancipacije sploh kdaj prišlo. Tako se je vzpostavila določena poststrukturalistična senzibilnost, ko se ne odpoveš ne radikalnosti, ne utopični emancipaciji, ne lebdečemu označevalcu ali sanjam o oblasti onstran moči, niti snu o spolni hibridnosti ali pluralnosti, temveč si daleč prepameten, da bi si predstavljal, da je vsaj trenutno vse to moč uresničiti. Tako lahko v poznejši fazi francoske tradicije poststrukturalizma najdete častivredno libertarno izročilo, ki pa se je v okoliščinah postoseminšestdesetih let premestila bodisi v tekstualnost, oblike utopije in podobno.

DARJA: Pomemben del kritičnega spoprijema s poststrukturalizmom in postmodernizmom je bila tudi vaša kritika njihove zavrnitve ideologije kot konceptualnega orodja. Hkrati z ideologijo so takrat iz akademskih razprav in iz javnega spomina skušali nekako izbrisati tudi dva druga pojma: civilna družba in država. V srednji in vzhodni Evropi so pojem civilne družbe redefinirali tako, da je civilna družba vse, kar se ne da umestiti v politične stranke, kar je zmanjšalo njegov politični potencial. Koncept države se je reducirjal na njegovo neoliberalno razumevanje. Država naj bi

izgubila pomen, češ da svetovni red omogoča neposredno razmerje med trgov in racionalnim individuom. Konec devetdesetih so se z novimi razpravami o civilni družbi in pomembnosti države stvari spremenile. V teh razpravah je tudi pojem ideologije postal bolj pomemben, tako pa tudi vaše delo na njem.

EAGLETON: Popolnoma ironično in bizarno je, da je pojem ideologije začel postajati nepopularen prav v trenutku, ko je ideologija sama zbežljala po vsem svetu. Pomanjkanje zanimanja za ideologijo je bilo žalosten znak značilne nepovezanosti intelektualcev s tistim, kar se je prav takrat dogajalo okrog njih. Zanimivo vprašanje, ki bi ga bilo dobro še enkrat postaviti, je, zakaj in kdaj je bila ideologija v pravem pomenu besede močnejša in prodornejša kot že dolgo ne in zakaj se jo je inteligenca prav takrat odločila zavreči v korist pojmov kot sta diskurz in oblast.

Mislím, da moje delo ni postavilo ideologije nazaj na dnevni red. Ne glede na vse pa se je pojem ideologije spet nekoliko vrnil v naša zanimanja. Bolj ko so oblike fundamentalizma nezaničljivo ideološke, na primer rasizem, nadoblast, nacionalizem najslabše vrste, bolj ko so osrednje politično, globalno, manj je za določen tip poststrukturalističnih intelektualcev verjetno, da lahko še vedno vztrajajo na opustitvi pojma ideologije. Potrebujemo ga kot koncept. Razprave, v katerih se trdi, da ideologijo lahko uporabljáš samo s konceptom absolutne resnice, pa jemljem kot še en simptom distanciranosti intelektualcev od realnega sveta.

Mislím, da je termin civilna družba postal preširok. Podobno kot koncept ideologije, ki je prišel na slab glas zato, ker je bolehal za ekspanzionizmom. Očitno ima pojem civilne družbe pri Marxu in, predpostavljám, tudi pri Heglu precej več specifične ostrine. Gramsci ga je rabil nekako drugače in bolj razširjeno. Če se zdi, da takšni pojmi poskušajo povedati vse, jih bodo nadomestili s termini diskurz ali oblast, ki pa so že postali preveč raztegljivi.

Kar pa zadeva državo, se je vedno težko izogniti njenemu podcenjevanju ali precenjevanju. Država je eden od resnično dvoumnih pojavov. Seveda, z Leninovo Državo in revolucijo v mislih bi si upal zagovarjati, da bi moral biti termin država precej bolj domiselen, kot je bil doslej.

NIK: Vprašanje kognitivnega absolutizma bi želel povezati z vašim teoretskim delom, za katerega se zdi, da v njem obstaja napetost. Namreč, vaše teoretsko delo je ekspliciten izziv ideji, da bi lahko imelo status posebnega znanja/védenja, ločenega od širšega družbenega in političnega konteksta, v katerega je postavljeno. Vseeno prav odlika takšnega kritičnega početja teorijo kot celoto implicitno vrača v položaj specializirane in privilegirane celote znanj ter v stanje, ki je prav s tem utemeljeno in zato življenjsko zainteresirano za nadaljevanje delitve dela ...

EAGLETON: Delitev dela za Marxa ni vedno negativna stvar. Seveda je negativna v pomenu odtujitve, toda delitev vključuje, kot po Marxu kapitalizem tako ali tako počenja, tudi obogatitev in različnost. Specializacija je za Marxa vidik naše človeškosti v primerjavi z našim predmodernim položajem. Tako menim, da to, kar je narobe, ni kot nekoč specializacija sposobnosti, temveč njihova razločitev. Marksizem ne pravi, da bi morala biti teorija praksa. To so ločene dejavnosti. Vseeno pa res postulira, da bi morale biti povezane.

Če bi lahko teoretizirali brez občutka krivde in ne da bi morali za potrditev naših teoretiziranj spoznanje takoj vpreči v prakso, menim, da bi bilo to znamenje emancipiranega stanja. To je del sodobnih problemov, da ne moremo, kot je rekel Berthold Brecht, razmišljati, kot da bi šlo za čutno naslado, da nismo v stanju, ko bi bilo razmišljanje užitek.

K zahtevam prakse usmerjena leva instrumentalizacija misli in teorije je po eni strani absolutno nujna kot protiutež neodgovornemu

teoreticizmu, po drugi pa je tudi škoda, da moramo to sploh početi. Mogoče še kdaj pridemo v položaj, ko naših teorij, sanj ali fantazij ne bo treba zagovarjati pred sodiščem utilitarnosti. Ampak zdaj nismo v takem položaju. Zato se mi v tem smislu v poststrukturalizmu zdi narobe to, da ni toliko napačen kot le prezgoden. Meni, da vse lahko stori zdaj, na primer s stavkom: "Naj zdaj zapleše označevalec, znebimo se uporabnosti."

Imate prav in to je teoretska izjava o tem, kako se spodkopava teorijo. Teorijo lahko spodkopavamo, tako kot diskurz lahko vpraša samega sebe le znotraj samega sebe. To je lahko zelo prikladen način, kako poganjati stvari naprej, kar se je v veliki meri s teorijo zgodilo.

Teorija je trenutek, ko si prisiljen v nov način premisleka o tem, kar počenjaš, ker to, kar delaš, nekako ni bilo pravilno, ali pa tako ne moreš več naprej. Trenutek teorije nastopi, ko je praksa nenadoma potisnjena nazaj vase in mora doseči novo samozavedanje. To pa pogosto onemogoča kot tudi omogoča. Oboje pa lahko vodi k temu, da narediš kaj drugačnega, da spremeniš prakso ali pa postane nova racionalnost: češ, vrnimo se in naredimo vse še enkrat, toda trenutno bomo o tem teoretizirali.

Mogoče je to preveč cinično. Ampak delno je bila institucionalizacija teorije zgodba o pravkar povedanem. Teorija lahko priskrbi novo življenje establishmentu, katerega je domnevno postavljala pod vprašaj. Dekonstrukcija se začne z Derridajem in z dekonstrukcijo različnih institucij, konča pa se tako, da si prizadeva obdržati na površini ustanove, kakršna je na primer univerza Yale.

NIK: Še eno vprašanje, ki se na podoben način nanaša na vaše delo romanopisca, pisca gledaliških iger, scenarista in na vašo literarno kritiko. Prav odlika samega dejanja vključite v literaturo in kanon ga razglašate na način, ki je nevarno blizu poziciji Mathewa Arnolda ali F. R. Leavisa, za kraj odrešitve

EAGLETON: To ni neznana kritika.

Dejansko ne verjamem v literaturo kot znamenje odrešitve, mislim pa, da je bilo moje ukvarjanje z literaturo zelo kanonično.

Edino opravičilo, ki ga ob tem lahko dam, ne glede na to, da tako Rolling Stonesi kot Shakespeare potrebujejo radikalno kritiko, je, da se je moje delo pojavilo pred tistim, čemur bi zdaj rekli kulturne študije, pa čeprav me je učil Raymond Williams, ki jih je pomagal vzpostaviti. Rekel bi le, in vem, da bo zvenelo velikopotezno (v smehu), to delo prepuščam vam mladim!

Toda, kot rečeno, nisem se dovolj ukvarjal ne z zunajkanoničnim ne z mediji izven literature. Po drugi strani pa menim, da je razprava o kanoničnosti mogoče postala nekakšen fetiš: možno bi bilo imeti popolnoma nekanoničen učni načrt z reakcionarnim načinom poučevanja in obravnave. S tem pa nočem reči, da kanon ni pomembna tema, ampak le govorim o njegovih omejitvah.¹

NIK: V Sloveniji posebej, na splošno pa tudi v bivši Jugoslaviji, vprašanja literature in kulture težko ločujejo od vprašanja o nacionalizmu ...

EAGLETON: Domnevam, da je literatura z veliko začetnico vedno označevalec nečesa, nekaj drugega kot ona sama. V 18. stoletju je bila tudi zadeva uglajene družbe, omikanega govora in vpljudnosti ali plemstva. Pozneje,

¹ Gre za rabo v okviru t. i. polemike o literarnem kanonu, ki od 80-ih let naprej predvsem v anglosaksonskih deželah zaposluje del tamkajšnje literarne in sociološke kritike, vezana pa je na t. i. postmodernistično kritiko šolskih učnih načrtov in izobraževalnih vsebin za pridobitev znanja o "zgodovini nacionalne literature". Tem očitajo razredno, spolno in rasno izključevanje določenih avtorjev in avtoric, ob tem pa v končni instanci proizvedejo razmere "brez meril". Glej na primer avtorje: Gerald Graff v *Professing English*, Barbara Herrnstein Smith, Paul de Man, John Guillory in še koga; v Franciji se je v okviru koncepta teorije kulturnega kapitala s tem ukvarjal Pierre Bourdieu (op. p.).

zgodovinsko bliže pogojem, ki ste jih opisali, pa postane označevalec nacije, enotnosti, kulturne avtentičnosti. Literatura je vrsta funkcije, ki se reciklira na različne načine. Na mojih predavanjih v Sloveniji sem o njej govoril kot o nadomestku za religijo, kot o sekularni teleologiji. Kot sem poskušal povedati na enem od mojih tukajšnjih predavanj, v nacionalizmu je nekaj resnično kulturnega, v pomenu, da se na primer ne ubada z industrijskim bojem. Če ljudje seveda hočejo pisati romane o tem boju ali razvijati kulturo industrijskega boja, je to čisto v redu.

Toda v odnosu med nacionalizmom in literaturo imamo opravka z nenavadno in netipično vrsto politike, s kulturo v jedru, v kateri je razmerje med pisanjem in politiko notranje. Pravim netipično zato, ker sem doslej zagovarjal, da je politika kot taka v temelju nekaj bolj univerzalnega.

Ni pa netipična v pomenu, da je bil doslej nacionalizem daleč najuspešnejše politično gibanje modernosti, vsekakor bolj kot na primer socializem. Mogoče so nacionalizmi tako uspešni zaradi tipa politike, ki povezuje kulturne eksistence in identitete ljudstev v dobrem in slabem. Nacionalizem je tako protisloven pojav ne glede na to, če mu priznavamo izjemno politično moč. Zato ni naključno, da naj bi bili literatura in umetnost v službi takšne vrste političnega ideala, brez nje bi bili nezadostni.

Tega ne bi mogli reči za "podporo lakote" (famine relief) ali za "državlanske pravice". Ta dva napredujeta kar dobro brez te vrste kulturnega sestava. Toda, kot je lepo povzel Ernest Gellner, nacionalizem je izum pesnikov. Lahko vam povem še en primer; neki oficir britanske vojske je po tem, ko so Britanci že postrelili upornike, o nacionalistični vstaji leta 1916 v Dublinu rekel: "Uspelo nam je, da se je Irska znebila drugorazrednih pesnikov; morali bi nam biti hvaležni!"

Je ob nacionalizmu še kakšna druga politika, ki je v svojem bistvu tako literarna? Precej nenavaden pojav, bi rekel. In kot sem

dokazoval, nekaj nujno abstraktnega in instrumentalnega je v zvezi s političnim.

DARJA: Razmerje med nacionalizmom in literaturo nas pripelje tudi do vprašanja odnosa med pripovedjo in zgodovino, torej med javnim in osebnim pripovedovanjem in uradno, zapisano zgodovino. Ali menite, da obstajajo razlike med narativizacijo v tako imenovanih metropolah ter v bivših "notranjih" in "zunanjih" kolonijah, pa tudi, kakšne so razlike med zgodovinami metropol in kolonij?

EAGLETON: Malce sem že sit posploševanja, predpostavljam pa, da konvencionalno pravimo "linearni čas je vedno na Cezarjevi strani", ali da je linearna zgodba metropolitanska, bolj imperialna. V primeru kolonije, Irske na primer, lahko pripoved povežemo z načinom, s katerim so nekoč označili Beckettovo delo "Čakajoč na Godota": kot igro, v kateri se nič ne zgodi dvakrat; od tod bolj ciklični pogled na zgodovino. Vseeno pa sem malce skeptičen do takih preveč rigidnih razlikovanj. Na primer, visoki modernizem razkosa linearno zgodbo, in ko se to zgodi, je to gotov znak, da se je nekaj zgodilo nekemu smislu zgodovine. Takoj, ko nekdo začne brati romane, ki se razdelijo na kateri koli točki pri premiku nazaj, naprej in vstran, menim, da gre vedno za več kot le estetski fenomen. To je znak drugačnega razumevanja zgodovine ali težave pri nadaljevanju realistične pripovedi zgodovine. Mogoče so bila preveč poudarjena nasprotja, kot so linearno vs. ciklično, ali razpršeno ali rekursivno; s tem, da so linearno pripisovali strani demonov, ciklično pa strani angelov.

Takšna razlikovanja kar kličejo po dekonstrukciji. Obstajajo politično konzervativne rabe cikličnega časa, W.B. Yeates na primer, obstajajo pa tudi napredne in razsvetljene rabe linearnih zgodb. Ideja, da imajo posebne vrste estetske forme prazen političen pomen, je zame vedno sumljiva. Zdi se mi, da so oblike vedno ambivalentne, glede

na okoliščine jim lahko podelimo različne politične vrednosti.

Nekateri avantgardisti govorijo, kot da je bila realistična pripoved ena sama grozna napaka in da se od Defoea do Dostojevskega ne bi smelo nikoli nič zgoditi. To se mi zdi nekako neskromna trditev, ki je zelo nezgodovinska. Potrebno si je spet predstavljati, kako je določena vrsta dinamične realistične pripovedi lahko napredna za nekoga, ki je odraščal ob dieti pastirske pesmi, elegije in tragedije. Po drugi strani pa je resnica irskega leposlovja ta, da ga ni posebej zanimal linearni pripovedni model. Za to je treba poznati zgodovinske okoliščine. Tipično je bilo, da se niso videli na način, kot da se premikajo naprej skozi čas, niso poznali zmagoslavne ideologije napredka.

DARJA: Če kolonialne subjekte označimo za tiste "brez zgodovine", kot dehistorizirane, razzgodovinjene, potem njihova historizacija postane nujno politično dejanje in problem zgodovine je nujno povezan z vprašanjem političnega potenciala. Mislim na to, da zgodovina lahko ponekod odpre možnost za historizacijo tistih področij, ki so bila "brez zgodovine" in oropana javnega pripovedovanja.

EAGLETON: Menim, da levica dela preveč zgodovine. Prav kar se tiče levega historicizma, sem nekoliko heretičen. Nikoli nisem dejansko razumel predpostavk nekaterih radikalcev o tem, da je samo "zgodovinjene" že avtomatično radikalno, daleč od tega. Ena prevladujočih oblik evropskega historicizma, od Burkea, Spenglerja do Oakshota, je trdno na desnici. Številni radikali, novi historicisti (New historicists) in drugi predpostavljajo, da si že opravi posel, ko si enkrat "doživel" fenomen znotraj historičnega konteksta. Nikakor ne. Še več, to bi pomenilo, da so vsi sovražniki levece ahistorični. Toda niso. To je karikatura, vsi niso formalisti. Literarni in kulturni establishment je danes voljan sprejeti določeno mero historicizma in ni razloga, da ga ne bi!

Zato moramo biti previdni glede domneve o historicizmu kot inherentno radikalnem pojmu. Ne glede na vse, in da se povrnem k vašemu vprašanju, kar pravite je res, toda v tistem pomenu, da kolonizirani ljudje nimajo zgodovine, temveč je njihova zgodovina funkcija zgodovine nekoga drugega. Gre za odnos zarotniškega, mogoče antagonističnega tipa, do zgodovine, katere središče je drugje. Tu obstaja zgodovina, ki pa je nekako premeščena. Po drugi strani pa menim, da, če gremo tu predaleč, lahko pride do določene vrste političnega fatalizma: potem smo v brezčasnem dehistoriziranem območju – medtem ko so "naši gospodarji tisti, ki zgodovino imajo".

Toda vse se vedno dogaja na kooperativen in zarotniški način, mar ne! Ta revolucija nacionalizma je med drugim tudi poizkus imeti lastno zgodovino. Zamisel, da bi bila kdaj koli ločena in samovsebujoča, bi bila tako napačna kot si na primer nekateri zgodovinarji zamišljajo, da bi bilo nekatere zgodovinske dogodke, zgodovino delavskega gibanja na primer, mogoče preučevati neodvisno od razredne zgodovine na splošno, ali pa kot si nekatere struje feminizma zamišljajo, da je mogoče razvijati ženske študije kot nekaj izoliranega in avtonomnega. Česa naj ne bi občutili kot vir in gibalo lastne zgodovine? Takšni občutki niso le povezani s "kolonialnimi okoliščinami", daleč od tega. Del izkušnje modernizma in postmodernizma je v udomačitvi tega občutka v metropolitanskih družbah, ko "imperij vrne udarec". Zato so izkušnje razsrediščenosti, nemoči in pasivnosti v veliki meri tudi izkušnje metropole.

Prav v tem pogledu je James Joyce zelo zanimiv, saj sta Ulysses in njegov Dublin polna inercije, imobilnosti ter cikličnega vračanja. V nekem pomenu gre za roman kolonialne prestolnice. Gre pa tudi za del evropskega modernizma, ki govori o značilnih rečeh življenja v srcu metropole tudi danes.

Dandanes ni treba živeti na periferiji, da bi zaznali občutek nemoči ali pomanjkanje dogajanja. V zgodnejši fazi buržoazne

ideologije se je dalo občutiti, da ustvarjaš svojo zgodovino. Zdaj pa je vse podleglo monopolni kapitalistični fazi, ko je videti, da prevladujočo izkušnjo določa nekdo od zunaj. To pa je okoliščina, ki ne učinkuje le na "domorodce" iz kolonij!

DARJA: Tudi v Sloveniji postaja vse aktualnejše vprašanje, kako se na primer Judje spominjajo holokausta. Nekateri poudarjajo, da jim uradna zgodovina kot preživelim taboriščnikom ni dopuščala pravice do spominjanja in govorjenja. Tako si torej niso dovolili razmišljati o sebi kot o preživelih. Nekateri procesi ljudem lahko dopustijo spominjanje, posebej tam, kjer je spomin tabuiziran, mitologiziran ali pa popolnoma zbrisan, ali pa spominjanje prepovedo.

EAGLETON: Obstajajo različne zgodovine in različni načini spominjanja, ki včasih pridejo v konflikt. Nekateri poudarjajo, da je spomin na holokavst v ZDA nastal nedavno. Na določeni točki, zaradi posebnih političnih razlogov, začnejo konstruirati zgodbo, začnejo se spominjati.

Občutka brez zgodovinskosti le nočem potencirati do točke nekakšnega kulta žrtve. V ZDA dandanes ni nič bolj moderno kot biti žrtev. Če nisi žrtev, si nihče. Seveda obstajajo dejanske žrtve, ljudje, ki so res žrtve. Toda mogoče na benjaminovski način zbrkljanih, nanizanih in različnih delih zgodovine, ne bi smeli bolj podcenjevati človeške iznajdljivosti kot pa tega, da nas razgali.

NIK: V obdobju socializma so nas bolj ali manj konstantno spominjali in presojali po dejanjih prejšnjih generacij, naša vloga v prihodnosti je bila odraščati kot zaupanja vredni branilci socializma kot so bili partizani z uporom proti nacistom v narodnoosvobodilni vojni. Tako je temeljno emancipatorična zgodba na generacijah, ki so ji sledile, postala mrtva teža: obljuba prihodnosti leži v ponavljajoči se uresničitvi

častne preteklosti. (Dandanes je položaj obrnjen, vlogo partizanov so prevzeli antikomunistični kolaboranti nacistov.) Enostranski pogled na zgodovinsko zgodbo pozablja način, s katerim se nekatere zgodbe začnejo kot napredne in zaključijo kot konzervativne ter obratno. Spomniti se moram tudi pravočasnih opazanj Aijaza Ahmada o tem, kako določene domnevno napredne zgodbe – postmoderne kolonialne – postanejo vzorec, s katerim metropola dejansko periferiji posebej diktira določen kulturni red, na splošno pa političnega in ekonomskega. Tako lahko zgodbe, ki so v okviru metropol temeljno emancipatorične, postanejo moralno vprašljive.

EAGLETON: Da, vse je odvisno od konteksta. Mogoče je to za levico še en razlog, da ni preveč nekritično afirmativna do ideje zgodovine. Zgodovino Marx imenuje "môra, ki kot breme pritiska na žive". Najbolj pristno nepopustljiv zgodovinar od mislecev zato, na drugi ravni, zgodovino razume kot breme, ki ga je treba odstraniti – "Mrtvi naj pokopljejo mrtve!"

To je Marxova modernistična plat, mar ne? Toda zgodovina je nekaj, kar je treba potegniti od spodaj. Zato, da boš ustvaril nekaj drugega, moraš pospraviti prostor. Očitno se zaveda, da je zgodovina tudi to, iz česar smo narejeni in vse, kar lahko ustvarimo presežnega, je treba ustvariti s koščki delov, ki so nam na voljo. Marx z idejo o zgodovinskem kontinuumu v 18. Brumairu Ludvika Bonaparta to izrazi na zelo živahen in ponosen način: "Zgodovina se ponavlja dvakrat, prvič kot tragedija, drugič kot farsa". Pokaže torej na pojma ponavljanje in ciklično. To počne zato, ker si zamišlja nekaj, čemur pravi poezija prihodnosti, ki se ne bi ravnala po aktualni zgodovini. Marx ni povelj-čeval tistega, kar se je doslej zgodilo kot zgodovina. Zanj se zgodovina še sploh ni začela, še vedno je ujeta v takšno ali drugačno obliko pomanjkanja ali zatiranja.

Prav tako menim, da še ne moremo govoriti o pravi zgodovini, vsaj ne v Marxovem

pomenu, ker smo še vedno pri tem, da bi jo pravzaprav zagnali v tek.

DARJA: Naj zgodovino povežem z vprašanjem spomina. Nekateri trdijo, da je vprašanje spomina dodobra pretreslo družboslovne in humanistične znanosti. Že desetletje znanstveniki omenjajo t. i. "narativni obrat" v družbenih znanostih. Ukvarjanje s spominom se je v svoji sedanji obliki, začevši z zgodovinarji holokavsta, razpredlo in razselilo tudi na druge skupine ljudi: hendikepirane, ženske, temnopolte ipd. V tem pogledu lahko govorimo o celem procesu narativizacije potlačenega spomina. Je spomin v tem smislu lahko potencial za družbeno delovanje, spremembe?

EAGLETON: No, glede ideje spomina bi znova začel nekoliko skeptično, kot sem to storil ob vprašanju zgodovine. Vprašanje "spomina" je imelo določeno pomembnost v novejših študijah. Po Freudu smo ljudje "živali amnezije", tako funkcioniramo. Tudi Nietzsche je bil tega mnenja. Tisto, kar nam je naravno, je pozabljanje, potlačitev. Po Freudu je spominjanje neke vrste pozabljanje pozabljanja. Za Freuda je to pozitivno in ne negativno, je pogoj, ki omogoča subjektiviteto. Nezaslišani paradoks subjektivnosti je v tem, da govorimo in delujemo, kot to počnemo relativno koherentno, prav po zaslugi vztrajne in nujne potlačitve veliko tistega, kar vstopa v naše formiranje. Brez te potlačitve celo ne bi bili zmožni govoriti. Po mojem mnenju je to filozofsko modernističen način mišljenja in hkrati takšen, ki je bil, četudi na različen način, skupen Nietzscheju in Freudu.

Tako Nietzscheju kot Marxu pomeni zgodovina neizrekljivo zgodbo trpljenja in prelivanja krvi. Na zelo drastičen način je Nietzsche videl ustvarjalno delovanje kot tisto, ki vse to docela preudarno potlači. Ne le, da smo amnezične živali, temveč smo amnezične živali po svoji volji. In tisti, ki ostajajo v morbidnih objemih zgodovine, bodo verjetno tam tudi propadli.

Z misleci kot je Benjamin pa dobimo neko celo politiko spominjanja, cel obred spominjanja. Vendar menim, da moramo to vzeti skupaj z modernističnim poudarjanjem pozabljanja kot strukturnega in za nas konstitutivnega, in ne preprosto kot obžalovanja vredno nezgodo.

Poleg tega smo se od Freuda in še posebno iz njegovega koncepta "nachträglichkeit" naučili, da je spomin vedno ena od različic, montaža, izbor zgodovine, ki je opravljen iz sedanjosti, prilagojen sedanjim zahtevam. Tako je na nek način vedno sporen. Za seboj spotoma sestavljamo svoje preteklosti. Živimo naprej, vendar se spominjamo ali vemo za nazaj v skladu z našimi sedanjimi zahtevami. Menim, da se mora katero koli uspešno delo na političnem spominu, ki se nadaljuje, spominjati teh kvalifikacij spomina.

DARJA: V vašem delu o veliki lakoti na Irskem se ukvarjate tudi z vprašanjem spominjanja in pozabljanja. Ali lahko za naše bralke in bralce poveste kaj o tem zanimivem delu?

EAGLETON: Lakota na Irskem je bila globoko travmatičen dogodek za Irsko, ki je bil do neke mere ublažen z dejstvom, da je veliko žrtev odšlo in začelo živeti na novo ter zelo hitro pozabilo nanjo. Irci so bili zelo uspešni v pozabljanju lakote. Zanje je bil to eden od načinov, da se ne bi ujeli v nostalgicne objeme preteklosti, iz katerih se ne bi mogli izviti.

To je bil način boja proti možni nevrozi tistih, ki ne morejo drugega, kot se spominjati. Ti pa so, kot pravi Freud, le druga plat onih, ki se sploh ne morejo spominjati. Prevedeno v politično terminologijo bi to pomenilo, da sta tradicija in modernost le dva vidika iste stvari. In nikjer ni to bolj očitno kot v postkolonialni družbi, kakršna je Irsko.

Na Irskem se vprašanja glede lakote vrtijo okrog tega, ali naj bi se je sploh spominjali, ali pa ne bi takšno spominjanje pomagalo Iri, in ali ne bi z lakoto hranili mnogo bolesto šovinističnih spominov, ki se namenoma

ohranjajo pri življenju zaradi sedanjih političnih ciljev? To je čisto drug sklop vprašanj kot pa so tista, ki jih je odprl holokavst.

V nekem smislu je bila lakota nekaj, kar so Irci morali pustiti za seboj. In za seboj so jo pustili skupaj s svojim jezikom, kajti večina umrlih ljudi je govorila irsko. Irci so med lakoto izgubili velik del svoje nacionalne identitete. Po drugi strani pa jih je ta internacionalizirala, ker so se izseljevali iz Irske, za kar se lahko "zahvalijo" Angležem.

Na Irskem danes nekateri ljudje ostro nasprotujejo spominjanju na lakoto. Denimo mladi, ki niso vsi reakcionarji, temveč tudi ljudje, ki menijo, da je pretirano govorjenje o lakoti le morbidna nostalgija. Temu pravijo lažno junaštvo in kult žrtve.

Ne strinjam se z njimi. Menim, da je prav in primerno, da imamo danes na Irskem nacionalni spomenik in muzej, posvečena lakoti. Vendar pa je bil vse do zadnjega trenutka prisoten dvom o udeležbi predsednice Mary Robinson na otvoritvi. Prišla je in to je bila zelo politična odločitev. Toda govorila je o sodobnih lakotah in jih povezala z Irsko.

Obstaja način spominjanja preteklosti, ki ga je mogoče uporabiti za ustvarjanje prihodnosti in obstaja način spominjanja, ki lahko pripelje do "konca zgodovine". Največja mora bi bila, če bi iz preteklosti hkrati izbrisali tudi prihodnost, da bi kot zlate ribice živeli v čisti sedanosti. Raymond Williams je nekoč opozoril, da je družba, ki živi le s svojo sedanjo izkušnjo, resnično revna. Ampak poudarja tudi to, da je tradicija, kot sam pravi, neprekinjeno izbiranje in ponovno izbiranje prednikov.

Med ukvarjanjem z Irsko sem se jasno zavedel, da smo ujeti med nekakšnim imobilizirajočim kultom spominjanja na eni in skrajno nezrelo modernizacijo, kot jo ponazarja koncept "keltskega tigra" na drugi strani. Morda med njima ni enostavne srednje poti. Vendar pa so tisti, ki ne morejo drugega kot spominjati se, in drugi, ki se sploh ne morejo spominjati, grozljivi dvojčki. Obstajajo tudi močne napetosti med tradicionalisti na eni in modernisti na drugi strani. A modernizem se le

bori s še vedno relativno močnim tradicionalizmom. V irski politiki velja izrek: "Nočemo nazaj na kmetijo, a smo tudi zelo sumničavi glede tega, da bi jezдили keltskega tigra."

NIK: Težko je razmišljati o Irski, če si ne postavimo tudi vprašanj o Severni Irski. Čeprav je tam mirovni proces zastal, pa obstajajo analize, češ da bi lahko bila ena od pridobitev mirovnega procesa rekonstituiranje politike na razredni namesto na verski ali etnični osnovi, potem ko bi, domnevno unionistične in nacionalistične formacije s tesnimi zvezami z delavskim razredom ugotovile, da imajo veliko skupnega. Seveda, drugo vprašanje pa je, kako bi takšne transformacije v Severni Irski povratno vplivale v Republiko. Obstaja domneva, da bi bila ena od posledic mirovnega procesa, v smislu bolj samozavestne Severne Irske, tudi večji pritisk v smeri decentralizacije v Republiko ...

EAGLETON: Zelo primerno vprašanje za nekoga, ki, kot jaz, živi v Dublinu, kajti na splošno v Republiko Irski o tem vprašanju ne želijo nič vedeti. Resnično, Republika v tem pogledu beleži obžalovanja vreden spisek dejanj.

V mirovnem procesu je bilo že veliko vzponov in padcev in bodo tudi v prihodnje, toda če na položaj pogledamo geopolitično, bi rekel, da je videti obetaven. Problemi v Severni Irski imajo dolgo zgodovino, ampak v resnici zadevajo vrsto obsežnih geopolitičnih dejavnikov, kot so propad industrije na tem območju, splošni propad britanskega imperija, katerega del je, devolucijska politika v Britaniji, presenetljiv vzpon Republike Irske iz ruralne v moderno državo, njene povezave z Evropo, irsko-ameriške povezave z Republiko. Menim, da vsi ti dejavniki v ozadju določajo potek končnega propada severnoirske države. Seveda, nekateri unionisti bodo do konca vztrajali na okopih, medtem ko so drugi že naredili velike premike. Dosti pripadnikov organizacije Sinn Feinn, ki se je postavljalo s svojim socializmom, je zdaj razkrilo svoje

prave barve malomeščanskih nacionalistov.

Podobno kot mnogi drugi boji, celo podobno kot nekateri boji v bivši Jugoslaviji, je ta na Severnem Irskem izjemen, ker je hkrati tako intenziven, tako vztrajen in je potekal vseh zadnjih trideset let, pa vendar je po drugi strani že zastarel, arhaičen in presežen, je "posmrtno življenje" province. Seveda gre jutri lahko že vse narobe, ampak dvomim, da se bo povrnil k oboroženemu boju. Kdor koli bi to storil, bi izgubil toliko politične kredibilnosti, da bi bilo kaj takega skoraj isto kot politični samomor.

Zato menim, da bo na dolgi rok mirovni proces uspel. Glede transformacij, ki ste jih omenili, pa menim, da so le-te možne. Toda v resnici tega še nihče ne ve. Nastopilo je alarmantno in vznemirljivo obdobje, v katerem se improvizirajo povsem nove razmere. In nihče res ne ve, kam bodo pripeljale nove institucije. To je delno namerno, kajti del Sinn Feinna hoče, da bi njegovi grass-roots pripadniki verjeli, da jih bo pripeljal zelo daleč, unionisti oziroma protestanti pa želijo prepričati svoje ljudi, da temu ne bo tako. V teh razmerah torej obstaja neka vgrajena negotovost. Doslej so bili na Irskem pozivi k razredni enotnosti, pozivi, ki imajo zelo ugledno tradicijo, vzemimo Jamesa Connollyja, zelo abstraktni in neučinkoviti, kajti vladajoči razred se zelo dobro zaveda, koga oz. komu "deliti in vladati". Toda res impresiven je način, kako so bili nekateri ulsterski protestanti, zlasti tisti, ki bi raje kot nadaljnjo zvezo z Britanijo hoteli neodvisni Ulster, v svoji politiki presenetljivo levičarski. Videti je, da prakticirajo tisto vrsto politike delavskega razreda, glede katere Sinn Feinn redko stori kaj več kot to, da o njej samo govori.

Prav tako se moramo tudi spomniti, da se je situacija glede Republike Irske zdaj zasukala. Sever je vedno, celo v pogledih nekaterih levičarjev, veljal za modernega, naprednega in industrijskega, jug pa za primer teokratske zaostalosti. Zdaj pa sever slabi, je sektaški, medtem ko jug jezdi "keltskega tigra" in mu gre precej dobro, delno tudi po zaslugi povezav z Evropsko skupnostjo.

Kar zadeva vaše vprašanje glede širših povratnih učinkov mirovnega procesa v Republiki, govorjenje o "keltskem tigru" pomeni, da bo morala Republika Irska še kar nekaj časa opravljati retoriko modernizacije. Del tega bodo prizadevanja, da se razbremenijo svoje politične zgodovine, ker take v Bruslju ne sprejemajo ugodno, ni privlačna za investicije in tako naprej. Vseeno pa so nove politične institucije, katerih prihodnost je v tem trenutku nedoločljiva, kot ste namignili, v stanju pripravljenosti in bodo po mojem mnenju znova vstopile v igro.

Strinjam se, da bi lahko nastopil proces decentralizacije in da bi veliko ljudi v Republiki Irski na tem vztrajalo. Resnično, Republika Irska je ena najbolj centraliziranih držav v Evropski skupnosti in kliče k devoluciji. Devolucija seveda poteka tudi v Veliki Britaniji, in tako bi nove institucije lahko pospešile te procese tudi tam.

NIK: Devolucija je ena najpomembnejših značilnosti Blairove Britanije. Kako vi kot nekdo, ki se umešča na levo, ocenjujete Blaira? In kaj menite o sami devoluciji? Obstaja velika zaskrbljenost glede možnih posledic, zaradi vzpona škotskega ali valižanskega nacionalizma, malo pa je bilo rečenega glede vprašanja angleškega nacionalizma kot hegemonškega v Britaniji. Domnevam, da je eden manj pomembnih, vendar zgovornih indikatorjev takšne hegemonije relativna lagodnost, s katero se zamenjujeta izraza angleški in britanski.

EAGLETON: Bojim se, da o Blairu, razen standardne levičarske kritike, ne morem povedati nič novega. Upam, da je jasno, da tisto, kar je pri njem narobe, ni to, da ni socialist, saj smo to vsi tako ali tako že vedeli. Toda, ni niti socialdemokrat, vsaj ne v katerem koli pomenljivem in spoštovanju vrednem pomenu tega izraza. Zanimivo bi bilo videti, ali ni morda zelo naklonjen zmernemu popuščanju evolucijsko razuzdanim silam, ki jih je nekoliko težko krotiti. In domnevam, da

nekateri malce cinično pričakujejo, da bo zabredel v kake večje težave, kot se voditeljem kapitalističnih gospodarstev običajno pripeti, ne glede na to, kako spretni so.

Blairizem, če govorimo globalno, je videti prav dolgočasno predvidljiv fenomen. Precej dolgo sem bil v laburistični stranki. Večina nedavnih voditeljev stranke, ki se jih spominjam, so bili tisti, ki so se poskušali znebiti svojih socialističnih načel, a jim je spodletelo. Edina razlika pri Blairu je ta, da je uspel, ker je prišel v pravem trenutku, da se ta projekt izpelje. Je produkt tistih časov: kar so prejšnji laburistični voditelji poskušali, je njemu uspelo.

O angleškem nacionalizmu zato menim, da zavest o njem narašča, še vedno je pritajen, vendar menim, da se bo pojavil kot bolj pomembna tema. Če, kot jaz, živiš na kelt-skem obrobju, je zanimivo opazovati, kako je tam angleški nacionalizem precej bolj opazen. Irski republikanci ne govorijo o nacionalizmu, ker opažajo, da so tudi unionisti nacionalisti, bodisi angleški bodisi britanski. Menim, da distanciranje in kritična perspektiva z robov, ob tem, da ti robovi postajajo precej bolj vidni, lahko prispevata k razkrinkavanju tiste nevidne barve vsakdanjega življenja, ki je angleški nacionalizem, ki pa ga je zelo težko izostriti.

DARJA: Živimo v svetu novih tehnologij, globalnega komuniciranja, novega svetovnega reda, drugih globalizacijskih fenomenov. Ali menite, da na nek način lahko govorimo o tem, da smo pred novim "epistemološkim prelomom", če uporabim analogijo z deli Michela Foucaulta, predvsem tam, kjer je analiziral evropsko moderno kot enega od takšnih epistemoloških prelomov?

EAGLETON: Michel Foucault je šel nekako iz mode. Zanimivo je pogledati, kako se to dogaja: kaj neki se je zgodilo, denimo, z Lévi-Straussom, ki je bil svoj čas tako dominanten, zdaj pa nič ...

Zdi se mi, da je bil Foucault v nekem trenutku zelo pomemben. In cinično bi lahko rekli, da je bil zelo uporaben za tiste, ki so

hoteli biti politično radikalni, ne da bi bili marksisti, ker je levici, ki je bila vedno bolj razočarana nad klasičnim marksizmom, omogočil perfektno pozicijo. Vendar se sprašujem, ali se ni ta proces zdaj pomaknil naprej do točke, ko celo radikalizem v Foucaultovem stilu ni več tako popularen kot je bil, ker ni povsem uglasen z dobo, saj je bil pomemben pisec v 70-tih in zgodnjih 80-tih letih. Foucault je tako veliko prispeval k postmodernistični misli, je vitalna os med Nietzschejem in postmodernizmom, v taki meri, da se je določena vrsta nietzschejanstva popularizirala prek postmodernizma. Toda za Foucaulta je bila značilna tudi izrazita militantnost, ta pa je, kot kaže, oslabela, in to je znamenje našega časa.

Vidite, če bi hoteli uporabiti Foucaulta na način kot ga predlagate vi, potem se moramo vprašati, kaj bi pomenila fraza "epistemologija trga"? Kaj trgi vedo in česa ne vedo? Kako trgi stojijo kognitivno, kajti trg je poleg mnogih drugih stvari kognitivni instrument, mehanizem. Kako stojijo v razmerju do totalizirajoče vednosti? Zdi se, da imamo v tem primeru opraviti, v epistemološkem pomenu, z nekakšno vednostjo, ki je hkrati detotalizirana ter grozljivo mogočna in vseprodorna. Naša tradicionalna epistemološka shema totaliziranja pa je implicirala, da imamo moč vsaj kognitivno in morebiti tudi politično. Zdi se, da je trg to vrsto moči obdržal, vendar na osnovi drugačnega, netotalizirajočega modela. Kar zadeva epistemološke prelome, bomo verjetno morali več pozornosti posvetiti vprašanju, kaj se zgodi s samo kognicijo, ko vaši modeli zanj vedno bolj postajajo modeli trženja, namesto klasičnih modelov reprezentacije ali pomena. Vzemimo le en primer. Trg znova poudarja idejo tihe vednosti. Na primer, o virih, potencialih, razpoložljivostih. Zato moramo opraviti še več dela na področju epistemologije trga in prav tako tudi politike trga. In kolikor gre za epistemološke prelome, je to tisto, kar bi morali početi.

Prevedla Goran Tenze in Marjan Kokot

Filozofija narave



Relativnostna teorija in problem realnosti*

Skušali smo pokazati, da novi pojem narave in predmeta, ki ga vzpostavi relativnostna teorija, temelji v sami formi fizikalnega mišljenja in da to formo zgolj zaključi in jo pojasni. Fizikalno mišljenje stremi k temu, da v čisti objektivnosti določi in izrazi zgolj predmet narave: vendar pa pri tem nujno hkrati izrazi tudi samo sebe, svoj lastni zakon in svoj lastni princip. V tem se spet potrjuje tisti “antropomorfizem” vseh naših pojmov narave, na katerega je rad nakazoval *Goethe* s svojo starostno modrostjo. “Vsa filozofija o naravi ostaja vendarle zgolj antropomorfizem, to pomeni, človek, eno s samim seboj, prenaša na vse, kar ni on sam, to svojo enost, ga vanjo vpotegne, ga naredi za eno s samim sabo [...] Najsi na naravi opazujemo, merimo, računamo, tehtamo itn., kakor nam drago, to je vendarle zgolj naša mera in so naše uteži, kakor je človek mera vseh reči ...” Vendar pa glede na vse predhodne obravnave tega “antropomorfizma” samega ne gre razumeti v nekem omejenem psihološkem smislu, temveč v nekem splošnem kritično-transcendentalnem smislu. Planck je kot karakteristično značilnost razvoja sistema teoretične fizike izpostavil napredujočo emancipacijo od antropomorfnih elementov, katere cilj je po možnosti popolna ločitev sistema fizike od individualne osebnosti fizika.¹ Vendar pa sedaj postanejo del prav tega “objektivnega”, od vse naključnosti individualnega

* Prevedeno iz: Ernst Cassirer, *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie – Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1921.

¹ Max Planck, *Osem predavanj o teoretični fiziki [Acht Vorlesungen über theoretische Physik]*, Leipzig, 1910, str. 7.

zornega kota in individualne osebnosti osvobojenega sistema, tisti splošni sistemski pogoji, na katerih temelji svojevrstnost fizikalne problematike kot takšne. Izključita se čutna neposrednost in čutna razločitev [Besonderung] posamičnih zaznavnih kvalitete; toda ravno ta izključitev je mogoča zaradi pojmov časa in prostora, števila in velikosti [Größe: veličine]. Fizika v njih določa najsplošnejšo vsebino dejanskosti, ker in kolikor ti označujejo smer fizikalnega *dojemanja* [Auffassung] kot takega, tako rekoč formo izvorne fizikalne apercipcije. Pri oblikovanju relativnostne teorije se nam je to medsebojno razmerje potrjevalo vsepovsod. Relativnostni princip vsebuje hkrati objektivni in subjektivni, kakor tudi predmetni in metodični smisel. "Postulat absolutnega sveta", ki ga ta princip po neki izjavi *Minkowskega* vključuje v sebi, je konec koncev postulat absolutne metode. Splošna relativnost vseh krajev, časov in meril mora biti zadnja beseda fizike, saj tvori relativizacija, razpustitev predmetov narave v čisto merskih odnosih jedro fizikalnega *postopka*, temeljno spoznavno funkcijo fizike.

Če pa se v tem smislu razume, kako vsebina relativnostne zatrditve po notranji konsekvencnosti in po nujnosti izhaja iz same forme fizike, je potem v njej hkrati izpostavljena tudi neka določena kritična omejitev te zatrditve. Najsi je postulat relativnosti še tako najčistejši, najsplošnejši in najostrejši izraz fizikalnega pojma predmeta, pa prav ta pojem *fizikalnega* predmeta, s stališča splošne spoznavne kritike, nikakor ne sovpade z dejanskostjo nasploh. Napredek spoznavnoteoretske analize se potrjuje prav s tem, ko se predpostavka enostavnosti in enoličnosti pojma dejanskosti čedalje bolj spoznava za zmotno. Vsaka izvorna usmeritev spoznanja, vsako tolmačenje, kateremu to podreja pojave, da bi jih povzelo v enotnosti nekega teoretskega sklopa ali v določeni smiselni celoti, vključuje v sebi neko posebno razumevanje in upodobitev [Fassung und Formung] pojma dejanskosti. Kar se tu izkaže, niso zgolj karakteristični pojmovni razločki med samimi znanstvenimi predmeti – ločitev "matematičnega" od "fizikalnega", "fizikalnega" od "kemijskega", "kemijskega" od "biološkega" predmeta; temveč je celota teoretskoznanstvenega spoznanja na tem mestu zoperstavljena drugim upodobitvam in osmislitvam samostojnega tipa in s samostojno zakonitostjo – kot sta etična in estetska "forma". Kar se pokaže za nalogo neke zares *splošne* spoznavne kritike, je to, da te mnogoterosti, tega bogastva in raznolikosti form spoznanja ter razumevanja sveta ne nivelira in je ne zbija v neko čisto abstraktno enotnost, temveč da jo pusti takšno, kakršna je. Šele ko se upremo tej skušnjavi, da želimo celokupnost form, ki se nam tu izkazujejo, zbiti v neko poslednjo *metafizično* enotnost, v enotnost in enostavnost absolutnega "temelja sveta" in jo nato izpeljevati iz njega, nam postane dostopna njihova resnično konkretna vsebina in njihova konkretna polnost. Sedaj si kakopak nobena posamična forma ne more lastiti tega, da bi v sebi zaobjemala in v popolnosti ter adekvatno izražala "dejanskost" kot tako, "absolutno" realnost. Nasprotno je misel o neki takšni poslednji nedvoumni dejanskosti, če sploh, dojemljiva zgolj kot *ideja*: kot naloga

neke totalitete določitev, pri kateri je soudeležena vsaka posebna spoznavna in zavestna funkcija, svojim posebnostim primerno in znotraj njenih določenih omejitev. Če se vztraja na tem celotnem nazoru, se že znotraj samega čistega pojma narave izkaže možnost razlikovanj med nastavki, od katerih si sme vsak lastiti zase neko določeno pravilnost in karakteristično veljavnost. Goethejeva "narava" ni istovetna Newtonovi – ker so v njuni izvirni *podobi [Gestaltung]* vladala povsem različna oblikovna načela [Formprinzipien], različne vrste sinteze, duhovnega in miselnega pregleda nad pojavi. Tam, kjer obstajajo takšne razlike v temeljnih *usmeritvah* opazovanj, se tudi *rezultatov* opazovanj ne da brez nadaljnjega vzporejati med sabo in meriti drugega na drugem. Naivni realizem običajnega svetovnega nazora, kakor tudi realizem dogmatične metafizike, seveda vedno znova zapade tej napaki. Iz celote mogočih pojmov dejanskosti izloči enega samega in ga postavi za normo ter vzor vseh drugih. S tem se določeni nujni oblikovni vidiki [Formgesichtspunkt], s katerih skušamo presojeti, opazovati in razumeti svet pojavov, preobrazijo v reči, v bit kratkomalo. Ali sedaj to zadnjo bit opredelimo kot "materijo" ali "življenje", kot "naravo" ali pa kot "zgodovino": to nas nazadnje vselej pripelje k okrnjenemu pogledu na svet, saj se zdijo določene duhovne funkcije [geistige Funktionen], ki součinkujejo pri njegovem nastajanju, iz njega izključene, nasprotno pa druge enostransko poudarjene in favorizirane.

Naloga sistematične filozofije, ki daleč presega nalogo spoznavne teorije, je osvoboditi sliko sveta od te enostranskosti. Zajeti mora *celoto* simbolnih form, iz katere rabe za nas izhaja pojem neke v sebi razčlenjene dejanskosti – po kateri se za nas ločijo in v določeni izoblikovanosti [Gestaltung] stojijo nasproti subjekt in objekt ter jaz in svet – in vsakemu posamičnemu v tej celokupnosti dodeliti njegovo trdno mesto. Če si zamislimo to nalogo kot rešeno, bi posebnim pojmovnim in spoznavnim formam, kot tudi splošnim formam teoretičnega, etičnega, estetskega in religioznega razumevanja sveta, s tem šele zagotovili njihov prav in označili njihove omejitve. Vsaka posebna forma bi se seveda v tem dojetanju relativizirala nasproti drugi; ker pa je prav ta relativizacija povsem vzajemna, ker nobena posamična forma več, temveč zgolj sistematska totaliteta [systematische Allheit] vseh njih lahko velja za izraz "resnice" in "dejanskosti", bi se tako omejitve, ki se s tem pokaže, na drugi strani izkazala za povsem imanentno omejitve; takšno, ki se odpravi, takoj ko posamično spet navežemo na celoto in opazujemo v zvezi s celoto.

Vendar pa splošnemu problemu, ki smo ga tu načeli, na tem mestu ne bomo sledili naprej, temveč ga bomo zgolj uporabili za to, da bi glede nanj označili omejitve, ki se drže vsakega, tudi najbolj splošnega *fizikalnega* spraševanja, ker nujno temeljijo na pojmu in bistvu tega spraševanja. Vsa fizika obravnava pojave z vidika in ob predpostavki njihove merljivosti. Sestavo [Gefüge] biti in dogajanja skuša na koncu razpustiti v čisti sestavi, v redu števil. Prav relativnostna teorija je še najostreje izrazila to temeljno tendenco fizikalnega mišljenja. Postopek vsake fizikalne "pojasnitve" dogajanja v naravi po njej sestoji in se

izčrpa v tem, da se vsaki točki prostorsko časovnega kontinuuma dodelijo štiri števila x_1, x_2, x_3, x_4 , ki jim ne pritiče nikakršen neposredni fizikalni pomen, temveč služijo zgolj temu, da točke kontinuuma "na določen, toda arbitraren način numerirajo".² Ideal, s katerim se je začela znanstvena fizika pri Pitagori in pitagorejcih, s tem pride do svojega sklepa: vse kvalitete, tudi te čistega prostora in čistega časa, se pretvorijo v čiste številske vrednosti. Temeljna logična zahteva, ki je vsebovana v pojmu števil in ki temu pojmu daje njegov pravi pečat, se zdi s tem v neki neprekosljivi meri izpolnjen: vse čutne in nazorne neistovrstnosti potonejo v čisti istovrstnosti. Klasična mehanika in fizika je ta imanentni cilj oblikovanja pojmov skušala doseči s tem, da je mnogoterosti čutno danega navezovala na homogeni prostor evklidske geometrije in na homogeni absolutno enakomeren čas. Vse razlike v čutnih zaznavanjih so bile s tem zvedene na razlike med gibanji: vse mogoče vsebinske raznoterosti so se razpusile v goli raznoterosti prostorskih in časovnih točk. Toda ideal stroge istovrstnosti tu toliko še ni bil dosežen, kolikor sta si še vedno nasproti stali dve temeljni obliki homogenega, čista prostorska forma in čista časovna forma. Relativnostna teorija v svojem razvoju prodira tudi prek tega nasprotja; v enotnosti številskih določil ne skuša odpraviti samo razlike v čutnih zaznavanjih, temveč tudi razliko med prostorskim in časovnim določilom. Posebnost vsakega "dogodka" se izrazi s štirimi števili x_1, x_2, x_3, x_4 , pri čemer pa sama ta števila drugo proti drugemu ne kažejo na nobene notranje razlike več, tako da torej nekaterih med njimi x_1, x_2, x_3 ni mogoče združiti v neki posebni skupini "prostorskih" koordinat in jih postaviti nasproti "časovni koordinati x_4 ". S tem se logično zdijo vse razlike, ki se v subjektivni zavesti držijo prostorskega in časovnega dojetanja, prav tako odstranjene in izključene, kakor recimo fizikalna definicija svetlobe in barve ni prevzela ničesar od subjektivnega vida.³ Sedaj niso več zgolj prostorska in časovna določila medsebojno zamenljiva, temveč se zdi, da se nivelirajo tudi vse notranje, za subjektivno zavest neodpravljive razlike samega časovnega, vse razlike med *smermi*, ki jih označujemo z besedami "preteklost" in "prihodnost". Smer v preteklost in v prihodnost se v formi, ki jo tu prevzema pojem sveta, druga od druge ne razlikujeta nič drugače kot smer + in smer – v prostoru, ki jo lahko opredelimo po arbitrarni določitvi. Kar preostane, je zgolj "absolutni svet" Minkowskega: iz *dogajanja* v tridimenzionalnem prostoru fizika na neki način postane *bit* v tem štiridimenzionalnem svetu, v katerem čas kot spremenljivko nadomesti imaginarna pot "svetlobe".⁴

² Primerjaj A. Einstein, *O posebni in splošni teoriji relativnosti [Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie]*, (Sammlung Vieweg, 38. zvezek) 2. izdaja, Braunschweig 1917, str. 64.

³ Podrobneje o tej zadnji točki primerjaj M. Planck, *Bistvo svetlobe [Das Wesen des Lichts]*, predavanje, Berlin 1920.

⁴ Primerjaj H. Minkowski, *Prostor in čas [Raum und Zeit]*, predavanje, Cöln, 1908, str. 62 ff. – (citirano po Lorentz, Einstein, Minkowski, "Načelo relativnosti, zbirka razprav", *Fortschritte der mathemat. Wissenschaft*, 2. zvezek, Leipzig & Berlin 1914) Primerjaj A. Einstein, *O posebni in splošni teoriji relativnosti*, str. 82 f.

S to preobrazbo časovne vrednosti v imaginarno številčno vrednost se zdi seveda izničena tudi vsa "dejanskost" in vsa tista kvalitativna določenost, ki jo poseduje čas kot "forma notranje čutnosti", kot forma neposrednega doživljanja. "Tok dogajanja", ki psihološko prvi tvori zavest in jo kot takšno tudi zaznamuje, obstane: prešel je v absolutno togost matematične formule sveta. Od podobe časa, ki je lastna vsemu našemu doživljanju kot takšnemu in katerega del je, kot njegov neodpravljen in nujen dejavnik, v vseh svojih vsebinskih določilih,⁵ v tej formuli ni ostalo nič več. A četudi se ta rezultat prav s stališča tega doživljanja zdi še tako paradoksen, je po drugi strani v njem vendarle izražen zgolj sam potek matematično-fizikalne objektivizacije – ki pa ga, če naj ga spoznavnoteoretsko pravilno sodimo, ne gre razumeti zgolj po njegovem rezultatu, temveč prav kot potek, kot metodo. V razpustitvi subjektivno doživetih kvalitativnih v čisto objektivna numerična določila, matematična fizika ni vezana znotraj nobenih določenih meja. Po svoji poti mora iti do kraja; ne sme se zaustaviti pred nobeno še tako izvorno in fundamentalno podobo zavesti: saj je njena specifična spoznavna naloga prav to, da vse števno pretvori v čisto število, vso kvaliteto v kvantiteto, vse posebne podobe [Gestaltung] v splošno razvrstitveno shemo in to zaradi te pretvorbe šele "dojeti" znanstveno. Filozofija bi se na katerikoli točki zaman trudila upirati temu stremljenju in mu klicati "Non plus ultra". Njena naloga se mora nasprotno omejiti na to, da vtem, ko bi več kot dovolj pripoznala logični *pomen* matematično-fizikalnega pojma objekta, ta pomen hkrati dojame kot njegovo logično pogojenost. Vse posebne fizikalne teorije, s tem pa tudi relativnostna teorija, svoj določeni smisel in vsebino dobijo šele prek enotnega spoznavnega namena fizike nasploh, ki je v njihovem ozadju. V trenutku, v katerem sežemo onkraj področja fizike, v katerem ne spremenimo sredstev, temveč sam *cilj* spoznanja, s tem tudi vsi posebni pojmi zadobijo nov okvir in upodobitev. Vsak od teh pojmov pomeni nekaj drugega in to glede na splošno "modaliteto" zavesti in spoznanja, znotraj katerih stoji in iz katerih se obravnava. Mit in znanstveno spoznanje ter logična in estetska zavest so primeri tovrstnih različnih modalitet. Včasih v teh različnih sferah naletimo na istoimenske, vendar pa nikakor že tudi sinonimne pojme. Pojemovna zveza, ki jo splošno označujemo kot "vzrok" in "posledica", tudi mitičnemu mišljenju ni tuja – vendar pa se tu specifično razlikuje od smisla, ki ga zadobi v znanstvenem, še posebej v matematično-fizikalnem mišljenju. Na podoben način so vsi temeljni pojmi zavezani neki karakteristični duhovni *pomenski premeni*, če gredo skozi različna področja duhovne obravnave. Tam kjer spoznavna teorija odraza [Abbildtheorie der Erkenntnis] išče in terja preprosto identiteto – vidi funkcionalna teorija spoznanja vseskozi različnost, hkrati pa seveda vseskozi korelacijo posamičnih form.⁶

⁵ Primerjaj npr. B. J. Cohn, "Relativnost in idealizem" ["Relativität und Idealismus"], *Kant-Studien* (XXI), 1916, str. 222, ff.

⁶ Zavedam se fragmentarnosti tega, na kar tu nakazujem: za dopolnitev tega in podrobnejšo obrazložitev moram napotiti na poznejše nadrobnejše prikaze. Primerjaj tudi E. Cassirer, "Goethe in matematična fizika" ["Goethe und die mathematische Physik"], objavljeno v *Idee und Gestalt, fünf Aufsätze*, Berlin 1920.

Šele z uporabo tega načina obravnave na pojme prostora in časa postane docela razumljivo, kaj to preoblikovanje, ki so ga ti pojmi prestali v modernem fizikalnem spoznanju, pomeni za njihovo filozofsko vsebino – in kaj glede na to ne more pomeniti. Če naj se ne zagreši logična napaka, vsebine fizikalnih sklepanj ni mogoče preprosto prevesti v jezik takšnih področij, katerih struktura [Fügung] temelji na povsem drugačnem strukturnem principu. Tako ostane tisto, kar sta prostor in čas, kot neposredni vsebini doživljanja, in kot kar se ponujata naši psihološki in fenomenološki analizi, sprva nedotaknjeno od njihove rabe tekom določanja objekta in tekom napredovanja objektivizirajočega pojmovnega spoznavanja. Z relativnostno teorijo se ta distanca med tema načinoma opazovanja in dojetanja samo še poveča in postane zato kot takšna še bolj očitna; nikakor pa je ni ta teorija šele ustvarila. Nasprotno, jasno je, da smo morali že zato, da bi prišli vsaj do prvih elementov matematično-fizikalnega spoznanja in do matematično-fizikalnega predmeta, na “subjektivnem” fenomenalnem prostoru in na “subjektivnem” fenomenalnem času izpeljati tisto karakteristično preobrazbo, ki v zadnji konsekvenci vodi do rezultatov splošne teorije relativnosti. Tudi s stališča strogega senzualizma se običajno pripoznava to preobrazbo in to nasprotje med “fiziološkim” prostorom našega čutnega zaznavanja in naše predstave ter čistim “metričnim” prostorom, ki ga postavljamo za temelj geometriji. Slednji temelji na predpostavki enakovrednosti vseh krajev in smeri, medtem ko je za prvega bistveno prav razločevanje med kraji in smermi ter izpostavljanje enih nasproti drugim. Tipalni prostor [Tastraum], kakor tudi vidni prostor, je anizotropen in nehomogen, medtem ko je za metrični evklidski prostor značilen prav postulat izotropije in homogenosti. Fiziološki čas, če ga primerjamo z “metričnim”, kaže enaka karakteristična odstopanja in pomenske razlike: kot Mach poudari sam, je med neposrednim čutnim zaznavanjem nekega trajanja ter med merskim številom potrebno tako strogo ločevanje kot med zaznavanjem toplote in temperaturo.⁷

⁷ E. Mach, *Spoznanje in zmota, skice k psihologiji raziskovanja [Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zur Psychologie der Forschung]*, Leipzig 1905, str. 331 ff., 415 ff. Če psihološki prostor čutnih zaznavanj in predstav opredelimo, tako kot Schlick (M. Schlick, *Prostor in čas v sodobni fiziki [Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik]*, Berlin 1917, str. 51 ff.), kot prostor zora in mu fizikalni prostor zoperstavimo kot pojmovno konstrukcijo, potem temu kot neki čisto terminološki opredelitvi ni mogoče ugovarjati: vendar pa se je takoj treba varovati pred tem, da bi se raba besede “zor” zamešala s *Kantovo* rabo, ki temelji na povsem drugačnih predpostavkah. Če Schlick v uvidu, da ima objektivni fizikalni čas tako malo opraviti z nazornim doživetjem trajanja, kot tudi tridimenzionalni red objektivnega prostora z nazornim doživetjem optične ali haptične razsežnosti, vidi “pravo jedro Kantovega nauka o subjektivnosti časa in prostora”, in če po drugi strani iz tega razlikovanja pobija Kantov pojem “čistega zora” (*primerjaj* M. Schlick, *Splošni nauk o spoznanju [Allgemeine Erkenntnislehre]*, Berlin 1918, str. 297 ff.), potem je to posledica psihološke napačne presoje smisla in vsebine Kantovih pojmov. Prostor in čas čistega zora za Kanta nikoli nista občuteni [empfinden: perceptivni] ali zaznani prostor ali

To nasprotje med subjektivnim "fenomenalnim" prostorom in subjektivnim fenomenalnim časom na eni strani ter objektivno-matematičnim prostorom in objektivno-matematičnim časom na drugi pride še posebej ostro na dan, če se pri obeh ozremo na neko njuno določilo, ki se zdi na prvi pogled obema skupno. Obema običajno priprisujemo naravo *stalnosti* [*Stetigkeit*]: vendar pa, če si pogledamo поблиže, v obeh primerih pod tem razumemo nekaj povsem različnega. Ne samo, da stalnost, ki jo času in dogajanju v njem pripisujemo na podlagi forme našega doživljanja, ne sovpa s tisto, ki jo definiramo v matematičnih pojmih, po določenih konstruktivnih metodah analize, temveč se razlikujeta ravno v svojih bistvenih temeljnih momentih in temeljnih pogojih. Doživljajska stalnost pravi, da nam je vsaka časovna vsebina vedno podana zgolj na način določenih karakterističnih "*celot*" [*"Ganzheit"*], ki jih nikakor ni mogoče razstaviti na zadnje preproste "*elemente*" – analitična stalnost terja ravno razstavljanje na takšne elemente. Prva jemlje čas in trajanje kot "organske" enote, v katerih je po aristotelški definiciji "celota pred delom": druga v njiju vidi zgolj, četudi neskončno, *utelešenje niza* [*Inbegriff*] delov, posebnih, medsebojno strogo zamejenih *časovnih točk*. V enem primeru pomeni kontinuiteta nastajanja tisti živi tok, ki je naši zavesti vedno podan zgolj kot tok, kot prehod in ne kot diskretno razdeljen in razkosan na ločene dele; v drugem se terja, da naj prav to razkosavanje nadaljujemo čez vse meje empiričnega dojetanja; da z ločevanjem elementov ne prenehamo tam, kjer z njim preneha čutno zaznavanje, vezano na povsem določene *naključne* omejitve razločevalne zmožnosti, temveč da ji čisto miselno sledimo naprej v neskončnost. Kar matematik imenuje "kontinuum", zatorej nikoli ni čista doživljajska kvaliteta stalnosti – saj ravno nobeno njeno nadaljnje "objektivno" pojmovno določilo niti objektivna definicija nista mogoči – temveč je na njeno mesto postavil neko čisto pojmovno konstrukcijo. Tudi tu mora ravnati v skladu s svojo metodo, po kateri se ravna vsepovsod: kvaliteto stalnosti mora odpraviti v golem številu, kar pomeni ravno v temeljni obliki in v praobliki vse miselne diskrecije.⁸ Edini kontinuum, ki ga pozna in na

občuteni in zaznani čas, temveč Newtonov "matematični prostor" in "matematični čas"; kakor sta sama proizvedena s konstrukcijo, tvorita prav tako tudi predpostavko in temelj vseh nadaljnjih matematično-fizikalnih konstrukcij. "Čisti zor" igra pri Kantu vlogo neke povsem določene temeljne *metode objektiviziranja* in se na noben način ne ujema s "subjektivnim" t.j. psihološko doživetim [erlebbar] časom in psihološko doživetim prostorom. Ko Kant govori o subjektivnosti prostora in časa, pod tem nikoli ne razume doživljajske subjektivnosti [Erlebnis-Subjektivität], temveč njuno "transcendentalno" subjektivnost kot pogoj možnosti samega "objektivnega", t.j. objektivizirajočega izkustvenega spoznanja. (*primerjaj tudi* ustrezne Sellienove pripombe k Schlicku: E. Sellien, *Spoznavnoteoretski pomen relativnostne teorije* [*Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie*], Kieler Inaug.-Diss., Berlin 1919, str. 19, 39.

⁸ *Primerjaj* E. Cassirer, "Kant in moderna matematika" ["Kant und die moderne Mathematik"], *Kant-Studien XII*, 1901, str. 21.

katerega zvaža vse druge, je vedno zgolj kontinuum *realnih števil* – kakor ga skuša, kot je znano, strogo pojmovno in ob načelni odpovedi vsakemu sklicevanju na “zor” prostora in časa, vzpostaviti moderna analiza in moderna teorija množic. Tako obravnavani kontinuum – kot je še posebej poudarjal Henri Poincaré – ni nič drugega kot skupek individuov, ki se jih misli znotraj nekega določenega reda in ki so sicer podani v neskončnem številu, med katerimi pa vsak stoji nasproti drugemu zgolj kot nekaj ločenega in zunanjega. Tu ne gre več za navadno pojmovanje, po katerem obstaja med elementi kontinuumu neka vrsta “notranje vezi”, prek katere se povezujejo v celoto – tako da naj npr. točka ne bi bila pred črto, temveč črta pred točko. “Od znamenite formule, po kateri naj bi bil kontinuum enotnost mnogoterosti, je preostala – sklepa odtod Poincaré – samo še mnogoterost; enotnost je izginila. Analitiki imajo kljub temu pravico, da definirajo stalnost tako, kot jo, kajti v vseh svojih sklepanjih, kolikor terjajo doslednost, imajo vedno opravka samo s tem pojmom stalnosti. Toda ta okoliščina je dovolj, da nas opozori, da je pravi matematični kontinuum nekaj povsem drugega kot kontinuum fizikov in metafizikov.”⁹ Kolikor je sama fizika objektivizirajoča znanost, ki deluje s pojmovnimi sredstvi matematike, se zdaj seveda tudi fizični kontinuum pojmuje tako, da se naveže na matematičnega, na kontinuum čistih števil, in se enoznačno uvrsti vanj. Toda “metafizičnega” kontinuumu čiste in izvirne, “subjektivne” forme doživljanja po tej poti nikoli ni mogoče dojeti: saj je prav *smernost* matematične obravnave takšna, da se, namesto da bi vodila k tej formi, nasprotno od nje čedalje bolj oddaljuje. Kritična teorija spoznanja, ki ne more izbirati med različnimi vrstami spoznanja, temveč mora samo ugotavljati, kaj vsako od njih “je” in kaj pomeni, ne more podati nobene normativne odločitve glede nasprotnih vidikov, v katerih se kaže kontinuum, temveč je njena naloga v tem, da oba vidika zameji, kolikor je mogoče določno in jasno enega nasproti drugemu. Šele z neko takšno zamejitvijo je mogoče doseči po eni strani cilj fenomenološke analize časa in prostora in po drugi cilj eksaktne utemeljitve matematične analize in njenih pomov prostora in časa. Neki moderni matematični avtor tako sklene svoje raziskave o kontinuumu. “V odgovor očitku, da zor kontinuumu ne vsebuje nič od logičnih principov, ki smo se jih morali poslužiti ob eksakti definiciji pojma reelnega števila, smo račun za to položili s tem, da sta si tisto, kar se kaže v zornem kontinuumu, in matematični pojmovni svet tako tuja, da je treba zahtevo o njunem vzajemnem kritju zavrniti kot absurdno. Kljub temu so te abstraktne sheme, ki nam jih ponuja matematika, nujne, da bi bila eksaktna znanost takšnih predmetnih področij, v katerih kontinuumi igrajo neko vlogo, sploh mogoča. V danem (fenomenalnem) trajanju ali razprostriranju ni takšne eksaktne točke časa ali prostora, ki bi bila njun poslednji nedeljivi element, temveč je šele um, ki poseže skozi to danost, tisti, ki zmore

⁹ H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Pariz, str. 30.

zajeti te ideje, ki se šele na aritmetično-analitičnem pojmu reelnega števila, ki pripada čisto formalni sferi, izkristalizirajo do svoje polne opredeljenosti¹⁰.

Če imamo takšno stanje stvari pred očmi, tudi sklepanja, do katerih prihaja relativnostna teorija s svojim določevanjem štiridimenzionalnega prostorsko-časovnega kontinuuma, izgubijo videz paradoksnosti – kajti sedaj se izkaže, da so to le zadnje konsekvence in učinki metodičnih osnovnih misli, na katerih sploh matematična analiza temelji. Vprašanje pa, katera neki od obeh prostorsko-časovnih form, psihološka ali fizikalna, prostorska in časovna forma neposrednega doživljanja ali pa posrednega pojmljenja in spoznavanja, sedaj izraža in v sebi zajema *pravo[wahre]* dejanskost, je za nas pravzaprav izgubilo vsak določeni smisel. Oba momenta sta, kot enako nepogrešljiva in nujna, del kompleksa, ki ga imenujemo naš "svet" in ki ga imenujemo bit našega jaza in bit reči. Nobenemu od njiju se ne moremo odpovedati v prid drugemu in ga izključiti iz tega kompleksa, temveč lahko vsakemu zgolj dodelimo določeno *mesto*, ki mu pritiče v tej celoti. Če pri tem fizik, čigar naloga je omejena na objektivizacijo, zagovarja prednost "objektivnega" prostora in "objektivnega" časa pred "subjektivnim" prostorom in "subjektivnim" časom in če psiholog ter metafizik, ki sta usmerjena na totaliteto in neposrednost doživljanja, potegneta nasprotni sklep, je tako v obeh sodbah izražena zgolj napačna absolutizacija spoznavnih norm, po katerih vsak od njih določa in meri "dejanskost". V katero smer bo šlo to absolutiranje, ali "navzven" ali "navznoter", je za čisto spoznavnoteoretsko sodbo vseeno. Za Newtona je nesporno, da je absolutni in matematični čas, ki na sebi zaradi svoje narave mineva enakomerno, hkrati tudi "pravi" čas, medtem ko nam vsa empirično podana časovna določila lahko dajo zgolj njegov bolj ali manj nepopoln odraz; za Bergsona je ta Newtonov "pravi" čas pojmovna fikcija in abstrakcija, pregrada, ki stoji med našim dojetjem in izvornim smislom ter vsebino realnosti. Vendar pa se pri tem pozablja, da tudi to, kar se tu imenuje realnost kot taka, za "duree réelle", ni nikakršen absolut, temveč da pomeni zgolj neko drugo *stališče* zavesti, ki je nasprotno matematično-fizikalnemu. V enem primeru skušamo priti do enotne in enoznačne mere za vse objektivno dogajanje, v drugem gre za to, da samo to dogajanje zajamemo v njegovi čisto kvalitativni določenosti, v njegovi konkretni polnosti in njegovi subjektivni notrinskosti in vsebinskosti. Oba vidika je mogoče razumeti v njenem smislu in nujnosti: zase noben ne zadostuje, da bi zaobjel dejansko celoto biti v idealističnem smislu, kot "biti za nas". Treba se je navaditi, da se simboli, ki jih vzameta za osnovo matematik in fizik v svojem zrenju zunanjega, in ti, ki jih vzame psiholog v zrenju notranjega, razumejo *kot simboli*. Dokler se to ne zgodi, resnično filozofski zor, zrenje *celote*, še ni do-

¹⁰ H. Weyl, *Prostor. Kontinuum. Kritične raziskave o temeljih analize [Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analyse]*, Leipzig 1918, str 83, 71.

seženo, temveč je zgolj neko določeno delno izkustvo, hipostazirano do celote. S stališča matematične fizike sedaj grozi nevarnost, da se povsem izniči celotna vsebina neposrednih kvalitete, ne le razlik v čutnih zaznavanjih, temveč tudi prostorske in časovne zavesti: za metafizičnega psihologa se nasprotno vse dejansko preljuje v to neposrednost, medtem ko vsaka posredna pojmovna vednost ohranja zgolj vrednost arbitrarne konvencije, vzpostavljene zavoljo našega delovanja. Nasprotno pa se oba nazora prav v svoji absolutnosti kažeta kot krnitvi polne vsebine biti, t.j. polne vsebine *form* spoznanja jaza in sveta. Medtem ko sta matematik in matematični fizik v nevarnosti, da pustita resnični svet neposredno sovpasti s svetom njegovih *mer*; pa metafizična obravnava s tem, ko skuša matematiko zožiti na praktične cilje, izgubi smisel za njeno najčistejšo in najglobljo *ideelno* vsebino. Na silo se zapira pred tem, kar po Platonu tvori pravi pomen in pravo vrednost matematičnega: da namreč "vsako od teh spoznanj prečiščuje in vzburja *organ duše*, ki se ob drugih zaposlitvah izgubi in zaslepi, toda pomembnejša je njegova ohranitev kot pa ohranitev tisoč oči: kajti samo skozenj je mogoče ugledati resnico". In med obema tu podanima poloma obravnavanj so še mnogoteri pojmi resnice različnih konkretnih znanosti – s tem pa tudi njihovi pojmi prostora in časa. *Zgodovina*, zato da bi vzpostavila svoja časovna merila, brez metod objektivizirajočih znanosti ne more shajati: kronologija temelji na astronomiji, prek nje pa na matematiki. Toda zgodovinarjev čas kljub temu na noben način ni identičen s časom matematika in fizika, temveč nasproti slednjemu poseduje in ohranja svojo lastno konkretno podobo. Znotraj zgodovine pride v pojmu časa do novega, čisto posebnega vzajemnega odnosa med "objektivno" vsebino spoznanja in "subjektivno" vsebino doživljanja. Neko analogno razmerje se nam pokaže tudi, če se ozremo na estetski pomen in estetsko podobo forme prostora in časa. Predpostavka slikarstva so objektivni zakoni perspektive, predpostavka arhitekture zakoni statike: vendar pa oboji tu služijo zgolj kot material, iz katerega se sedaj na podlagi izvornih umetniških zakonov forme razvije enotnost slike [Bildeinheit] in enotnost arhitektonskega prostorskega lika. Že pitagorejci so tudi pri glasbi iskali in terjali povezanost s čisto matematiko in s čistim številom: vendar pa enotnost in ritmična razčlemba neke melodije kljub temu temeljita na povsem drugih načelih oblikovanja [Gestaltung], od tistih, s katerimi utemeljujemo čas v smislu enotnosti objektivnega fizikalnega dogajanja v naravi. Kaj prostor in čas v resnici sta – to bi bilo za nas v filozofskem pogledu gotovo šele tedaj, ko bi nam uspelo imeti popoln pregled nad tem obiljem njunih *pomenskih nians* in če bi nam uspelo prepričati se o vseprežemajočnosti in vseobsežnosti forme zakona, kateremu se podrejata in ga spoštujeta. Relativnostna teorija ne more pretendirati na rešitev te filozofske naloge; saj je po svojem nastanku in po svoji znanstveni tendenci že od začetka naravnana na nek posamičen določen motiv prostorsko-časovnega pojma ter z njim omejena. Kot fizikalna teorija razvija samo tisti pomen, ki ga prostor in čas posedujeta v sistemu naših empirično-fizikalnih

meritev. V tem pogledu ima tudi izključno fizika pravico do izrekanja dokončne sodbe o njej. Odločala pa bo v nadaljnjem teku svoje zgodovine tudi o tem, ali podoba sveta, ki jo ponuja relativnostna teorija, v svojih teoretskih podlagah trdno stoji in ali se bo eksperimentalno v polnosti obnesla. Spoznavna teorija ne more anticipirati odločitve, ki jo bo glede tega sprejela fizika: vendar pa sme že sedaj hvaležno prevzeti nove pobude, ki so s to teorijo nastale znotraj splošnega nauka o načelih fizike.

Prevedel Janez Šenk

K filozofiji Ernsta Cassirerja

Sodobna teorija znanosti je predvsem domena analitične filozofije in le redko se vzpostavi zveza med njo in preostalo – predvsem kontinentalno filozofijo. Ernst Cassirer je na drugi strani spadal med filozofe, ki so ob prelomu prejšnjega stoletja razvijali (novokantovsko) filozofijo znanosti “kritičnega idealizma”, ki pa se ji po Cassirerjevi smrti prav znotraj sodobne kontinentalne filozofije dolgo ni posvečalo dovolj pozornosti in se je zato k njej usmerjalo kvečjemu z namigi “v bolj poučenih” krogih. Svojčas zelo odmevne so bile na drugi strani Cassirerjeve razprave s filozofi Husserlom, Russelom, Schlickom, Heideggerjem in Carnapom. In prav o razpravi s Heideggerjem, do katere je prišlo v okviru enotedenskega niza predavanj leta 1929 v Davosu, se je tudi pozneje še precej pogosto pisalo. Jeseni lansko leto – ob sedemdeseti obletnici – je bilo tako v Heidelbergu organizirano tudi zasedanje, na katerem naj bi se znova podrobneje proučil potek te razprave, na koncu katere je Cassirer – vsaj pred sedemdesetimi leti – veljal za poraženca.

Cassirer se je rodil 28. junija 1874 v Wroclawu. Po študiju prava, nemške literature in filozofije, sprva v Berlinu, nato pa še na nekaterih drugih univerzah, je od leta 1896 študiral v Marburgu, kjer je leta 1899 tudi promoviral pri Paulu Natorpu z disertacijo *Descartova kritika matematičnega in naravoslovnoznanstvenega spoznanja*. Čeprav se običajno skupaj z Natorpom in Hermannom Cohenom uvršča med tri ključne predstavnike marburške šole novokantovstva, pa v Marburgu nikoli ni predaval. Leta 1906 je habilitiral v Berlinu in do leta 1919 tam predaval kot zasebni docent.

¹ *Srbski prevod: Filozofija simboličkih oblika je izšel leta 1985 pri založbi Književna zajednica Novog Sada.*

² *To je bilo v Davosu tudi eno od jeder spora s Heideggerjem, ki je v svoji interpretaciji Kanta poudaril človekovo končnost. Človek naj bi bil tako neskončen zgolj v svojem razumevanju in ne produciranju. Vsi filozofski pojmi, s katerimi se zdi, da stopa onkraj sveta pojavov: resnica, svoboda, večnost, naj bi v resnici kazali le na omejitve uma; neskončno bitje, kot recimo bog, pač ne potrebuje filozofije (niti kulture). Kant naj bi bil zatorej vse kaj drugega kot pa filozof etičnega poseganja po neskončnem. Nasprotno naj bi se iz njegovega pojma uma dalo razbrati, da je človek prepuščen le sebi. Tako z zatekanjem v absolut kot tudi z zatekanjem v svet reči naj bi zato človek zgrešil samega sebe.*

³ *Thomas Mormann, "Der begriffliche Aufbau der wissenschaftlichen Wirklichkeit bei Cassirer", Logos, Zeitschrift für systematische Philosophie, Band 4, Heft 4, december 1997.*

Nato je postal profesor na univerzi v Hamburgu, kjer je tudi napisal svoje osrednje delo *Filozofija simbolnih form*. Leta 1929 je postal rektor te univerze (kot prvi judovski rektor kake nemške univerze) in na tem položaju ostal leto dni. Leta 1932 je nato objavil še monografijo *Filozofija razsvetljenstva* (katere prevod je leta 1998 izšel tudi v slovenščini v zbirki Claritas), ob Hitlerjevem prihodu na oblast (1933) pa emigriral iz Nemčije in se preselil na Švedsko. Tam je do leta 1941 predaval na univerzi v Göteborgu in istega leta dobil tudi švedsko državljanstvo, pozneje pa je kot gostujoči profesor predaval v ZDA na univerzah v Yalu in nazadnje na Univerzi Columbia v New Yorku, kjer je 13. aprila 1945 tudi umrl.

V zadnjem času nedvomno prihaja do renesanse preučevanja Cassirerjeve filozofije. Ta se je začela v Združenih državah, kjer pravzaprav ukvarjanje z njegovo filozofijo nikoli ni povsem zamrlo, z določeno zamudo pa je nato zajelo tudi Nemčijo. V slovenščino je za zdaj prevedena samo ena njegova knjiga, o kateri pa sam avtor spremne besede – Anton Stres – zapiše, da "ni med najpomembnejšimi in najbolj značilnimi Cassirerjevimi deli".

Kot njegovo osrednje delo zagotovo nastopa *Filozofija simbolnih form*, ki jo tvorijo tri knjige: Jezik, Mitično mišljenje in Fenomenologija spoznanja.¹ V njej, pa tudi v nekaterih drugih svojih delih, je Cassirer skušal iz Kantovih kritik razviti nekakšno "kritiko kulture" v vseh njenih formah, pri čemer je med razne produktivne zmožnosti človeka – mitološko, estetsko in religiozno, uvrstil tudi zmožnost spoznanja. Pojem kulture naj bi omogočal enotnost teh form, saj človek – kot bitje kulture – iz sveta zgolj pasivnih vtisov, prek mitov, jezika in umetnosti, ustvarja svet čistega duhovnega izraza. V tem duhovnem svetu s svojim svobodnim delovanjem nazadnje prestopi mejo področja gole pojavnosti in doseže v etičnem točko, ki je onkraj končnosti spoznavajočega razuma. Predvsem v Kantovi praktični filozofiji je torej Cassirer videl pripravo na "prehod v mundus intelligibilis" in v neskončnost.²

Nekateri moderni interpreti Cassirerjeve filozofije, kot je npr. Mormann,³ zavračajo omejevanje (predvsem nemških filozofov), na zgolj *Filozofijo simbolnih form* in poudarjajo velik pomen ter aktualnost njegove filozofije znanosti in znotraj tega teorije znanstvenega pojma in pojmovne graditve znanstvene dejanskosti, kot osrednjih vidikov Cassirerjeve teorije znanosti.

Ključna za nastanek Cassirerjeve teorije znanstvenega pojma je njegova knjiga *Pojem substance in pojem funkcije*, ki je izšla leta 1910. V njej Cassirer izhaja iz kritike tradicionalne aristotelske logike (s čimer je sicer najširše mišljena predvsem logika vsakdanjega pogleda na svet), ki s svojim načinom tvorjenja pojmov ne more ustrezati zahtevam sodobne znanosti. Svoje korenine ima namreč v nepotrebni ontologiji substance, za katero je značilno vzpostavljanje zveze med substancno in njenimi akcidenkami. Temu ustrezno so tudi pojmi razumljeni kot skupki oznak in če nato neki predmet vsebuje

te karakteristične oznake ali značilnosti, ga je potemtakem tudi mogoče uvrstiti pod ta pojem.

Slabost takšne teorije tvorjenja pojmov vidi Cassirer v tem, da je mogoče v nekem pojmu med sabo nevprašljivo združiti povsem poljubne oznake. Hkrati ostane neodgovorjeno tudi vprašanje, zakaj nekemu določenemu pojmu sploh pritičejo prav neke določene oznake. S stališča klasične logike je torej lahko neki pojem povsem korektno določen, četudi ta korektnost ne pove ničesar o njegovem specifičnem spoznavnem učinku in tega učinka v nobenem smislu tudi ne zagotavlja.

Ta slabost klasične logike vodi v naivni realizem in v teorijo odraza oz. odslikave [Abbildtheorie], po kateri so v pojmi vsebovane oznake preprosto enoznačne odslikave elementov, ki pripadajo strukturi objektivnega sveta. Predpostavljene so torej kot vnaprej dane, naloga definicije pojma pa se zato sestoji zgolj v odslikavi nekih izvenlogičnih elementov. V tem primeru gre za idejo že izdelanega in strukturiranega sveta oziroma za idejo vnaprejšnje in nevprašljive skladnosti med kategorijami našega razuma in objektivnega sveta.

Kritična teorija naj bi nasprotno razvijala takšno logiko predmetnega spoznanja, v osnovi katere je ideja, da nastajanje znanstvenega izkustvenega spoznanja obvladujejo iste temeljne sinteze, na katerih slonita tudi logika in matematika, in da nam šele te omogočijo, da sploh lahko govorimo o trdnem zakonitem redu v pojavnosti.⁴ Naloga filozofije seveda ne more biti predpisovanje znanostim, katere pojmovne forme smejo uporabljati, temveč je to po Cassirerju zgolj eksplikacija pojmovnosti realno obstoječih znanosti, kakor se je ta razvijala v svoji zgodovini do danes. Pojem funkcije naj bi bil sedaj, najbolj na grobo povedano, takšna Cassirerjeva temeljna sinteza. Poudarek naj ne bi bil več na lastnostih predmetov, ki naj bi se uvrstili pod skupen pojem. Znanstveni pojem naj bi bil funkcionalen in za predmete, ki jih znanost uvrsti pod tak funkcionalni pojem, bi se bilo povsem odveč spraševati, ali sploh še imajo kakšne skupne lastnosti.

Sodobna znanost lahko shaja tudi brez tega. Pojmi so v njej opredeljeni tudi samo prek golega razlikovanja med njihovimi oznakami oziroma določili. V funkcionalnih pojmih empirične znanosti ne gre za to, da bi se iz neke celovitosti istovrstnih vtisov izluščil tek, ki je skupen vsem predmetom. Zadostuje že ugotavljanje o goli različnosti [Verschiedenheit: diferencialnost] znotraj niza fenomenov, ugotavljanje principa nizanja [Reihungsprinzip], iz katerega nato izhaja različnost.

Paradigma funkcionalnega matematičnega pojma je na primer Cassirerju pojem naravnega števila, katerega funkcionalna definicija izhaja zgolj iz sistema Peanovih aksiomov. Znotraj fizike sta primer takšnega funkcionalnega pojmovnega nizanja veličini mase in gibalne količine, ki v neko funkcionalno zvezo mečeta skupaj na

⁴ Primerjaj E. Cassirer, "Kant und die moderne Mathematik", *Kantstudien* 12, 149 (1907), str. 44/45.

⁵ Primerjaj E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, str. 264-265.

⁶ Hrvaški prevod te knjige je izšel leta 1998 pri založbi Demetra, izvirno nemško besedilo pa je najbolj dostopno v knjigi z naslovom *Zur modernen Physik, ki je izšla pri založbi Wissenschaftliche Buchgesellschaft in kjer je ta spis objavljen skupaj s Cassirerjevo poznejšo študijo z naslovom Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*.

⁷ E. Cassirer, *Versuch über den Menschen, Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Meiner Verlag, Hamburg 1996, str. 315.

pogled povsem različne fenomene, ki ne kažejo nobenih skupnih lastnosti. Še bolj očitno je to pri pojmu energije in dela, ki sploh ne opisujeta več nikakršnih nazornih značilnosti predmetov. V pojem energije se lahko zato uvrščata potencialna in kinetična energija, čeprav s stališča vsakdanjega pogleda na svet ontološko pripadata povsem različnim kategorijam. Eno in drugo nista momenta istega zato, ker bi združevala kake skupne predmetne lastnosti, temveč zato, ker nastopata kot člena iste kavzalne enačbe in sta zato s stališča čiste določitve veličine medsebojno zamenljiva.⁵

Tudi iz knjige *K Einsteinovi teoriji relativnosti*,⁶ iz katere je na tem mestu objavljen prevod zadnjega poglavja, bi bilo zato mogoče poudariti predvsem ugotovitev o koncu takšnega "antropomorfizma" v znanosti. Relativnostna teorija je preprosto uvrščena v tek naravoslovnih znanosti od novega veka naprej, v katerem predmeti raziskovanja izgubljajo svojo navidezno substancialnost in prehajajo povsem nenazoren funkcionalni sklop, jedro fizikalnega *postopka* in temeljna spoznavna funkcija fizike pa je tako, kot zapiše v enem ključnih stavkov te razprave, "v razpustitvi predmetov narave v čisto merskih odnosih".

Znanost je sicer Cassirerju vse do konca veljala za osrednjo temo njegovega mišljenja, nanjo pa je še v svojem zadnjem velikem delu *Poskus o človeku [Versuch über den Menschen]* gledal tudi kot na najvišjo in najznačilnejšo formo človekovega mišljenja.⁷ Pri ukvarjanju z njegovo filozofijo tega ni mogoče spregledati, toliko bolj potrebno pa se je zato znebiti zakoreninjenega predsodka, ki Cassirerja s tem razvrednoti kot zgolj predstavnika miselnosti poznega 19. stoletja – naivno naklonjenega predvsem (naravoslovnim) znanostim, in kot filozofa, ki je pripravljen staviti kvečjemu na filozofijo, zmožno sprave z znanostjo. V sodobni filozofiji seveda ni mogoče mimo zavesti o nezadostnosti golega znanstvenega tolmačenja sveta, vendar pa ta ni zgolj privilegij kontinentalne filozofije 20. stoletja. Nasprotno bi bilo prav zato morda končno potrebno izreči nezaupnico takšnemu prehitremu izrekanju nezaupnic. Mar ni torej tak strah pred nezadostnostjo danes že sam postal nezadosten?

Problemi interpretacije kvantne fizike

Kvantna mehanika je fizikalna teorija, ki opisuje in napoveduje obnašanje submikroskopskih sistemov kot so npr. atomi in elektroni. Danes velja – poleg splošne teorije relativnosti – za eno najbolj uspešnih orodij obravnave in napovedovanja dogajanja v naravi. Čeprav ji po kriteriju funkcionalnosti ni kaj oporekati, so z njeno interpretacijo še vedno težave. Svet kvantne mehanike se po svojem obnašanju namreč bistveno razlikuje od našega vsakdanjega sveta, čeprav je makrosvet predmetov, ki nas obkrožajo, tudi sestavljen iz atomov in podobnih kvantnih delcev, za katere veljajo pravila kvantnega sveta. Ameriški fizik Richard Feynman, ki je za svoj prispevek h kvantni teoriji prejel Nobelovo nagrado, je večkrat poskušal predstaviti čudnost kvantnega sveta širši publiki, ki ni ravno večša višje matematike. V predavanju na Cornell University je leta 1964 razlagal:

“Elektroni v atomu se ne obnašajo kot uteži, ki visijo na vzmeteh; tudi ne kot mali sončni sistemi z majhnimi planeti, ki krožijo okoli jedra v orbitah. Elektroni tudi niso nekakšni oblaki megle, ki obkrožajo atomsko jedro; pravzaprav jih ne moremo primerjati z ničemer, kar smo že kdaj videli! Vseeno pa je nekaj, kar nam olajša njihovo obravnavo: elektroni se v določenem oziru obnašajo povsem enako kot fotoni, kar pomeni, da so oboji malo prismojeni, a oboji povsem na enak način.”

Preden se lotimo problemov, ki so povezani z interpretacijami dogajanja v kvantnem svetu, si poskušajmo najprej razjasniti, kaj je v opisu kvantnega sveta sploh tako drugačno od tega, kar smo navajeni iz vsakdanjega sveta. Če bi fizike vprašali, po čem se

¹ Spin je vrtilna količina delca, ki ni posledica vrtenja. Sprva so mislili, da je spin posledica sukanja delca okrog svoje osi, a so že kmalu izračunali, da bi se morala po tej predstavi površina delca gibati hitreje od svetlobe, to pa ne gre. Spin danes razumemo – podobno kot maso in naboj – kot notranjo lastnost delca.

kvantna mehanika bistveno razlikuje od klasične mehanike, bi se odgovori verjetno vrteli okoli dveh ugotovitev:

- kvantni sistemi nikoli nimajo hkrati točno določenih vrednosti vseh svojih dinamičnih spremenljivk in
- kvantni sistemi so lahko v “superpoziciji” oz. v več različnih stanjih hkrati.

Različne interpretacije kvantne mehanike so predvsem poskusi, kako razumeti ti dve posebnosti kvantnega sveta.

Superpozicija kvantnih stanj

Oglejmo si primer elektrona, preprostega kvantnega delca, katerega ena od lastnosti je, da ima spin $1/2$.¹ Kaj točno to pomeni, za nas ne bo pomembno. Dovolj bo, če vemo, da vedno, ko spin elektrona izmerimo v katerikoli smeri, dobimo le enega od dveh možnih odgovorov: spin elektrona je obrnjen ali naprej ali nazaj v smeri merjenja. Nas bo zanimala predvsem vrednost spina v navpični smeri (x-spin). Da bi si čim lažje predstavljali, kaj se dogaja v kvantnem svetu, si spin preprosto predstavljamo kot “običajno” lastnost delca, podobno kot ima makroskopski predmet npr. določeno barvo. Po analogiji z objekti makrosveta si zamislimo spin gor, kot da je delec zelen, spin dol pa, kot da delec ni zelen. To sta v običajnem svetu dve izključujoči lastnosti. Intuitivno bi tako lahko po analogiji skleпали, da ima elektron v določenem trenutku spin le navzgor ali pa navzdol, nikakor pa ne oboje hkrati, saj bi to v prenesenem pomenu besede pomenilo, da je zelen in ne-zelen hkrati. Vendar pa naša intuitivna predstava za kvantne delce ne drži povsem. So situacije, ko elektron (poimenujmo ga S kot sistem) nima določene vrednosti spina v izbrani smeri. V takšnem primeru je S v stanju, ki ga imenujemo superpozicija stanj. Elektron je tako hkrati zelen in ne-zelen, česar si seveda ne moremo prav dobro predstavljati.

Da si pojem superpozicije stanj “udomačimo”, si oglejmo preprost poskus s fotoni, ki ga lahko izvedemo tudi doma, saj zanj ne potrebujemo dragega laboratorija. Priskrbeti si moramo le žarnico, ki nam bo služila za izvir fotonov svetlobe, in nekaj polarizacijskih filtrov, ki so danes že povsem običajna oprema vsakega amaterskega fotografa. Polarizacijske filtre lahko izrežemo tudi iz posebnih očal, ki jih dobimo za gledanje tridimenzionalnih filmov. Podobno, kot smo pri elektronu opazovali orientacijo njegovega spina, bomo sedaj pri fotonih preučevali njihovo polarizacijo. Polarizacijo si lahko v prvem približku predstavljamo kot kazalec na fotonu, ki kaže v neko smer, vendar se moramo hkrati zavedati, da ima takšna analogija zelo omejeno veljavnost. Polarizacijski filter deluje na fotone podobno kot rešetka, saj prepušča le tiste, ki so polarizirani v smeri, ki ustreza orientaciji filtra. Filter, katerega orientacija je navpična, bo prepuščal

le fotone, katerih lastnost je, da so navpično polarizirani. Ker žarnica oddaja fotone z različnimi polarizacijami, bo filter poskrbel, da bo zaustavil vse fotone, katerih polarizacija ni enaka orientaciji filtra.

Sedaj za prvim filtrom namestimo še drugega in ga usmerimo enako, kot je usmerjen prvi filter. Na prepuščenih fotonih se to ne bo poznalo, saj bodo tisti fotoni, ki so uspeli priti skozi prvi filter, brez težav prišli tudi skozi drugega, ker so polarizirani tako, da jih drugi filter ne bo zadržal. Kaj pa, če drugi filter glede na prvega zasukamo? Intuitivno bi pričakovali, da se bodo vsi fotoni, ki so prišli skozi prvi filter in so polarizirani vzporedno s smerjo prvega filtra, na drugem filtru ustavili, če ta ne bo orientiran enako kot prvi filter. Vendar tega pri poskusu ne opazimo. Vsi fotoni se v drugem filtru ustavijo le v primeru, če je drugi filter zasukan točno za 90° glede na prvega. Če je kot zasuka manjši, potem pride skozi oba filtra vseeno nekaj fotonov, njihovo število pa je odvisno od kota zasuka drugega filtra: manjši ko je zasuk, večje število fotonov bo prišlo skozi.² Kako si lahko razložimo ta pojav? Če bi poskušali polarizacijo fotonov opisati kot kazalec, ki kaže v neko smer, in polarizacijski filter kot rešetko, ki prepušča le fotone, katerih kazalci so vzporedni rešetkam filtra, prepustnosti dveh zaporednih zasukanih filtrov ne bi mogli razložiti. Drugi filter bi moral po modelu kazalcev ustaviti vse fotone, če rešetka drugega filtra ne bi bila vzporedna rešetki prvega filtra.

Da drugi filter prepusti fotone tudi v primeru, ko ni vzporeden prvemu filtru, lahko pojasnimo le, če privzamemo, da se v stanju fotona, ki je polariziran navpično in je prišel skozi prvi filter, nekako skrivajo tudi nekatera druga polarizacijska stanja. Fotoni, ki pridejo skozi prvi filter, so res v stanju navpične polarizacije, vendar lahko to stanje kvantno opišemo tudi kot superpozicijo dveh drugih stanj, ki skupaj tvorita to stanje. Podobno kot lahko vsak vektor razstavimo na več komponent, katerih vektorska vsota je enaka izhodiščnemu vektorju, lahko tudi stanje fotona, ki opisuje stanje z določeno polarizacijo, razstavimo na dve stanji s polarizacijami usmerjenimi v medsebojno pravokotni smeri. Foton, ki je polariziran navpično, lahko tako opišemo tudi kot foton, ki je v superpoziciji dveh polarizacijskih stanj: stanja polariziranega vzporedno orientaciji drugega filtra in stanja polariziranega pravokotno na orientacijo drugega filtra. Na ta način lahko pojasnimo tudi, zakaj drugi filter ustavi vse fotone le, ko je orientiran pravokotno glede na prvi filter: navpično polarizirano stanje fotona, ki pride skozi prvi filter, ne moremo razstaviti na dve pravokotni komponenti, katerih ena bi bila pravokotna na izvorno stanje. Takšne superpozicije stanj ni, zato noben od navpično polariziranih fotonov ne more skozi drugi horizontalno polarizirani filter.

Kaj pa, če uvedemo še tretji polarizacijski filter? Če ga postavim za navpično in horizontalno orientirana filtra, ki skupaj ne prepuščata svetlobe, potem se ne bo nič spremenilo, saj do tretjega filtra ne bo prišel noben foton. Če ga pa postavim vmes med prvi in drugi filter,

² *Intenziteta prepuščene svetlobe (fotonov) ima naslednjo kotno odvisnost: $I = I_0 \cos^2(kot)$.*

³ Parametra c_1 in c_2 sta kompleksni števili, kar pomeni, da ju lahko zapišemo v obliki $(a + i b)$, kjer je i kvadratni koren iz -1 . Vsota njunih kvadratov je vedno enaka 1.

in ga zasukam za kot, ki je nekje vmes med orientacijo prvih dveh prej postavljenih polarizatorjev, potem spet pride nekaj svetlobe skozi, čeprav sta prvi in drugi filter pravokotno orientirana. To lahko pojasnimo le s pomočjo hipoteze, da so fotoni v superpoziciji polarizacijskih stanj.

Problem meritve

Vrnimo se sedaj nazaj k elektronu. Stanje kvantnega sistema formalno opišemo z vektorjem ali žarkom v Hilbertovem prostoru. Za naše potrebe bo dovolj, če si Hilbertov prostor predstavljamo kot nekaj podobnega običajnemu vektorskemu prostoru. Stanje sistema elektrona S , katerega lastnost je, da ima spin gor (mislimo si, da je zelen), bomo to opisali z vektorjem $|S\uparrow\rangle$, sistem v stanju spin dol (mislimo si, da ni-zelen) pa z vektorjem $|S\downarrow\rangle$. Ko je sistem v superpoziciji stanj spin gor in spin dol (mislimo si, da je v čudnem stanju, ko ni niti zelen niti ne-zelen oz. oboje), ga opišemo z vektorjem, ki je vsota vektorjev osnovnih stanj spina $c_1 |S\uparrow\rangle + c_2 |S\downarrow\rangle$.³ V vektorskem prostoru velja pravilo, da je vsota vektorjev ali produkt vektorja s številom tudi vektor. Kot lahko vidimo, je formalni opis superpozicije linearna kombinacija vektorjev stanj, ki predstavljajo med seboj nezdružljive lastnosti sistema. Seveda obstoji veliko različnih kombinacij stanj $|S\downarrow\rangle$ in $|S\uparrow\rangle$.

Čeprav je nenavadno, da sistem S nima določene vrednosti spina, se lahko še zmeraj nekako izmažemo, saj je elektron premajhen, da bi ga lahko opazovali na način, kot opazujemo npr. košarkarsko žogo. Če je že submikroskopski svet čuden, mogoče vsaj naš običajni makrosvet, v katerem živimo, ni okužen s to prismojenostjo, kot bi rekel Feynman. Morda se kvantnomehanska čudnost izgubi, ko se poskuša prevesti do velikosti celic, žog in galaksij. Lahko bi rekli celo, da se nekako mora skriti, saj v vsakdanjem svetu ne opazimo predmetov, ki bi imeli več nezdružljivih lastnosti hkrati.

Tu pa naletimo na problem. Razvoj kvantnomehanskega sistema v času opisuje Schrödingerjeva enačba. Za nas bo dovolj, če imamo pred očmi dve lastnosti te enačbe: (i) kadarkoli so preizkusili njene napovedi za obnašanje delcev v mikrosvetu, se bile napovedi pravilne in (tu pa nastopi problem) (ii) če veljajo njene napovedi univerzalno, se mora čudnost mikrosveta prenesti tudi na makrosvet. Poskusimo to drugo lastnost pojasniti podrobneje.

Recimo, da imamo merilno napravo (M), ki lahko meri x -spin posameznega elektrona. Ko elektron potuje skozi M , se kazalec na M odkloni navzgor, če ima elektron spin gor, ali navzdol, če ima elektron spin dol. Na začetku poskusa je kazalec na sredini. Opišimo kvantno stanje sistema M , ko kazalec kaže navzgor kot $|M\uparrow\rangle$ in stanje, ko kazalec kaže navzdol z $|M\downarrow\rangle$. Sedaj si zamislimo, da pošljemo skozi merilno napravo M elektron S , ki je v superpoziciji

stanj spina gor in spina dol. Ker je S v stanju $c_1 |S\uparrow\rangle + c_2 |S\downarrow\rangle$, bo po Schrödingerjevi enačbi interakcija med S in M povzročila, da bosta oba po končani meritvi v sestavljenem stanju $c_1 |S\uparrow\rangle |M\uparrow\rangle + c_2 |S\downarrow\rangle |M\downarrow\rangle$, kar je superpozicija sestavljenega stanja $|S\uparrow\rangle |M\uparrow\rangle$, v katerem ima S spin gor in kazalec naprave M kaže navzgor, ter sestavljenega stanja $|S\downarrow\rangle |M\downarrow\rangle$, kjer ima S spin dol, kazalec naprave M pa tudi kaže navzdol. V superpoziciji sestavljenih stanj tako nima samo elektron S nedoločene vrednosti spina, ampak tudi kazalec na M ne kaže v nobeno določeno smer, vendar v makrosvetu nikoli ne opazimo kazalcev, ki bi kazali v več strani hkrati.

To nezdržljivost napovedi Schrödingerjeve enačbe in vsakdanjega izkustva je opazil že sam Schrödinger. Opisal jo je v slavnem primeru z mačko. Njegov miselni poskus je potekal takole. Elektron S , merilno napravo M in mačko zaprimo skupaj s stekleničko strupa v škatlo. Kazalec na merilni napravi M povežemo s stekleničko strupa tako, da se bo steklenička razbila in sprostila za mačko smrtonosni strup v primeru, ko se bo kazalec odklonil navzdol. V primeru, ko se bo kazalec odklonil navzgor, pa bo steklenička ostala cela. Vektor $|C\uparrow\rangle$ naj predstavlja živo mačko, vektor $|C\downarrow\rangle$ pa mrtvo mačko. Po izvedbi meritve bodo po napovedi Schrödingerjeve enačbe sistemi S , M in mačka skupaj v sestavljenem stanju $c_1 |S\uparrow\rangle |M\uparrow\rangle |C\uparrow\rangle + c_2 |S\downarrow\rangle |M\downarrow\rangle |C\downarrow\rangle$, v katerem mačka ni ne živa ne mrtva, ampak v superpoziciji živega in mrtvega stanja hkrati.⁴ Takšne situacije v naravi seveda ne opazimo, vendar jo Schrödingerjeva enačba napoveduje. Kje je torej meja med kvantnim svetom, ki ga obvladuje Schrödingerjeva enačba, in klasičnim svetom, ki ne dopušča superpozicije stanj? Je to 100 atomov, miligram snovi, zavest?

Ortodoksna interpretacija kvantne mehanike

Strogo formalno rečeno je problem meritve posledica spoja ortodoksne (Dirac – von Neumannove) interpretacije kvantne mehanike in linearnosti kvantne dinamike, ki jo opisuje Schrödingerjeva enačba časovnega razvoja kvantnega stanja. Ortodoksna interpretacija kvantne mehanike je nastala v zgodnjih 30-ih letih, ko sta John von Neumann in Paul Dirac uvedla abstraktni matematični formalizem, ki je pod eno streho zajel vse takrat znane formulacije pravil za obnašanje kvantnih delcev – predvsem Schrödingerjevo valovno mehaniko in Heisenbergovo matrično mehaniko. Po Dirac-von Neumannovem abstraktnem formalizmu imamo na eni strani dinamično kvantno stanje, ki ga označuje vektor v Hilbertovem prostoru, na drugi strani pa stanje lastnosti sistema, ki ga predstavljajo merljive fizikalne količine. Če vemo, kateri vektor v Hilbertovem prostoru opisuje stanje sistema v nekem trenutku, in poznamo sile, ki vplivajo na ta sistem, lahko s pomočjo

⁴ Pri miselnem poskusu s Schrödingerjevo mačko je pomembno, da se zavedamo, kako ključni problem mačke ni, ali je živa ali mrtva, ampak, ali je lahko oboje hkrati?

chrödingerjeve enačbe napovemo natančen razvoj sistema v prihodnosti. Težava je le, kako povezati dinamično stanje, opisano z vektorjem, s stanjem lastnosti sistema, ki jih lahko merimo.

Da bi poudarili razliko med klasično in kvantno mehaniko, v kvantni mehaniki običajno agnostično govorimo o “observablah”, namesto o dinamičnih spremenljivkah, ki implicirajo časovni razvoj ves čas določenih vrednosti, kvantno mehaniko pa razumemo kot teorijo, ki podaja le verjetnosti za rezultate meritev observabel. Vsaki observabli (recimo ji R) v Hilbertovem prostoru ustreza množica medsebojno pravokotnih lastnih vektorjev $|r_i\rangle$, ki v tem prostoru tvorijo ortogonalno bazo. To pomeni, da lahko vektor stanja sistema $|s\rangle$ zapišemo kot linearno kombinacijo baznih vektorjev $|r_i\rangle$, ki ustrezajo določeni observabli:

$$|s\rangle = c_1 |r_1\rangle + c_2 |r_2\rangle + \dots$$

Za vsako možno meritev vrednosti r_i observable R obstoji lastni vektor $|S_i\rangle$. Merljive vrednosti r_i imenujemo lastne vrednosti observable R , ustrezne vektorje $|r_i\rangle$ pa lastni vektorji ali lastna stanja sistema. Verjetnost, da bomo observabli R izmerili vrednost r_i , je enaka $|c_i|^2$. V primeru elektrona sta lastni stanji observable x -spina kar $|\uparrow\rangle$ in $|\downarrow\rangle$. Če je sistem elektrona v superpoziciji stanj, potem je verjetnost, da bomo izmerili spin gor enaka $|c_1|^2$, za spin dol pa $|c_2|^2$.

Če vektor, ki opisuje sistem, ni vzporeden kateremu od baznih oz. lastnih vektorjev observable ali – z drugimi besedami rečeno – ni v lastnem stanju observable, observabli ne moremo jasno določiti vrednosti. Lahko ji pripišemo le verjetnost, da bomo pri meritvi izmerili vrednost observable, ki ustreza temu lastnemu stanju. Po ortodoksni interpretaciji imajo observable natančno določeno vrednost le, če je sistem v lastnem stanju te observable. Ta interpretativna vez lastne vrednosti observable in lastnega stanja vektorja ali krajše “e-e vez” (*eigenvalue-eigenstate link*) je temelj ortodoksne interpretacije kvantne mehanike. Po e-e vezi vektor stanja v vsakem trenutku sinhrono določa verjetnost stanja lastnosti sistema, pod čemer razumemo verjetnost, da bomo za posamezne lastnosti (dinamične spremenljivke) sistema te vrednosti v resnici tudi izmerili, če se v tistem trenutku lotimo meritve. Kvantna mehanika je tako po ortodoksni interpretaciji v svojem bistvu statistična teorija, saj ni stanja kvantnega sistema, v katerem bi imele vse dinamične spremenljivke določene oz. “ostre” vrednosti.

Dinamika kvantnomehanskega stanja je linearna in opisuje jo Schrödingerjeva enačba. Po interakciji dveh kvantnih stanj, kar lahko razumemo tudi kot primer meritve enega sistema nad drugim, stanje skupnega sistema ni lastno stanje merjene observable v interakciji in tudi ne lastno stanje merilne observable, ki jo uporabimo kot kazalec na inštrumentu. Po ortodoksni interpretaciji tako merjena observabla kot tudi kazalec merilne naprave nimata ostro določenih vrednosti

po interakciji, ki uskladi lego merilnega kazalca z vrednostjo merjene observable. To je formalni opis problema meritve v kvantni mehaniki. Najkrajše bi jo lahko opisali s sklepom: če velja linearna dinamika teorije in interpretativna e-e vez, potem se problemu meritve ne moremo izogniti.

Da bi se izognil problemu meritve, je von Neumann predlagal projekcijski postulat, ki povezuje svet merljivih količin in abstraktni svet vektorjev v Hilbertovem prostoru. Projekcijski postulat pravi, da skoči vektor v Hilbertovem prostoru, ki opisuje stanje sistema, takoj, ko izmerimo na sistemu vrednost neke observable, v lego, ki ustreza lastnemu vektorju observable. Vektor stanja sistema se pri meritvi projicira na lastni vektor observable. To seveda pomeni, da ne moremo hkrati izmeriti vrednosti dveh količin sistema (stanja), katerih lastni vektorji v Hilbertovem prostoru niso vzporedni. Von Neumannov postulat temelji na predpostavki, ki se je zdela za realistični opis narave nujna. Če izvedemo na sistemu zaporedoma dve meritvi iste količine, moramo obakrat dobiti enak rezultat, če le ni sistema vmes kaj zmotilo.

Po projekcijskem postulatu meritev na kvantnem sistemu ni več le pasivni odčitek vrednosti določene količine sistema, ampak se ob meritvi spremeni sam sistem. Le tako lahko dasta dve zaporedni meritvi isti rezultat. Proces meritve se tako bistveno razlikuje od drugih procesov v kvantnem svetu. Meritev je po projekcijskem postulatu stohastična projekcija ali kolaps (skok) stanja v eno izmed lastnih stanj merjene količine. Slabost projekcijskega postulata je, da imamo sedaj v igri dva ločena procesa: dinamični razvoj stanja, ki ga opisuje Schrödingerjeva enačba, in še nek drug nelinearen proces, ki ob meritvi projicira stanje na smer lastnega vektorja meritve.

Von Neumannov projekcijski postulat deli svet tako na dva dela: na opazovani sistem in na opazovalca. Schrödingerjeva enačba napoveduje razvoj le za opazovani sistem, dokler ta ne pride v stik z opazovalcem. Takrat se vklopi projekcijski postulat in nelinearno spremeni stanje sistema. Von Neumann je celo pokazal, da rezultat napovedi meritve načeloma ni odvisen od tega, na katerem nivoju potegnemo ločnico med opazovanim sistemom in opazovalcem. Pomembno je le, da svet razdelimo na dva dela. To je ortodoksni način razrešitve problema meritve, ki povprečnega laboratorijskega fizika povsem zadovolji. Preden pa si ogledamo še druge modernejše predloge razrešitve problema meritve, si oglejmo še eno nenavadno lastnost kvantnega sveta.

Kvantna prepletenost

Kvantna prepletenost (*entanglement*) je oznaka za stanje kvantnega sistema v superpoziciji stanj, ki je sestavljen iz dveh ali več podsistemov, kot sta npr. par elektronov ali fotonov.

⁵ Če je sistem v čistem stanju, ga lahko opišemo z vektorjem oz. žarkom v Hilbertovem prostoru. Nasprotje čistega stanja je mešano stanje, ki mu ne ustreza le en sam vektor, ampak več različnih vektorjev, ki imajo vsak svojo verjetnost, da ustrezajo opisu sistema v mešanem stanju. Če imamo veliko skupino delcev in jih opišemo s čistim stanjem, ki je superpozicija stanj 1 in 2, potem je vsak delec v skupini v stanju superpozicije (tej situaciji ustreza en vektor v Hilbertovem prostoru), kar seveda ni enako, kot če delce opišemo z mešanim stanjem, ki ustreza situaciji, ko je nekaj delcev skupine v stanju 1 in nekaj v stanju 2 (tej situaciji ustrežata dva vektorja v Hilbertovem prostoru).

⁶ Za podrobnejšo obravnavo Bellovega teorema glej: Dolenc S., *Skrivnostni svet kvantov, Kolaps, marec 1998*; (http://www.kvarkadabra.net/snov/teksti/skrivnostni_svet_kvantov.htm).

V prepletenem stanju zaradi superpozicije ne moremo prirediti določenega kvantnega stanja vsakemu od posameznih podsistemov. Vektor stanja v Hilbertovem prostoru lahko pripišemo le celotnemu prepletenemu stanju, ne pa posameznim delcem, ki prepleteno stanje sestavljajo.

Oglejmo si primer sistema dveh elektronov. Eno od možnih stanj takega sistema je, da sta oba elektrona vsak v svojem enodelčnem čistem stanju.⁵ V takšnem mešanem stanju enodelčnih čistih stanj vsakemu elektronu ustreza svoj vektor stanja in vsak elektron ima svoje lastnosti, določene do mere, kot to dovoljuje kvantna mehanika. Nič se ne spremeni, če si sedaj zamislimo statistično mešanico takšnih stanj. Vsak posamezen elektron v mešanici je v določenem stanju in ima svoje lastnosti določene, le mi zanje (še) ne vemo. V tem primeru so rezultati poskusa na takšnem sistemu povsem združljivi z idejo, da so posamezni delci v določenem stanju in tako posedujejo svoje lastnosti.

Z elektroni pa lahko tvorimo tudi kvantne superpozicije stanj in kot bomo videli, so ravno ta prepletena stanja, kjer se elektroni nahajajo v superpoziciji stanj, tista, ki imajo nenavadne lastnosti. Najbolj preprost primer prepletenega stanja je primer dveh elektronov (delcev s spinom $1/2$), katerih skupni spin je 0. Če takemu sistemu izmerimo smer spina prvega delca, potem takoj vemo, da je smer spina drugega delca ravno nasprotna. Vendar to ni najbolj pomembna lastnost prepletenega sistema. Za prepleteno stanje je značilno, da ni mogoče določiti kvantnega stanja (tudi nam neznanega ne) vsakemu od posameznih delcev, ki tvorijo prepleteno stanje. Z drugimi besedami povedano: prepleteni posamezni delci nimajo določenega lastnega enodelčnega stanja in tako tudi svojih lastnosti ne, dokler ne izvedemo meritve, ki po ortodoksni interpretaciji "sesuje" zamotano čisto stanje superpozicije v mešano stanje enodelčnih čistih stanj, ki so lastna stanja merjene količine.

Leta 1964 je John Bell pokazal, da lahko s pomočjo prepletenosti napove poskus, s katerim bi lahko napovedal merljivo razliko med napovedmi kvantne mehanike in nekaterih konkurenčnih teorij, ki tudi obravnavajo in interpretirajo dogajanje v mikrosvetu.⁶ Bell je obravnaval sistem para dveh delcev s spinom $1/2$, ki sta bila nekoč v interakciji, potem pa se je prostorska razdalja med njima že tako povečala, da med izvedbo poskusa svetlobni signal ne more več prepotovati celotne razdalje od enega do drugega delca. Poskušal je opisati primer para in njegove interakcije z merilno napravo, ki upošteva predpostavke t.i. "lokalno-realističnih" teorij:

- separabilnost – Če sta dva dinamična sistema prostorsko ločena, potem lahko vsakega opišemo le z njegovimi lastnimi lastnostmi, ki niso odvisne od lastnosti drugega sistema daleč stran.
- lokalnost – Noben vpliv prvega sistema ne more neposredno oz. hipno vplivati na drugi sistem, ki je prostorsko ločen od prvega

sistema. Meritev na prvem sistemu ne more spremeniti lastnosti drugega sistema, ki je od prvega prostorsko ločen. To načelo v poskusih izpolnijo tako, da se oprejo na posebno teorijo relativnosti, ki pravi, da nič ne more potovati hitreje kot svetloba. Statistična verjetnost napovedi npr. meritev spina prvega delca je lahko odvisna le od lastnosti merilne naprave in lastnosti samega delca, ne pa od meritve spina na drugem delcu, ki je daleč stran.

Bell je uspel pokazati, da bodo dale lokalno-realistične teorije drugačne statistične napovedi za izvedbo poskusa s pari kvantnih delcev v prepletenem stanju kot kvantna teorija. Napovedi kvantne mehanike in lokalno-realističnih teorij so začeli eksperimentalno testirati v 70-ih, prvi veliki preboj pa je v začetku 80-ih uspel Alainu Aspectu s sodelavci iz Institut d'Optique iz Pariza. Aspectovi poskusi so potrdili statistične napovedi kvantne mehanike. Izvedeni so bili sicer v razmerah, ki niso bile ravno idealne, a še vedno dovolj dobre, da je uspel poskus večino fizikov prepričati, da narave ni mogoče opisati s pomočjo lokalno-realističnih teorij.

V zadnjih letih je bilo storjenih še nekaj pomembnih eksperimentalnih korakov na tem področju. Skupina Nicolasa Grisina iz ženevske univerze je pred nekaj let potrdila napovedi kvantne mehanike na prepletenih fotonih v medsebojni oddaljenosti več kot 10 km. Ti poskusi so tako kot Aspectovi temeljili na statističnem povprečju veliko ponovljenih meritev. Nasprotno pa so Daniel Greenberger, Michael Horne in Anton Zeilinger (GHZ) leta 1989 pokazali, da je načeloma možno razločiti napovedi kvantne mehanike in lokalno-realističnih teorij tudi znotraj enega samega poskusa, če namesto dveh obravnavamo tri ali več delcev s spinom $1/2$. V pristopu GHZ je pod določenimi pogoji možen poskus, za katerega lokalno-realistične teorije z gotovostjo napovedujejo rezultat "da", kvantna mehanika pa rezultat "ne". Zeilingerjeva skupina je februarja 2000 v reviji Nature že poročala o prvih uspešnih meritvah, ki potrjujejo napovedi kvantne mehanike.⁷

⁷ *Prepletenost igra pomembno vlogo tudi na področju kvantne informatike. Kvantni računalnik bi teoretično lahko s pomočjo prepletenosti izvajal določene računske operacije veliko hitreje kot klasični računalniki.*

Predlogi razrešitve problema meritve

Aktualne predloge za razrešitev oz. odpravo problema meritve lahko razvrstimo v tri skupine:

(i) V prvi skupini so predlogi, ki sprejmejo ortodoksno interpretacijo, a spremenijo linearno dinamiko teorije. Trenutno je v igri več predlogov spremembe dinamike, med katerimi ima morda največ možnosti za uspeh predlog Ghirardija, Riminija in Webra, ki mu pravijo tudi GRW teorija. V prvo skupino bi lahko uvrstili tudi Penrosove predloge kvantne gravitacije ...

(ii) Druga možnost je sprejetje linearne dinamike in zavrnitev ortodoksne interpretacije. To so t.i. predlogi interpretacij kvantne mehanike "brez sesutja" (*no collapse*), ki zavračajo predvsem von

Neumannov projekcijski postulat. Sem spadajo npr. Bohmove zgodnje teorije s skritimi spremenljivkami, Everettova interpretacija relativnega stanja, popularno imenovana tudi interpretacija “več svetov”, pa tudi modalna interpretacija ...

(iii) Tretja skupina zajema predloge, ki sprejemajo tako ortodoksno interpretacijo, kot tudi linearno dinamično teorije, hkrati pa poskušajo pokazati, da lahko razliko med mešanico stanj, ki jih po meritvi zahteva ortodoksna interpretacija, in čistim stanjem, ki ga predvidi linearna dinamika, zanemarimo za vse praktične namene (*for all practical purposes – FAPP*). Sem uvrščamo teorije, ki trdijo, da vektor stanja sploh ne opisuje posameznega kvantnega delca, ampak le skupino (*ensemble*) enako pripravljenih delcev, kot tudi teorije dekoherence (Zurek, Gell-Mann, Omnčs ...), ki trdijo, da stanje merilne naprave v superpoziciji (*koherenci*) zaradi vpliva okolice na merilno napravo zelo hitro preneha biti v superpoziciji (*dekoherira*). Vsako makroskopsko telo je namreč v neprestanem stiku s svojo okolico, zato postane njegovo kvantno stanje z okolico zelo hitro prepleteno. Opis mačke v superpoziciji živega in mrtvega stanja bi morali tako preplesti še s stanjem stekleničke strupa, merilne naprave, škatle ... Za takšno prepleteno stanje pa kvantna mehanika predvideva, da je vsaka meritev zgolj na njegovem delu (recimo na mački) brez hkratne meritve tudi na okolici, praktično neločljiva od meritve na mešanici stanj, ki ni v superpoziciji, zaradi česar superpozicije stanj v makrosvetu praktično nikoli ne moremo opaziti. Pred kratkim sta Serge Haroche in Jean-Michel Raimond s sodelavci na Ecole Normale Supérieure v Parizu izvedla poskus, v katerem sta pojav dekoherence neposredno opazovala na skupini fotonov.

Danes ima izmed vseh predlogov za razrešitev problema meritve največ pristašev prav predlog dekoherence – nekateri mu pravijo kar “nova ortodoksnost” –, saj ne zahteva spreminjanja med fiziki ustaljene “šolske” interpretacije teorije, ki jo lahko najdemo v večini učbenikov kvantne mehanike. Vendar kar nekaj uglednih teoretikov v “odrešujočo” moč dekoherence ne verjame povsem, ker so prepričani, da dekoherenca temeljnega problema kvantne meritve pravzaprav sploh ne razreši, ampak le pospravi pod preprogo.

*

V začetku 20. stoletja so nove fizikalne teorije temeljito spremenile klasični pogled na naravo. S posebno teorijo relativnosti je geometrija izgubila mesto apriorne vede in smiselno je postalo spraševanje po “pravi” geometriji sveta. S splošno teorijo relativnosti je geometrija postala ne le empirična, ampak tudi dinamična, saj se lahko spreminja v odvisnosti od porazdelitve mase in energije. Na enak način, kot je relativnost spremenila razumevanje geometrije, je kvantna mehanika na novo postavila obravnavo razmerja med možnim in dejanskim v svetu. V klasični fiziki (tu imamo v mislih vse

teorije, ki niso kvantne) spremembe stanja sistema opišemo z zakoni, ki obravnavajo in napovedujejo časovni razvoj dejanskih lastnosti sistema. V kvantni fiziki pa teorija ne napoveduje neposredno dinamike dejanskih lastnosti sistema, ampak se dinamično spreminjajo možne lastnosti sistema, ki jih opisuje vektor stanja v Hilbertovem prostoru. V kvantnem svetu je torej na delu dvojna dinamika: Schrödingerjeva dinamika, ki opisuje razvoj možnega, dinamika tega, kar se dejansko spreminja skozi čas, pa mora slediti in se prilagajati razvoju strukture možnosti.

Ljubezen do narave skozi “ekološki paradoks”

“Pa tudi o stvareh, Sokrat, ki so lahko videti smešne – kot so dlaka, blato ali iztrebek ter o vsaki drugi stvari, ki je prezirljiva in nepomembna, se sprašuješ, če zanje trdiš, da biva za vsako od njih še ločena ideja, ki je različna od stvari, ki jih jemljemo v roke.”¹

¹ Platon, Parmenid 130D,
PROBLEMI 7-8/1996,
str. 11.

Sokratovo frustracijo, kako ljubiti izmečke v prelepem svetu idej, poznajo tudi današnji ljubitelji narave. Eden najpogostejših očitkov, naslovljenih na sodobne ekologe, predvsem na privrženca radikalne ekološke misli, *deep ecology*, ki terja absolutno pripoznanje pravice do neposeganja človeka v naravno bivanje vsega živega (pa tudi neživega) v naravi, se glasi, če se ta pravica nanaša tudi na škodljive mikroorganizme, poplave in druga naravna “bitja”, ki ogrožajo našo eksistenco. Povedano drugače, lahko je ljubiti naravo, kadar jo zastopajo kiti ali gorska jezera, teže, če jo predstavljajo virusi ali potresi. Običajni odgovor *deep ecology* na ta očitek, namreč, da je temu “paradoksu” ljubezni do narave kriva napačna perspektiva, človekova “antropocentrična” naravnost, ki ni sposobna videti organskega reda narave v celoti in stvari presoja le z vidika njihove koristnosti, je prekratek vsaj v eni točki: ne pojasni, kako je to človekovo odstopanje sploh mogoče, če je tudi on (kot vse) v izhodišču del organske celote narave. Ljubezen globoke ekologije tako morda lahko vključuje viruse, ne more pa (v skrajnosti) človeka škodljivca. Katerokoli stališče že zavzamemo, “ekološko” ali “vsakdanje”, v naravi je vselej neka reč preveč, reč, ki povzroča, da se ljubezenska izjava “*Rad imam naravo!*” prej ali slej popravi v “*Naravo imam rad, razen ...*”

² Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, §5, *Založba ZRC, Ljubljana* 1999, str. 51.

Vendarle, če v prid nadaljnjega argumenta na eno stran postavimo tako zamišljeno (oziroma pri nekaterih ekoloških avtorjih kar realno) absolutno pozicijo “celega” odnosa do narave, ki naj ne bi izključeval ničesar, na drugo pa popolnoma utilitarno razmerje do narave, ki bi apriori izključevalo vsakršno “estetsko” ali “afektirano” stališče do nje, nam ostane nekakšen vmesni prostor srečevanja z naravo. Težko bi zanikali vsakdanjo izkušnjo afektiranega ali estetskega odnosa do narave; če je ta odnos vselej okužen z izključitvijo, se moramo vprašati, ali ni ta izključitev zanj konstitutivna in ali ne bi “polna” ljubezen do narave pravzaprav zaprla doživetja lepega v naravi.

Zdi se, da ljubezen do narave naleti na dve oviri, ko skuša svoj predmet zajeti v celoti. Naleti na nekaj “preveč”, na tujek, ki ga ni mogoče ljubiti (virus, potres, človek ...) in ki nas navdaja z afektom odpora, gnusa, zavračanja. Po drugi strani pa strategija zavrnitve teh afektov kot pristransko-subjektivnih pripelje do druge težave: če je nesprejemljivo “subjektivno” označiti neko posebno živalico za zoprno, mora seveda veljati tudi narobe. Tako se zahteva po popolni ljubezni nevarno sprevrača v zahtevo po izključitvi vsakršnega afekta, k temu, da naravi kot celoti, gledano “objektivno”, nekaj manjka, namreč razlog za ljubezen. (Pravzaprav gre za isto situacijo, na katero je Newton [prek Clarka] opozoril Leibniza v ostri razpravi o naravi prostora, namreč, če Boga kot “dodatka” mehničnemu vesolju ne potrebujemo [kot je trdil Leibniz], izgubimo tudi razlog za ljubezen, tako do stvarstva kot do samega zunajsvetnega stvarnika.) Newtonov “dodani Bog”, pa tudi kvazi mitološke utemeljitve, ki jih najdemo pri določenih skrajnejših ekoloških avtorjih (“mati narava” ekofeminizma ali “Gaja”, zemlja kot živo razumno bitje), tako pripadajo strategiji *imaginarnega dodatka*, reševanja globalne ljubezni do narave, ki je v skrajni konsekvenci ne smemo ljubiti v posameznostih.

Ali obstaja pot iz te zagate? Jo morda lahko razpletemo, če jo položimo ob problem iz Kantove *Kritike razsodne moči*, namreč ob vprašanje “odvečnosti” eksistence ob občutju lepega in sublimnega, če ljubezen do narave formuliramo skozi kantovsko estetiko? Tu potrebujemo kratek oris Kantovega problema.

Prva izmed štirih Kantovih določitev (momentov) lepega je opredelitev, da mora biti objekt, ki je lep, predmet predstave *brez interesa*: “Okus je zmožnost za presojanje predmeta ali predstavnega načina s pomočjo ugajanja ali neugajanja, *brez vsakega interesa*. Predmet takega ugajanja se imenuje *lep*.”² Brezinteresnost je nujni pogoj, da lahko govorimo o lepem, pomeni pa, da nas ne zanima *eksistenca samega objekta*, temveč presojamo reflektivno, posredno, glede na našo predstavo tega objekta.

Ključno je za nas natančno vprašanje “odvečnosti” eksistence, ki ga želimo navezati na izhodiščni problem nečesa odvečnega v ljubezni do narave. Preden ga podrobneje osvetlimo, pa moramo

prikazati nekaj ozadja, v čem je sploh funkcija interesa pri razločitvi, katera sodba je estetska in katera ne. Kantovo izhodišče je jasno: pri estetski presoji "ne povezujemo predstave s pomočjo razuma z objektom, da bi ga spoznali, pač pa jo povezujemo s pomočjo upodobitvene moči (nemara povezane z razumom) s subjektom in z njegovim občutjem ugodja ali neugodja".³ To je zahteva po nujni refleksivnosti tovrstne sodbe – sodba okusa je v nasprotju s spoznavno "metasodbo", ne nanaša se neposredno na predmet, temveč na občutje, ki spremlja določeno predstavo. Vendar pa na tej ravni ("kvalitativni") obtajajo tri mogoča razmerja predstav do občutka ugodja ali neugodja, namreč *prijetno, dobro* in *lepo*. Da bi jih razločili med sabo in ugotovili, katero izmed njih je lahko podlaga sodbi o občem ugajanju – univerzalnost estetske sodbe je za Kanta seveda nujna –, je potreben kriterij interesa, saj se le o tistem, o čemer se zavedam, da mi ugaja brez interesa, "lahko presoja le na en način, in sicer, da mora ta stvar vsebovati razlog za ugajanje, ki velja za vsakogar".⁴ Samo če vem, da mi je nekaj ugajalo *ne glede na moje subjektivno hotenje*, lahko predpostavljam, da bo ta zadeva ugajala tudi drugim, razloži Kant ob prehodu na razgrnitev drugega momenta sodbe okusa.

Prijetno bo kot tako zavrnjeno, saj ugajanje, ki ga zbuja, vključuje interes. Kant najprej zahteva, da razvežemo povezavo, ki jo nekakšno "splošno mnenje" postavlja med ugajanje in ugodje, mnenje, da je *vse*, kar ugaja, tudi prijetno. Če bi to držalo, bi vse, kar ugaja, ugajalo zaradi prijetnosti občutkov, ki bi jih zbuvalo, različne vrste ugajanja pa bi se razlikovale le po svoji intenzivnosti in razmerju do drugih občutkov. "Vtisi čutov, ki določajo nagnjenje, ali načela uma, ki določajo voljo, ali zgolj reflektirane forme zora, ki določajo razsodno moč", bi vsi proizvajali golo občutje prijetnosti. Zares v tem primeru ne bi mogli govoriti o presoji, temveč le o "hedonistični" primerjavi med intenzivnostjo in dosegljivostjo različnih ugodij.⁵ Ko je razlika med ugajanjem in prijetnim vzpostavljena (natančneje rečeno, ko je zanikana njuna identiteta), lahko Kant ugotovi, da je "jasno", da do predmeta, o katerem sodim, da je prijeten, čutim interes, da mi zbuja poželenje, "razmerje med njegovo eksistenco in mojim stanjem, kolikor je le-to aficirano s takim objektom."⁶ Potreba po presojanju tu odpade (ker je kriterij le količina užitka), prav tako pa takih subjektivnih nagnjenj k temu ali onemu užitku ni mogoče univerzalizirati.

Dobro v nasprotju s prijetnim (ki ugaja prek čutov) ugaja "prek uma, z golim pojmom": deli se na *koristno* (dobro za ...), ki ugaja kot sredstvo in *dobro na sebi*. Oba modusa dobrega pa sta v nečem enaka prijetnemu: nanju se veže interes, saj je dobro vedno objekt volje, kot sredstvo ali kot samo na sebi. Dobro in lepo pa se razlikujeta še v nečem: da bi imeli nekaj za dobro, moramo vedeti, "kakšna reč naj bi ta predmet bil," torej imeti njen pojem. Predmet, o katerem sodimo, da je dober, je tak prav zato, ker pripada

³ Kritika razsodne moči, §1, str. 43.

⁴ Kritika razsodne moči, §6, str. 51.

⁵ *Gre za nekakšno Kantovo omejitev "načela ugodja", ki jo, sicer na drugačen način, izrazi že v Kritiki praktičnega uma.*

⁶ Kritika razsodne moči, §3, str. 46.

⁷ Paul Guyer, Kant and the Claim of Taste, *Harvard University Press, Cambridge Mass. 1979, str. 191.*

⁸ Alenka Zupančič, "O lepem pri Kantu", *Problemi 2/1991, str.152.*

⁹ Sartre, *L'imaginaire, op. cit. Zupančič, "O lepem pri Kantu", str. 151.*

¹⁰ *Ibid.*

določenemu pojmu ali razredu stvari in ugaja prav kot njihov primer. Drugače je s sodbo o lepem, ki ugaja, ne da bi imeli *določen* pojem o njem, kar Kant ponazori s primeri "abstraktne" lepote ("rože, proste risbe, poteze, ki se med seboj prepletajo brez namere, ... ne pomenijo ničesar, niso odvisne od nobenega pojma, a vendarle ugajajo.") Lepo se tako razlikuje od dobrega, ker ne terjá *določenega* pojma, po drugi strani pa od prijetnega, saj je reflektivno v nasprotju s prijetnim, ki v celoti temelji na občutku.

Osnovni problem teh prvih odstavkov analitike lepega je vprašanje, kako razumeti Kantovo postavitev brezinteresnosti kot kriterija za sodbo o lepem, ki pomeni natančno nezainteresiranost za eksistenco predmeta – prav prisotnost ali odsotnost "skrbi" za dejansko eksistenco predmeta služi ocenitvi različnih občutij ugajanja in določitvi, katero izmed njih je lahko podlaga *sodbi okusa*. Kako "pozitivno" razumeti ta Kantov "negativni" kriterij? "Kako ima lahko sodba okusa za svoj predmet običajen empirični objekt ali dogodek – vrtnico, kip ali glasbeno izvedbo – a je hkrati indiferentna do njegove eksistence?" (Guyer)⁷, ali "Kako lahko pri dojemanju lepega eliminiramo čutnost naših čutov, ki so konec koncev naš edini dostop do lepega?" (Zupančič)⁸.

Preden preidemo na poskus, kako ta isti problem prenesti na prvo težavo z naravo, pogledimo troje možnih branj Kanta. Prva interpretacija (v citiranem članku jo navaja Zupančičeva) je Sartrova in gradi na distinkciji med *realnim* fizičnega obstoja estetskega objekta ("realni so rezultati potez čopiča, napojenost platna z barvami, zrnata struktura platna, glazura, ki jo nanesejo prek barv"⁹) in *irealnim* presežkom te "materije" umetniškega dela, ki je šele zares estetski objekt. Izključitev eksistence naj bi se tako nanašala na razliko med fizičnim predmeta in estetskim učinkom "presežka", ki naj bi se pojavil šele po razločitvi, "nezainteresiranosti" za prvo. "Po tej interpretaciji se torej estetska sodba ne nanaša na neki žrealni' eksponat, predmet, temveč na tisto v tem predmetu, kar ni izvedljivo, na njegov 'eksistenčni' opis."¹⁰

Nekoliko drugačno razlago ponuja P. Guyer, ki vprašanje eksistence v interesu razlaga prek navezave na njegovo zgodnejšo argumentacijo v Kritiki čistega uma. Eden bistvenih elementov zavrnitve ontološkega dokaza za obstoj Boga v Dialektiki je trditev, da *bit ni realni predikat*, da ne dodaja nobene nove lastnosti objektu, ki mu je pripisana. "Resnično ne vsebuje nič več, kot je možno," trdi Kant, saj bi v nasprotnem primeru pripisovanje eksistence dodalo nov predikat in spremenilo identiteto objekta. Čeprav razlika med dejanskim in možnim objektom ne more biti razlika v pojmu, pa nekako mora obstajati, saj je jasno, da je moje finančno stanje različno, če "posedujem" sto dejanskih ali sto možnih tolarjev – a "razlika med možnim in dejanskim objektom ni v notranjih lastnostih samega objekta, temveč v mreži vzročnih povezav in odvisnosti, katerih del je dejanski objekt, ne pa tudi

možni,¹¹ interpretira Kantovo razumevanje eksistence Guyer. To mu v naslednjem koraku omogoča, da vzpostavi analogijo s Kritiko razsodne moči: "Če bi lahko pokazali, da je ugodje ob prijetnem ali dobrem objektu odvisno od vzrokov in učinkov njegove eksistence in da ugodje ob lepem ni, bi lahko osmislili razliko med golo predstavo in dejansko eksistenco. Morda bo to razkrilo razliko med estetskim odzivom kot odnosom med objektom in subjektivim občutjem ugodja ter drugimi oblikami ugodja, ki so odvisne od vezi z eksistenco objekta."¹² Čeprav popolna analogija med predstavo (kot predmetom reflektivne sodbe) in pojmom možnega objekta ni mogoča – ne nazadnje zato, ker predstava ni pojem –, kakor ni mogoča niti med pojmom *dejanskega* v Kritiki čistega uma in *eksistence* v tretji kritiki, pa Guyerju vseeno omogoča razvitje interpretacije. Eksistenco (interes zanjo), ki je prisotna pri dobrem in prijetnem, naj bi razumeli prav kot možnost, da ugodje, ki ga "povzročajo" dobri in prijetni objekti, vpnejo v mrežo kavzalnih povezav. Ugodju pri lepem, ki je "indiferentno do eksistence", pa nam ni treba pripisati nobenega posebnega objekta, niti ni nujno izključujoče do interesa za nadaljnjo eksistenco svojega objekta (kar je bil ugovor, ki smo ga že navedli, namreč, ali je interes za to, da nekaj, kar je lepo, še naprej obstaja, v nasprotju z zahtevo po brezinteresnosti glede lepega); je preprosto "ugodje, ki ga lahko čutimo ob goli percepciji ali kontemplaciji objekta, brez zahteve po nadaljnem prodiranju v njegov vzročni nexus – najsi bo na kognitiven način prek presojanja o njegovi kavzalni zgodovini ali kavzalnem potencialu, ali pa na praktičen način, z zaužitjem, uporabo, posedovanjem ali presojanjem o tovrstnih relacijah."¹³ Na ta način – z razumetjem eksistence kot sodbe o kavzalnih relacijah – se ta interpretacija izogne tudi težavi, kaj storiti z "empiričnim preostankom" pri estetski sodbi, saj meni, da se interesu za eksistenco izognemo tako, da se preprosto ustavimo pred nadaljnjim "prodiranjem" v kavzalna razmerja.

Tretji tip razlage lahko izhaja iz Lacana, predvsem iz njegovega koncepta čiste želje, s katerim je razlagal tudi Kantovo etično teorijo oz. zahtevo po nepatološkosti volje v moralnem dejanju. Če je "navadna" želja vselej *želja po nečem*, želja, ki je usmerjena na določen objekt, ki prek fantazme zasede mesto "transcendentalnega objekta" želje, *objekta a*, Lacan dopušča, da se v določenih posebnih primerih želja realizira tudi v svoji *čisti*, tako rekoč transcendentalni obliki, torej brez tega, da bi bila usmerjena na konkreten objekt. Čista želja nastopa že v Kantovi etični teoriji (želja, ki poganja čisto, nepatološko dejanje, je lahko le ta čista želja), pa tudi, analogno, v Kritiki presodne moči. Le da je tu vzpostavitev čiste želje *učinek* lepega – ko naletimo na lepo, pride do "*zloma objekta*", do zaprečenja, ki preprečuje, da bi se lepemu približali, se ga polastili, ga užili. V Lacanovi interpretaciji je torej problem, kako se "znebiti" eksistence, rešen s tem, da ob estetskem doživljanju zaradi nastopa želje v čistem

¹¹ Guyer, str. 193.¹² *Ibid.*¹³ *Ibid.*, str. 195.

¹⁴ *Besedo v celotnem eseju uporabljamo v smislu ekološke teorije, "ekozofije" (Arne Naess) in ne mislimo na ekološko kot panogo biologije ali na "ekologijo" iz spontanega javnega govora.*

¹⁵ A. Naess, The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary, v *The Deep Ecology Movement Anthology, North Atlantic Books, Berkeley 1995, str. 3.*

¹⁶ *Ibid.*

stanju *partikularnega objekta preprosto ni več*, je odpravljen, ker je v čisti želji odpravljen konkreten predmet poželenja, saj kot njen objekt nastopa goli *objekt a*. Moč te razlage je predvsem v tem, da prepričljivo pokaže, kako je bi bilo mogoče ugodje brez interesa, saj je, kot smo že dejali, *pozitivna* opredelitev le-tega pri Kantu nejasna.

Povzemimo rezultat teh treh rešitev vprašanja, kam z eksistenco pri sodbi o lepem. Po prvi se eksistenca z *razcepitvijo lepega objekta* na realni in irealni del prenese na prvega izmed obeh, drugi je čisti presežek brez realne eksistence in je zato lahko predmet sodbe brez interesa. Lacanovska interpretacija tega razcepa ne terja, pač pa odpravlja eksistenco objekta v celoti, saj po "dogodku" lepote ta nekako postane odvečen, estetsko doživetje sublimira v čisto željo, pri kateri ni več poželenja po konkretnem eksistirajočem objektu. To pomeni, da je tudi pri lepem prisoten "interes", vendar je to interes drugega reda, "čisti interes", ki ne ustreza več Kantovi definiciji, po kateri je povezan s predstavo o eksistenci objekta – Lacan torej v nekem smislu *razcepi interes*. Tretji poskus razlage (Guyer) skuša ohraniti tako enotnost objekta, kakor ga niti ne "odpravlja" v celoti – s tem, da eksistence sploh ne razume kot nekaj, kar bi pripadalo objektu, temveč jo veže na njegova kavzalna razmerja. Po tej interpretaciji je tako *razcepljena eksistenca* tista, o kateri govori Kant v povezavi z interesom, je vezana na kavzalno vpetost predmeta in ločena od gole čutne eksistence objekta estetske sodbe.

Na prvi pogled bi dejali, da glede razmerja ekologov do narave dileme ni: njihova "ljubezen do narave" očitno izraža interes, pač interes za ohranitev narave, torej interes za njeno eksistenco – vprašanje, kakšne posledice to prinese za estetsko komponento takšne naravnosti, pustimo za sedaj ob strani. Vendar pa že pri ekologiji¹⁴ ne moremo govoriti o enotni usmeritvi; eden glavnih toposov ekološke literature je namreč njena delitev na globoko (deep) in plitvo (shallow) ekologijo ali konzervacionizem. Slednja, če povzamemo z besedami Arneja Naessa, "očeta" globoke ekologije, pomeni "boj proti onesnaževanju in izčrpanju naravnih virov. Glavni cilj: zdravje in blaginjo ljudi v razvitih deželah."¹⁵ Že iz definicije je mogoče jasno razbrati Naessov očitek (in sploh glavni očitek globoke ekologije plitvi) konzervacionizmu: naravo varujete le zaradi svoje lastne koristi ali ogroženosti; z drugimi besedami, Naess očita "navadnemu" naravovarstveništvu, da je njegova ljubezen do narave patološka, očita mu ravno *interes*, ki se skriva za njihovimi dejanji. Saj, nasprotno, globoko ekologijo opredeljuje "zavrnitev podobe človeka-v-okolju in sprejetje relacijske, vseobsegajoče podobe /narave/," iz česar sledi "biosferični egalitarizem, ... aksiom *enake pravice* /vsega živega/ *živeti in uspevati*."¹⁶ Vse živo, narava v celoti, ima torej interes eksistirati, interes, ki naj bi bil *ontološko* "višje" od partikularnega človekovega interesa, saj naj bi bila Narava kot celota bitje višjega

reda, superorganizem, proti človeku kot zgolj delu te organske celote.

Kopja "dveh ekologij" se očitno lomijo ob pojmu interesa, in to prav v Kantovem pomenu, interesa, povezanega z eksistenco. "Plitvi ekolog" (za radikalno ekologijo "vulgarno naravovarstveništvu") skrbi za naravo, ker je v njegovem interesu (ekonomskem, estetskem, preživetvenem), da ta eksistira; globoka ekologija prav tako izraža interes za eksistenco narave, vendar tako, da ob tem hkrati *zanika*, da bi bil to njen lastni interes (ker gre za interes Narave) – da bi bili globoki, "pravi" ekologi, se moramo ravnno odpovedati "antropocentrizmu" partikularnega človeškega interesa v imenu interesa Narave.

Bi ta čudni vozel lahko razpletli preko analogije s problemom eksistence pri Kantovi analizi lepega?

Prva primerjava z analitiko lepega se ponuja, če v Kantovo strukturo prevedemo očitek globoke ekologije plitvi, torej očitek radikalne ekologije stališču, ki pravzaprav posnema najbolj vsakdanji odnos do narave in okoljevarstveništvu. Plitva ekologija bi tako naravo jemala kot nekaj *prijetnega* (v naravo gremo zato, ker to ugaja našim čutom, nas sprosti ipd.; v ta namen ustanavljamo narodne parke, zaščiteni območja ...) ali kot nekaj *dobrega*, vendar v prvem pomenu dobrega kot *sredstvo* (narava je dobra, ker je pogoj našega obstoja, varujemo jo, da ohranimo sami sebe ...). Naš paradoks oziroma omejitev je tu v tem, da "ljubezen do narave" nikakor ne more biti vseobsežna, saj interes za njeno eksistenco jasno omejuje interes za eksistenco samega sebe. Na isto omejitev v drugi zvezi opozarja Kant tam, kjer govori o sublimnem, o sublimni estetiki narave:

"Drzni in grozeči skalni previsi, nevihtni oblaki, nakopičeni na nebu, ki se napovedujejo z bliski in grmenjem, vulkani v vsej svoji rušilni moči, orkani in razdejanje, ki ga puščajo za seboj, brezmejni viharji ocean, visok slap mogočne reke ipd. – v primerjavi z njihovo močjo postaja naša zmožnost, da se upiramo, nepomembna malenkost. Toda bolj ko je pogled nanje strašen, bolj privlačen postaja, *samo da smo pri tem na varnem*.¹⁷

Povsem tuzemski, banalen pogoj, da lahko vznikne občutek sublimnega, je, da moja fizična eksistenca ni ogrožena. Vendar se tu, kakor bomo videli, zgodi ključen obrat: prav banalnost te omejitve pri vsakdanjem, patološkem, "plitvem", odnosu do narave, omogoča, da v njem vznikne nepatološko razmerje. Zgornjega odstavka namreč ne smemo interpretirati v ironičnem smislu, češ "sublimno z varnega fotelja"; ravno nasprotno, to, da pri teh občutjih *ne gre* za mojo fizično eksistenco, omogoča sublimacijo – da bi ta lahko nastopila, *mora* biti na nek način postavljena proti "banalni eksistenci", vzpostaviti se mora kot razcep. Skratka, to, da sublimno vznikne, ko sem na varnem, ni nekakšen naključni pogoj ali posledica moje slabosti, temveč gre za *konstitutiven pogoj*.

¹⁷ Kritika razsodne moči, §28, str. 101.

¹⁸ Kritika razsodne moči, §28, str. 102.

¹⁹ V Kritiki praktičnega uma *moralno dejanje nikakor ni tisto, ki je "brez interesa" izvršeno v imenu višjega dobrega.*

“Prav na ozadju nepremagljivosti njene moči sami kot naravna bitja sicer spoznavamo svojo fizično nemoč, hkrati pa odkrivamo neko zmožnost, da presojamo sami sebe kot neodvisne od narave. Ravno *neizogibnost naše nemoči* pripelje do očiščenja patoloških elementov, ko “narava v naši estetski sodbi ni presojana kot sublimna zato, ker zbuja strah, ampak zato, ker prikličje v nas našo (ki ni narava), da obravnavamo stvari, za katere skrbimo (dobrine, zdravje in življenje), kot majhne.”¹⁸ Občutje sublimnega nastopi kot zlom patološkega odnosa do narave, *vendar prav in šele na njegovi podlagi.*

Enako velja, kot smo videli, za lepo, ki se vzpostavi kot paradoksn razcep (objekta, eksistence ali interesa) od patološkega preostanka. Če je očitek globoke ekologije plitvi in vsakdanjemu odnosu do narave v tem, da se artikulira le utilitarno, pa se moramo vprašati, ali ni ravno tak običajen odnos, ki je nujno izključujoč, ki ne more zajeti *celote* narave, pravzaprav edini, ki lahko proizvede nepatološko razmerje, čeprav vselej partikularno, kot “dogodek” (lepote, sublimnega).

Nasprotno pa strategija, ki jo ubira radikalna ekologija, že v naprej postavlja dve zahtevi: prvič, ekološki egalitarizem – interes, ki ga imamo do narave, mora biti distribuiran enako čez vsa bitja (vključno s človekom) – in drugič, “čistost” tega interesa, ki naj ne bi bil antropocentrični, človekov interes, temveč interes narave. Skoraj odveč je ugotovitev, da ta “brezinteresnost” nikakor ne more biti brezinteresnost Kantovega tipa, niti v smislu praktičnega uma,¹⁹ niti v smislu, kot ga obravnavamo tu. Ključen problem je, kako in kakšno pristno razmerje do narave sploh lahko podpira zastavitev, ki patološko “prepove” že v izhodišču? Namreč, ali bi ob izključitvi, prepovedi subjektivnega interesa že pred izkustvom sploh lahko prišli do estetskega izkustva? Menim, da ne – skupna točka vseh treh interpretacij vznika lepega je natančno to, da se lepo *ne* pojavi kot poseben objekt brezinteresnosti, v smislu, bi si “prepovedali” interes in dobili lepo; nasprotno, v vseh treh interpretacijah lepo, estetski dogodek vznikne prav iz patološkega, z razcepom, ki se vpiše vanj. Na analogen način vznikne iz banalne, patološke eksistence sublimno.

Možni razcepi – objekta (realen/irealen), interesa (patološki/čisti) ali eksistence (kavzalna/nekavzalna) – so zares mogoči le kot (trenuten) dogodek zloma subjektive utilitarne, patološke naravnosti, *a le na podlagi le-te.* Če svoj odnos poskušamo vnaprej fiksirati v domnevno subjektivno brezinteresnost, v enakomerno distribuirano, “neantropocentrično” (nadsujektivno) “ljubezen” do vsega naravnega, v resnici *izgubimo* temelj, na katerem je estetsko razmerje mogoče – do samega razcepa objekta ne more priti, če v izhodišču zanikamo “objektivnost” naravnih bitij (za večino radikalnih ekoloških teorij naj bi bila prav relacija subjekt-objekt “vir zla”, ki pripelje do instrumentalizacije in brezobzirnega izkoriščanja narave).

Omenjena branja Kanta podpirajo tezo o neizogibni, konstitutivni funkciji "pristranske" ljubezni: v lacanovski interpretaciji, ki izhaja iz razcepa interesa, do katerega pride ob nastopu čiste želje, je posebej poudarjeno, da razcep nastopi kot posledica in ne kot vzrok – bistveno je, da čista želja v "čisti obliki" pravzaprav ne more obstajati, pojavi se lahko le kot "zlom" navadne, patološke želje.²⁰ Na prvi pogled bi sicer ekološkemu projektu lahko zadostila Guyerjeva razlaga nastopa lepega, ki na neki način dopušča hkraten obstoj brezinteresnosti in interesa, ki se nanašata na dve "vzporedni" plasti čutnosti. (Guyer meni, da se je mogoče ustaviti pred prodiranjem v kavzalno strukturo čutnosti in na ta način, na njeni površini, naleteti na nekavzalno eksistenco.) Vendar tudi taka razlaga v resnici ne bi mogla služiti utemeljitvi estetike globoke ekologije, saj le-ta odnos kavzalnost/nekavzalnost narave razume ravno narobe: narava kot gola kavzalnost je za ekologijo *na površini*, in le to površino vidi redukcionistični pogled moderne, "kartezijanske" znanosti; za ekologe je treba ravno storiti korak globlje, se *ne ustaviti*, spoznati resnična globinska razmerja v naravi, ki so seveda organska, smotrna, inteligentna ipd.

Ob hipotezi čiste brezinteresnosti brez patološkega preostanka torej estetsko razmerje ne bi bilo mogoče. Koristnost, "dobro za nekaj", ki jo ekologija zavrača v imenu odpovedi antropocentrizmu, naj bi zamenjal ekocentrizem, ko naj ne bi delovali v svojem interesu, temveč v interesu narave. Vendar zavračanje koristnosti še ne pomeni nujno brezinteresnosti – kot pokaže Kant, "patološka" povezanost interesa s predmetom ne velja le za prijetno in koristno, "ampak tudi za to, kar je dobro absolutno in v vseh pogledih, se pravi, za moralno dobro, ki ga spremlja najvišji interes. Dobro je namreč objekt volje (se pravi, želelne zmožnosti, določene z umom). Hoteti neko stvar ali motriti njeno bivanje z ugajanjem, se pravi, biti zanjo zainteresiran, pa je eno in isto."²¹ V nekem smislu je tu položaj le še bolj pereč: najvišje dobro predstavlja *najvišji*, najmočnejši interes in možnost njegovega zloma, razcepa, ki bi omogočil estetsko, je le dodatno otežena. "Čisti" ekološki odnos do narave bi bil strogo vzeto torej precej nenavaden: če gre za ljubezen do narave, to ne bi bila ljubezen do česa lepega, določenega cveta vrtnice na primer, ne bi bila, če lahko temu tako rečemo, *lirična* ljubezen, ki je vselej vezana na dogodek lepote, temveč hladna "ljubezen" do moralno in metafizično najvišjega ...²²

Vendar pa na koncu koncev ni naš namen, da bi ekologom očitali, da niso sposobni videti lepote narave; ironija je nekje drugje: zdi se, da paradoks, ki smo ga omenili v uvodu, da vseobsežna "ekološka" ljubezen do narave izključuje človeka, torej glavni očitek, naslovljen na ekologe, vendarle odigra svojo vlogo, četudi v obrnjeni obliki – čeprav bi to ekologi morda zanimali, pa prav to neskladje, ta "preveč", ki sili iz narave, omogoča "zlom objekta", razcep v absolutnem dobrem, in sproži "ekološko ljubezen" do narave.

²⁰ *Kot ugotovi Kant v Kritiki praktičnega uma, celo nikoli ne vemo, ali je bilo dejanje v preteklosti zares čisto, brez primesi patologije. Če analogija velja, bi moralo podobno veljati ob dogodku lepega ...*

²¹ *Kant, Kritika razsodne moči, §4, str. 49.*

²² *Kar se tiče ljubezni morda ni naključje, da se Naess pogosto sklicuje prav na "najhladnejšo" ljubezen, amor intelektualis, ki pa je ne razume v njeni pravi spinozistični radikalnosti; ta "ljubezen" namreč ni nič drugega kot zadnja forma absolutnega racionalizma, njegova nujna afirmacija: "Ta umska ljubezen nujno sledi iz narave duha, če se po naravi Boga opazuje kot večna resnica. Ko bi bilo torej dano, kar bi bilo tej ljubezni nasprotno, bi bilo to nasprotno resnici; in potemtakem bi tisto, kar bi moglo to ljubezen odstraniti, storilo, da bi bilo lažno, kar je resnično." Spinoza, Etika (5. knjiga, 37. Propozicija), Slovenska Matica, Ljubljana 1988, str. 354.*

Ljubezen do narave je vselej ekskluzivna; to, da nas narava ogroža, da je del njenega obstoja “preveč”, tako rekoč v rivalstvu z nami (ne samo kot sublimno, ampak tudi kot “najnižje”, npr. mikrobi ...), sicer na videz preprečuje, da bi jo ljubili kot tako (v celoti): proizvaja patološko “zainteresiranost”, ki je kot taka nujno izključujoča. V pozitivnem smislu smo zainteresirani za eksistenco “koristnih reči” in v negativnem za neeksistenco “škodljivih”. Ampak šele takšen patološki odnos lahko generira razmere, v katerih je narava lahko lepa. Prav “neustreznost” narave, delna odvečnost njene eksistence, povzroči, da na drugi strani lahko pride do manka eksistence, razcepa in nastopa estetskega doživetja narave. (To najboljše ponazarja model sublimnega, kjer doživetje sprožijo prav sile, katerih eksistenca nam je v nekem smislu “odveč” – a če bi bil naš odnos indiferenten, ekocentrično objektiven, če bi bil ves obstoj narave “uravnovežen”, sublimno nikakor ne bi nastopilo.) Lahko si sicer zamislimo modele, v katerih je eksistenca narave homogena, brez presežka ali manka, ki bi ga povzročal interes, in prvo, kar ob tem pride na misel, je znanost. Seveda pa red znanosti estetskega in ljubečega razmerja do narave ne more (niti ne sme) proizvesti, čeprav je načeloma prost patološkega interesa. Prav tak pa bi bil tudi rezultat “čiste” ekološke ljubezni do narave, če bi bila ta mogoča. Ironija je torej v tem, da se tudi za radikalno ekologijo prostor ljubezni do narave odpre po določeni izključitvi, le da ji (v skrajnem primeru) niso odvečne bakterije in potresi, ampak človek. Za vse pa velja, da v nekem smislu naravo ljubimo prav zato, ker ne maramo določenih “dlak, blata in iztrebkov”, ki jih tokrat pomenijo virusi ali pa kar mi sami, odvisno od perspektive.

Biti človek – v sobivanju z naravo

UVOD

Dan se je ravno prevešal v večer, ko smo se vozili po lokalni hrvaški cesti proti slovenskemu mejnemu prehodu. Za nekim ovinkom se nam je na cesti razkril pretresljiv prizor: na cesti je pred nami na boku v mukah brcala velika rjava žival. Očitno je imela zlomljen tilnik, saj glave ni mogla več dvigniti, s trupom pa se je vedno znova in znova zaman naprezala, da bi še enkrat začutila tla pod nogami in ušla iz smrtnega in tujega okolja ceste. Bil je srnjak. Zapeljali smo na rob ceste, intenzivno razmišljajoč, kaj bi lahko storili za to ubogo žival. Ker je srnjak močno brcal, ga nismo mogli niti umakniti na rob ceste. Nemočno smo z lučmi utripali nasproti vozečim voznikom in jih tako opozarjali na nevarnost, vendar se tem skorajda ni zdelo vredno niti zmanjšati hitrosti v bližini ranjene živali. "GSM" je imel izpraznjene baterije, pa še številke hrvaške policije nismo vedeli. Tako smo se nemočni in prizadeti odpravili iskat prvo hišo, od koder bi lahko poklicali policijo, ki bi trpeči živali zadala milostni strel in jo umaknila s ceste. Prvi človek, ki smo ga srečali ob neki hiši, nas je le nejevoljno naslovil na gostilno onstran ceste, tu pa smo naleteli na drugačen odziv. Gostilničar se je novice razveselil in rekel, da bodo srnjaka šli sami takoj iskat in zanj tudi poskrbeli. Ve se, zakaj.

Ko smo se molče odpeljali naprej, sem imela čas za samotno razmišljanje. Smrt in trpljenje z nenavadno močjo prebujata življenje. Napet sem imela sleherni živčni končič, zato sem tudi lastno eksistenco občutila z vso silovito močjo. Temu je sledila poznejša

¹ Gaarder, Jostein:
V ogledalu, v uganki.
Založba Vale Novak,
zbirka Knjige iz Peglezna,
Ljubljana, 1998, str. 182.

racionalizacija silovitih občutij, ki pa je – kot ima razum nasploh to grdo razvado – postavila še več vprašanj, kot pa je našla nanje odgovorov: Zakaj sem občutila takšno sočutje do te živali? Ali zato, ker nam je podobna? Kaj je sočutje? Zakaj so se drugi ljudje tako drugače odzvali na srnjakovo trpljenje? Ali so tudi oni občutili sočutje ali pa so videli srnjaka le kot oviro oziroma priložnost v njihovih lastnih interesih? Ali so sočutje izpodrinili interesi? Kje se intenzivnost sočutja ustavi: ali v izbrisanju sebe v trpljenju drugega? Ali bi enako občutila tudi do manjših živali, npr. do ježka, žabe, metulja? Zakaj, ko npr. trebam solato, lahko z odpadno vodo spustim v lijak tudi kakšno mravljo ali polžka? Zakaj se vozim v avtu, ko na šipi konča tako veliko število mrčesa? Ali je to lenoba, lastna nedoslednost, ali preprosto čutim manj sočutja do teh “preprostejših” živali? Kje najti mejo med preživetjem, udobjem, razumevanjem in čutenjem? Ali imajo “niže razvite” živali manjšo inherentno vrednost od “više razvitih”? Kaj je inherentna vrednost? Zakaj umiramo? Zakaj trpljenje? Zakaj ljubezen in sočutje do bližnjih in celo daljnih bitij, kar nam zadaja toliko bolečin ob njihovem minevanju? Kako sprejeti minevanje, smrt in trpljenje? Kaj je smisel življenja, sveta? Kaj je svet in zakaj je svet? Zakaj ... zakaj ... zakaj ...?.....?.....???????

Kot bi pisatelj in filozof Jostein Gaarder: vsak vidi odgovore v svojem ogledalu – v uganki. Vsi negujemo ta naša ogledala, da bi videli in spoznali čim več, uzrli košček tistega, kar je na drugi strani. Nedvomno nam prav vprašanja očistijo veliko prahu na ogledalih: prebujajo nas, vodijo v neko temeljno odprtost do bivajočega, kjer najdemo prostor, da se zavedamo lastne minljivosti in nevednosti. Vendar morda tudi ne želimo predobro očistiti svojega ogledala, kajti: “Če bi ogledalo dodobra očistili, bi videli še veliko več. Vendar potem ne bi več videli samih sebe ...”¹ Ali si to želimo?

ČLOVEK KOT POMANJKLJIVO BITJE

Človek ne more spremeniti dejstev oziroma danosti, v katerih se je znašel in katera ga določajo kot človeka. Bitja se na tem planetu rojevajo v številne oblike in nekateri smo se rodili kot ljudje – tega načina bivanja si nismo izbrali sami oziroma povedano v eksistenčialističnem besednjaku, smo vanj “vrženi”. Poleg tega, da smo se znašli v svoji človeškosti, pa smo se znašli tudi v skrivnostnem svetu, ki nas obdaja. Tudi to je dejstvo, ki nas določa v načinu naše biti. Vendar pa šele ti dve dejstvi odpirata pred nami obzorje nešteti možnosti. Dani so nam osnovni koraki, plesati se moramo naučiti sami. Ljudje smo namreč hkrati edina bitja, ki ne le živimo svojega dejstva človeškosti, kot npr. krave živijo svojo kravjost, temveč se lastne eksistence tudi zavedamo in jo raziskujemo. Človeku smisel v življenju ni dan, temveč je zadan. To je hkrati tisti blagoslov in prekletstvo, tista žalost zaradi izgona iz nedolžnosti in nebeškega raja

in hkrati slutnja morebitne sreče, ki nas nemirno žene v svetu.

Človek že po svoji naravi teži h končni vednosti, h končni izpolnitvi svoje biti, h končni osmislitvi svojega življenja. Že dolgo obstaja vprašanje, ali je kaj takega sploh mogoče. Človek navadno dosega le določeno stopnjo vedenja, posamične in delne osmislitve v svojem življenju in kratkotrajne občutke izpolnjenosti svojega bitja, ki pa nimajo tistega predznaka absolutnosti, ki ga iščemo. Vse naše bitje je ustvarjeno tako, kot da bi se venomer izmikalo svoji celovitosti, kot da sta v njem prisotna le stalni manko in žeja po izpolnitvi tega manka. Res je, da nas prav ta manko žene k iskanju in udejanjanju neizmernih možnosti, vendar pa ostaja "neka povsem preprosta in popolnoma jasna resnica, nekoliko bedasta, toda resnica, ki jo težko odkrijemo in še težje prenašamo: da ljudje umirajo in da niso srečni."² Posledice tega pa danes bolj kot kadarkoli prej občuti ne le človek sam, pač pa tudi vse sobivajoče, ki človeka obdaja.

Ključno vprašanje, ki se zastavlja, je: Ali je človek obsojen le na trkanje na vrata lastne celovitosti in izpolnjenosti ali pa vendarle obstaja možnost, da ta prag tudi prestopi? In če ta hipotetična možnost obstaja – kaj tedaj pomeni 'najti svojo celovitost in izpolnjenost'?

Vzrokov, ki so povezani z usodo človekovega 'manka', ne manjka: že na telesni ravni je človek izpostavljen številnim boleznim, poškodbam, procesom propadanja, grožnji smrti in končno seveda tudi sami smrti. Trpljenje, ki je posledica takšnih procesov, ni skupno le človeku, temveč je zakonitost celotnega živega sveta. Želja po zdravju in preživetju je temeljno gibalno vsega življenja, tako zdravje kot življenje pa sta na tem svetu žal minljiva. Na čustveni ravni povzročajo disharmonijo in neugodje ne le t.i. negativna čustva, kot so jeza, sovraštvo, ljubosumnost itd., temveč celo t.i. pozitivna čustva. Na primer ljubezen sama obstaja le v svoji nepotešenosti – "Drugi" je vedno korak pred mano in izpolnjenost v ljubezni je iluzija. Že srednjeveški trubadurji so se intuitivno zavedali, da je najmočnejša ljubezen le v hrepenenju. Razum človeka pa je tisti, ki se ob praktičnih problemih življenja ukvarja z iskanjem nekega končnega spoznanja. Vendar prav pri iskanju popolne vednosti o sebi in svetu postane, gledano v prisposodbi, kot kača, ki grize lastni rep. Prvič je razumevanje vedno vezano na jezik. Pojmavnost in jezikovnost vzdržujeta interpretacijo sveta, ki jo imenujemo človeška. Človek z rojstvom v kulturo vedno vstopi v nek prostor interpretacije, s pomočjo katere gradimo našo sliko sveta. Jezikovnost je "mreža", v kateri je svet ulovljen, jezik pa vedno nekaj, kar je družbeno in zgodovinsko pogojeno. Zato hermenevtični vidik jezika opozarja na relativnost vsakega spoznanja. Človek je ulovljen v hermenevtični krog in če bi hotel doseči popolno spoznanje, bi moral izstopiti iz njega. Za razumsko dojetje sveta je značilna tudi ločitev subjekta od objekta, ki ga proučuje: objekt je nekaj ločenega od subjekta, kar lahko analiziramo, si predstavljamo, izpostavimo sodbi pojmov, vendar pa to drži le deloma. Descartes je

² Camus, Albert: *Kaligula. Mladinska knjiga, Ljubljana, 1984, str.13.*

bil tisti, ki je mislil, da je ločitev misli od objekta, opazovalca od opazovanega pogoj, da lahko spoznavamo svet v njegovi objektivnosti. Vendar sta mit objektivnosti porušili že kvantna fizika in v 20. stoletju sistemska teorija, ki pravita, da je opazovalec vedno del opazovanega, in če gremo še dlje, da je način gledanja na stvari odvisen od tega, kdo sem jaz. Spoznanje torej ne more prestopiti meje subjektivnega. Zavest človeka, *res cogitans*, ni neko nevtralnno gledišče, človek ne more izstopiti iz sebe, da bi lahko stvari uzrl v objektivni luči. Ali stoji človeku na poti do popolnega vedenja prav lastna subjektivnost? Tretjič pa bi bilo mogoče doseči celovito vedenje ob predpostavki, da obstaja bog ali nekakšen inteligentni princip, ki je ustvaril in vodi ta svet. Gre za vprašanje, ali obstaja poslednji vzrok vsega bivanja. Ob predpostavki, da je vir življenja nekašno popolno bitje ali pa popolni princip, bi bilo načeloma mogoče doseči lastno celovitost ali izpolnjenje v trenutku, ko bi prišli do določene enosti s takšnim bitjem ali principom – bodisi v tem življenju bodisi po smrti prek nesmrtnne duše. Plotin npr. in še številni drugi mistiki pričujejo o možnosti takšnega ne le spoznanja, temveč tudi izkustva. Vendar pa nam le razumevanje na to vprašanje vsekakor ne more dati nedvomnega odgovora. Filozofsko se obstoja boga ne da niti dokazati niti ovreči. Argumentov in protiargumentov je na obeh straneh dovolj. Razumevanje nas torej lahko vodi po neznanih poteh in sprašuje o neskončnih stvareh, vendar pa nam odgovori, ki se opirajo le na razum, ne morejo potešiti naše lakote po nedvomnem znanju.

MOŽNOST KONČNE IZPOLNITVE: MIT ALI REALNOST?

Če bi človek premagal ujetost v hermenevtični krog, če bi presegel razliko med objektom in subjektom, če bi spoznal, “od kod prihaja in kam gre”, če bi premagal strah, trpljenje in smrt, tedaj bi ideja in želja po lastni celovitosti postala verjetno realnost. Šele ko bi človek v vsej neizkrivljenosti zaznaval realnost, ko ne bi bilo v napoto nobene osebnosti, ega ali jaza več – torej subjektivnosti, ki bi presojala stvari skozi steklo svojih “sončnih očal”, bi človek predrl hermenevtično ujetost in razliko med objektom in subjektom. In če ni več ega, jaza – kje je potem še prostor za trpljenje, bolečino in smrt? Ali je potem le smrt tisto grenko zdravilo v človekovem življenju, ki z izbrisom jaza omogoči človeku, da vstopi v iskano celovitost? Vendar ali ni takšno razmišljanje absurdno – saj ob smrti ni več nobenega jaza, ki bi to celovitost sploh še doživel. Ali pa vendarle obstaja kaj takega kot “čista zavest”, ki je onkraj smrti, skrita v vsakem od nas, sega onkraj subjektivnosti in odseva “realnost”? Vendar ali bi bil človek, ko bi dosegel stanje “čiste zavesti”, sploh še človek? Kaj bi bilo še človeškega na njem? Svoje ogledalo bi očistil do konca: videl bi vse, izgubil pa sebe.

Pa vendar, ali ne teži človek tudi v vsakdanjem življenju prav v smeri takšnega samopreseganja in celo samopozabe? Trenutki v življenju, ko smo najbolj "stopili iz sebe", so bili za nas tudi najbolj izpopolnjujoči. Ko smo ljubili, ali si nismo želeli, da bi postali eno z objektom, ki smo ga ljubili? Ko smo bili popolnoma predani svojemu delu in kreativnosti, ali ni nastopil tedaj trenutek tišine in polnosti, ko smo sami postali to delo in smo skorajda pozabili nase? Ko ob večeru zremo v nepopisne barve zahajajočega sonca, ki se zrcalijo na ožarjenih oblakih, koliko smo tedaj res še "mi" – ali ne postanemo sama ta ožarjena lepota, ki se le zrcali v nas? Smo mi, pa vendar segamo onkraj sebe. In če pomislimo celo na hedonistične trenutke v svojem življenju: zadovoljstvo nam prinese tisti film, ki nam popolnoma pritegne pozornost, tisti okus, v katerem se kar "stopimo", orgazem, v katerem eksplodira naš jaz v neskončnosti. Tudi ni nikakršna skrivnost, ki velja v etiki, da človek dosega lastno samouresničenje toliko bolj, kolikor bolj se zavzema za druge, kolikor bolj skrbi ne za svoj lastni jaz, temveč za drugega, za tujo srečo. Ljudje po malem torej že okušamo tisto blaženost, po kateri hrepenimo, vendar so to praviloma le bežni trenutki izpoljenosti v naših življenjih, ki nam naredijo življenje lepo in vredno truda. Ali je mogoče te trenutke v svojem življenju čim bolj podaljšati?

Pomoč pri odgovorih na ta vprašanja nam dajo lahko različni svetovni nazori, ki na različne načine odgovarjajo na vprašanje možnosti človekove izpolnitve in celovitosti. Krščanstvo, budizem in panteizem so npr. svetovni nazori, ki skušajo podati odgovore na to večno človekovo iskanje in so si v svojih odgovorih osupljivo različni, kljub vsemu pa odkrivamo njihovo sorodnost v bistveni točki, ki je temeljni pogoj za doseganje celovitosti – kakršnakoli naj ta že bo – namreč nenavezanost na lastni jaz, kar se doseže prek vztrajnega in zahtevnega kultiviranja razumevanja in čutenja.

Budizem izhaja iz pojma praznine (*sūnyatā*?), ki je dojeta kot maternica, ki rojeva vso realnost, kot čista zavest, ki je zasnova vseh misli. Zato ni presenetljivo, če budizem pravi, da so miselne konstrukcije izvor naših iluzij in vodijo zato v trpljenje. Nobeno naše stališče ne more biti absolutno konsistentno in resnično, saj so vsa stališča le produkt misli. Besede so prazni dogovori, konvencije, znaki, ki delujejo le v določenem kontekstu. Ugasnitev misli je torej ključ, ki omogoča premagati tako ujetost v hermenevtični krog kot tudi razliko med subjektom in objektom. Pojem "osebnosti, jaza" je tako le plod nerazumevanja in nevednosti. Šele v stanju nirvane, brezpogojnem in absolutnem stanju, se nam vse razodene v svoji takšnosti (*tathatā*) in praznini (*sūnyatā*?). Zavest nirvane, razsvetljenega človeka, pa se v življenju odraža v t.i. štirih vzvišenih stanjih oziroma vodijo ta stanja v nirvano. Gre za stanja: neomajne ljubezni, ki izhaja iz spoznanja, da je vse eno (v svoji praznosti); neomajnega sočutja, ki se utelesi v idealu bodisatva (*bodhisattva*), ki je pripravljen žrtvovati lastni vstop v nirvano, da bi pomagal drugim

³ Uršič, Marko: "Deus sive Natura", zbornik *Poligrafi*, številka 9/10, letnik 3, 1998. Založba Nova revija.

bitjem iz trpljenja; neskončne mirnosti in ravnodušnosti, ki izhaja iz nenavezanosti na lastni ego in omogoča izkoreninjenje vseh potreb in odvisnosti; in dobrohotnega in sočutnega veselja, ki izhaja iz veselja zaradi sreče drugih. Oboje, pravilno razumevanje in pravilno čutenje – združena z intimno izkušnjo spoznanja izvora lastne zavesti, ki se nam razkrije kot popolna tišina in praznin – nam v budizmu kaže smernico, da dosežemo tisto, kar se zdi vsaj glede na mnenje našega zdravega razuma nemogoče: v samopozabi preseči lastno omejenost in s tem pridobiti svojo celovitost.

Določene vzporednice z budizmom najdemo tudi pri svetovnem nazoru, ki ga lahko glede na osnovne značilnosti imenujemo panteizem. Vanj štejejo danes tako številne posameznike s svojim lastnim izdelanim nazorom (Plotin, Spinoza, Schelling ...) kot tudi nekatere svetovne religiozne ali filozofske sisteme, kot so npr. daoizem, stoicizem Skupne značilnosti panteizma pa določajo: monizem (nauk o Enem), imanentizem (Eno je imanentno naravi, univerzumu) in božanskost (imanentno Eno je božansko)".³ Tudi v panteizmu pogosto zasledimo poudarjanje pomena samopreseganja. Daoizem poudarja npr. pomen nedelovanja ali odsotnosti delovanja, ki ne pomeni "nič ne delati", temveč delovati v sozvočju z nepogojenim vedenjem. Takšno delovanje je brezjazno, spontano (*tzu-jan*), kar pomeni, da ne sme biti posredovano s pravili in načeli. Kljub naši vzvišeni inteligenci ljudje nimamo dostopa do velike harmonije božanske Enosti. Na tej poti je pomembno stremljenje po obvladovanju nasprotij, kar se lahko zgodi le ob odpovedi diskurzivnemu mišljenju. Le delovanje "nedelovanje" tako vodi do sreče in harmonije v življenju, kajti človek tedaj ne želi več definirati, posedovati ali kontrolirati pogojev za srečo. Sreča ni nekaj, kar bi si mogli v življenju priboriti, temveč nekaj, kar preprosto odkrijemo v odsotnosti naprežanja v življenju. Vendar pa izhajajo korenine kultiviranja razumevanja kot tudi kultiviranja čutenja iz drugega vira kot pri budizmu. Budizem trdi, da ne obstaja nikakršno absolutno ali božansko Bitje, ki bi nam določalo smisel življenja. Nasprotno pa predpostavlja panteizem nekakšen zedinjujoč princip, ki povezuje vse, kar je, v božanski Enosti. Prav tako tudi predvideva nekakšno bistvo človeka, božanski Jaz, ki je izvorni del tega zedinjujočega principa. S tem pa nam panteizem odkriva možnost odgovora tudi na zadnje ključno vprašanje človeka: "Od kod prihajamo in kam gremo?" Daoisti govorijo o Dau, Plotin o Enem, Schelling o Bogu ... Panteisti so torej monisti, ki verjamejo, da obstaja le eno Bitje in da so vse forme realnosti bodisi njeni modusi bodisi z njim identični. Medtem ko vidijo nekateri ateistični eksistencialisti, ki izhajajo iz golega dejstva eksistence, v življenju skrajni nesmisel, če budizem prek pojma praznine seže onkraj smisla kot tudi nesmisla v življenju, pa ima za panteiste življenje smisel v božanski Enosti. Božanska Enost vsebuje tudi vrednostno komponento, ki odseva pravičnost, lepoto, ljubezen, dobroto itd., kar vodi do pomembnih etičnih

posledic. Panteisti skušajo živeti v sozvočju s to božansko Enostjo in načinom vrednosti, ki je povezan z njo. To se npr. lepo vidi v daoizmu, kjer pomeni pravilno ravnati – ravnati v skladu z Daom, Potjo, ki je zedinjujoč princip. Živeti etično življenje in “dobro” življenje pomeni za panteista živeti v skladu s potjo, ki jo narekuje absolutna Realnost. Vendar pa se za navadnega smrtnika pri panteizmu zgodba ne izteče v srečni konec. Čeprav božanska Enost vsebuje določene vrednostne lastnosti, to še vedno ni neki osebni princip, ki bi mu bilo mar za vsakega posameznika. Zavedanje obstoja tega principa vsakemu le omogoči izbiro, ali bo ravnal v skladu s principi te Enosti in odkrival svojo pravo naravo ali pa bo deloval proti harmoniji Enosti – od tega je odvisna posameznikova sreča ali trpljenje v življenju. Zato bi lahko tudi rekli, da je panteistična etika deloma aristoteljanska, saj verjame v idejo, da obstaja nekakšen *telos* ali cilj v življenju, ki se nanaša na nalogo vsakega posameznika, da izpolni svojo bistveno naravo, če hoče biti srečen. Sreča namreč ni nekaj, kar bi lahko prenesli v drugo življenje: panteisti osebno nesmrtnost zanikajo, nismo “mi” tisti, ki preživimo. Nekaj verjetno preživi, del nas, ki je esenca večne božanske Enosti. Izginejo pa spomin, misli, čustva ... vse, kar nas določa kot “nas”. In, kar je morda najbolj osupljivo, v tem ne vidijo celo ničesar strašnega. Ko odkrijemo svoje bistvo, nas to pripelje hkrati že onkraj sebe. To je tudi naše odrešenje na tem in onem svetu. Priložnost za odrešenje pa je le ena – to življenje. Popravnih izpitov ni. Vendar čeprav nimamo te sreče, da bi se dokopali do svojega bistva – nič hudega. Ob smrti bomo vsi Eno.

Kdor Dau sledi,
z njim eno postane;
kdor Deju⁴ sledi,
z njim eno postane.
Kdor je pa Dao in De izgubil,
ta je z izgubo eno postal.⁵

Obstaja še tretja smernica iskanja smisla in izpolnjenosti v življenju. To je smernica, ki je vsaj deklarativno najbolj zastopana v zahodnem svetu – osebni monoteizem, krščanstvo. Tudi krščanstvo ponuja ključ do vprašanja “Od kod prihajam in kam grem?”, vendar pa drugače kot panteistični in še bolj kot budistični nazor. Bog me je ustvaril, vendar pa se ob smrti ne vračam “v” Boga, temveč – krščanstvo odgovarja na to vprašanje topološko – bodisi v pekel, vice ali pa nebesa, ki so tri kvalitete bivanja po smrti: trpljenje, očiščevanje in blaženost. Kam bom po smrti prišel, je odvisno od tega, kako etično bom preživel svoje življenje. Izjemno velik poudarek daje krščanstvo pomenu razvijanja nesebične ljubezni do sočloveka in popolne predanosti Bogu. To je tisti ključ v krščanstvu, ki vodi človeka v očiščenje vseh grehov in k Božji milosti. Dve

⁴ *De določa tisto, zaradi česar stvari so to, kar so. Lahko bi rekli, da je to inherentna kvaliteta stvari.*

⁵ *Klasiki Daoizma: Dao de jing. Izrek 23, str. 85. Slovenska matica, Ljubljana, 1992.*

⁶ *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Mr, 12, 30. Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1997.*

⁷ *ibid. Mr, 12,31.*

⁸ *ibid. Jn 14,9-10.*

največji zapovedi v krščanstvu sta: "Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo"⁶ ter "Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe"⁷. To je ključni temelj za vso etiko. Takšno darovanje in odpoved sebi zaradi Boga pa obrodi velike sadove po smrti. Smrt za krščanstvo ne pomeni več izničenja osebnosti, temveč prej potrditev osebnosti. Osebna nesmrtnost pomeni, da bom po smrti še vedno ohranil svoj zemeljski jaz, tak, kakršnega sem navajen in ga poznam. Prav osebnost človeka je tisto, kar je Bogu najbolj dragoceno. Bogu je mar prav za vsakega posameznika v vsej njegovi edinstvenosti. Izročilo nam govori celo o vstajenju tako duha kot telesa – ker je le eden številnih krščanskih misterijev. Krščanstvo pravi, da bo človek po smrti želel tisto, kar je sejal v življenju, zato je človek pred nalogo, da to življenje preživi čim bolj v skladu z vrednotami, ki nam jih narekujejo božje zapovedi. To nas bo vodilo k temu, da bomo postajali Bogu vedno bolj podobni, čeprav nikoli ne bomo mogli postati on. Le Kristusu je bilo dano, da je lahko trdil: "Kdor je videl mene, je videl Očeta ... Jaz sem v Očetu in Oče je v meni,"⁸ vendar pa zavzema Kristus prav zaradi tega izjemno mesto v krščanstvu – kot božji Sin, ki mu nihče ne more biti enak. Zaradi pomena izjemnosti vsakega individua je pri krščanstvu kultivacija razumevanja "osvobodjena" odpovedi lastnim miselnim konceptom in lastnemu jazu, ki je po budističnem izročilu vzrok iluzij o svetu.

Krščanstvo se s svojim naukom prav gotovo najbolj približuje sanjam o nesmrtnosti vsakega človeka. "Happy end" je ob določenem trudu vsakega posameznika v življenju zagotovljen. Vendar pa je na drugi strani prav do tega življenja krščanstvo neobetavno. Za kristjane na tem svetu ne more biti ne odrešenja ne končne izpolnitve lastne biti. Življenje na tem svetu je prej trpljenje kot pa radost in Bog nam ni dal ključa, kako se trpljenja rešiti, temveč le, kako trpljenje sprejeti in prenašati – s pričakovanjem skorajšnjega plačila v nebesih. Če so nam že naklonjene življenjske okoliščine in materialna blaginja, je človek v primerjavi s popolnim Bogom velik grešnik, ki le ob kesanju rahlja jarem tega težkega bremena. Razlika med popolnim Bogom in nepopolnim človekom je prevelika, da bi si lahko človek oddahnil na svoji poti in se odpočil od grehov in krivde. Tako je vse upanje uprto v prihodnost, v smrt in poslednjo sodbo. Čim bolj se bomo osvobodili svojih grehov, tem večje plačilo bomo uživali v nebesih. Zato je to življenje tudi vredno trpljenja.

Če se ozremo nazaj, lahko rečemo, da noben nazor ne izpolnjuje naivnih svetnih želja človeka, ki si želi tako srečo in izpolnitev na tem svetu, kot tudi blaženo življenje po smrti, ki bi se ga zavedal kot "on". Ateizem bi lahko morda pomenil prednost glede življenja samega – saj mu na poti ne stojijo nobene etične ovire, grehi in krivde, ki bi se mu negativno obrestovale ob smrti. Vendar kljub temu ateisti niso znani po tem, da bi v življenju resnično uživali največjo srečo: svoboda in užitki nikakor niso tisto ključno zagotovilo za človekovo

izpolnjenost. Krščanstvo obljublja blaženost po smrti, če bomo to življenje živeli skladno z božjimi zapovedmi, vendar pa ne ponuja človeku prave sreče v tem življenju, prepojenim z grehom in krivdo. Življenje še ni narejeno za blaženost – to nam slikovito dokazujejo usode številnih krščanskih svetnikov. Vsa njihova sreča je bila že “onstran”, zato so svoje trpljenje in samožrtvovanje na svetu lahko tudi prenašali. Panteizem nam po drugi strani kaže pot do sreče na tem svetu, vendar pa večini od nas ni všeč ideja, da osebne nesmrtnosti ni. Strašljiv pa se nam zdi tudi budizem, ki pravi, da je odrešenje nič več in nič manj kot v “utrnitvi” jaza in izkustvu praznine.

V čem je torej težava? Po eni strani nihče ne mara trpljenja v življenju in če se odločimo za “happy end”, ki ga po smrti ponuja krščanstvo, se odločimo tudi, da bomo nosili “križ” v tem življenju. Po drugi strani pa nam npr. budizem in panteizem ponujata bolj izkustvene metode za doseganje odrešenja v življenju, vendar pa je odrešenje vezano na točko, ki se je večina ljudi raje izogiba kot kuge – ljudje namreč izjemno težko sprejmemo idejo o izbrisaniu svoje lastne osebnosti, lastnega jaza. Tisti, ki so to izkusili, pravijo, da je v tem resnična blaženost. Vendar, kako naj jim to verjamemo? Raje se zadovoljujemo z “varnimi” in kontroliranimi “izbrisi” osebnosti, ki jih ponuja bodisi spolnost bodisi druge drobne hedonistične radosti, bodisi iščemo uteho v sodobnem potrošništvu, ki nam s svojo produkcijo želja pričara občutek, da si je na tem svetu vredno za kaj prizadevati. Boljše različice nekakšne samopozabe nam ponujajo npr. znanstveno udejstvovanje, ljubezen do drugega in estetski užitki. To nas napolnjuje z zadostno mero smisla v življenju, da se nam ni treba odločati za katerokoli od religij. Kajti ključno vprašanje glede iskanja odrešitve v življenju ni: “Ali odrešitev obstaja?”, temveč: “Ali si jo sploh želimo?”!!! Cena za to se zdi zelo visoka. Tako večina ljudi dela – zavestne ali nezavedne – kompromise med možnimi rešitvami. Le redki so se pripravljene spustiti v negotovo avanturo raziskovanja zadnjih skrivnosti življenja brezkompromisno, kjer je morebitni rezultat teh prizadevanj, ki bi ga lahko imenovali “odrešenje”, popolnoma nepredstavljen in meji na strašljivost.

BITI V SVETU – SOBIVANJE Z NARAVO

Vsako bivanje v svetu je hkrati tudi sobivanje. Ko se sprašujemo, kako najbolje živeti to naše življenje, se ob tem srečujemo tudi s sočlovekom, bogom in naravo. Narava postaja danes čedalje pomembnejša tema na področju etike: prvič v zgodovini se vodijo ostre polemike o tem, ali ima tudi narava svoje pravice in inherentno vrednost. To, da je tudi narava danes vstopila v “krog etičnih objektov”, je zahtevalo svoj razvoj in čas. Kako naj bi namreč zahodni človek etično razmišljal o naravi, če še pred nekaj stoletji ni mogel doumeti, da imajo svoje pravice in inherentno vrednost tudi sužnji,

ženske in črnci! Vsekakor pa potrebujemo za premike našega mišljenja nekoliko trdo šolo: glede narave je polemika doživela svoj pravi razcvet šele v okviru zelo praktičnega problema, ki grozi danes našemu celotnemu planetu – vstopili smo namreč v obdobje ekološke krize planeta, kar je očitno plod neozaveščenega odnosa človeka do narave. Šele ko je človek postal sam dovolj ogrožen zaradi posledic svojega ravnanja, mu je uspelo prisluhniti tudi tistim, ki so opozarjali ne le na pravice človeštva, temveč tudi na pravice same narave. Zato je danes treba izkoristiti ta razprt prostor tudi za zelo radikalno vprašanje, kot je: Ali je narava cilj v sebi? In če temu pritrdimo – kakšne etične posledice iz tega sledijo?

Človeka vodijo v delovanje zelo različni interesi. Preživetje je prva in nujna smiselna smernica v našem življenju. In kolikor uporabljamo druga bitja – tako rastline kot živali – za hrano, jih s tem spremenimo v sredstva za zadovoljevanje te naše primarne potrebe. Poleg preživetja pa ima človek tudi velik interes, da si življenje naredi udobno in ga popestri z raznimi ugodji in užitki. Medtem ko preživetje zahteva davek od narave prek “moram”, pa “veliki U” (užitek, udobje, ugodje) spremeni smer naše porabe v “morem”: človek ne črpa narave več le toliko, kot mora, temveč uničuje, črpa in onesnažuje veliko več, kot bi res potreboval. Če je obravnavanje narave kot sredstva za človekovo preživetje razumljivo in opravičljivo, pa se pri želji za zadovoljevanjem “velikega U-ja” postavijo ostra etična vprašanja glede mere in upravičenosti takšnega početja. Ta etična vprašanja danes spretno zakriva in odriva strategija ekonomije in marketinga, ki se sodobnemu človeku kaže kot obetavni up osmislitve “velikega U-ja”. Pomeni namreč prefinjen mehanizem, kako željo po “velikem U-ju” na razne načine afirmirati in definirati, ter ponuja številne izbire, kako to željo zadovoljevati. Človek tako živi v stalnem manku, saj bi vedno lahko živel še malo bolje, kakor živi: “veliki U” je namreč nenasiten. Prav smernica današnje družbe je tista, ki daje malo upanja, da bi večje število ljudi začelo razmišljati o tem, ali je narava tudi cilj v sebi. Edino učinkovito sredstvo za omejitev teh pretiranih človekovih potreb je danes, kot dobro ve Hans Jonas, strah pred posledicami našega ravnanja – seveda ne v smislu skrbi za naravo, temveč skrbi za lastno blaginjo. Ekološke posledice izčrpanosti zemlje in onesnaženja so danes tisto resno svarilo, ki prav od vsakogar zahteva razmišljanje o problemih potrošništva.

Kot antipol tej potrošniški oziroma, kot pravijo strokovnjaki, razvojni usmeritvi, pa se v čedalje večji meri uveljavlja tudi ohranitvena smernica glede narave. Človek lahko dojemata naravo ne le kot komercialno vrednost, temveč tudi zaradi njene lepote, zgodovinskega, kulturnega in znanstvenega pomena. Tako narave ne dojemamo več zgolj kot “vrednosti”, temveč tudi kot “vrednoto”. To je danes čedalje bolj popularno področje, ki se zrcali v turizmu in nastanku področij, kot je npr. varstvo narave in naravne dediščine. Pri

tem je danes vedno bolj v modi “deviška” narava (ki jo hoče obiskati vedno več ljudi, s čimer žal izgublja na svoji deviškosti), tradicionalno ohranjena naravna in kulturna krajina, habitati z veliko pestrostjo, redke živalske in rastlinske vrste ... Ta vidik ni usmerjen več na izrabljanje narave in razne ekonomske koristi, temveč predvsem v varovanje, negovanje in ohranjanje in skuša med obojimi zagotoviti bolj ali manj uspešno ravnotežje. Ob tem postane narava sredstvo za zadovoljevanje bolj subtilnih ali – če sledimo hierarhiji potreb, ki jo je utemeljil Maslowljev – višjih potreb, pri čemer se kot stranski produkt teh interesov kaže kot pozitiven za naravo.

Obstaja pa še tretji vidik dojemanja narave, ki skuša seči dobesedno onkraj človeka in se s tem odreči antropocentrični usmerjenosti: to je dojemanje narave kot “dobrega na sebi”. Ta vidik lahko pojasnimo prek pojma inherentne vrednosti narave, ki so jo nekateri globoki ekologi (Taylor, Devall, Sessions ...) pojasnili kot vrednost, ki je neodvisna od zavedanja, interesa ali občudovanja zavestnega bitja, t.j. ni odvisna od nekoga, ki poseduje zavest, temveč je objektivno tam. Iz tega izhaja tudi etična posledica, da narava ni več le sredstvo za doseganje ciljev, temveč je cilj v sebi. Takšno biocentrično stališče zagovarja v sodobni okoljski etiki smer, ki se ji pravi globoka ekologija (*Deep Ecology*). Lahko da so za varstvo narave zadostni tudi antropocentrični razlogi, vendar pa terja pravo spoštovanje in intimen odnos do narave od človeka še več.

Razlogi, ki vodijo v spoznanje, da ima tudi narava inherentno vrednost, so lahko različni: prvi razlog je ekološki in izhaja iz dejstva, da se je v tem stoletju končno izkazalo, da narava ni ustvarjena le za potrebe in interese človeka, sicer ne bi prišlo do takšne ekološke krize. Človek se mora dojeti ne v luči, da je nekakšno “središče” Zemlje, kot so nekoč menili, da je Zemlja središče vesolja, temveč se mora zavedati, da je le sestavni del potekajočega stvarstva. Če stopimo še korak naprej, pridemo do Lovelockove hipoteze o *Gaji*, ki opredeljuje Zemljo kot nekakšen samoregulativen sistem, kjer smiselno potekajo vse interakcije med živim in neživim. Zemlja je torej živ organizem, kjer je človek le eden njenih številnih sestavnih delov. In če hoče človek preživeti, se mora podrediti neuničljivim zakonom narave oziroma če izhajamo iz Gaje, se mora podrediti zahtevam celotnega organizma, sicer bo celoten organizem postal nekakšna rakasta tvorba, ki bo svojo motnjo bodisi izpljunil iz sebe bodisi bo sam propadel. Drugi razlog je lahko globoko zakoreninjen v panteističnem dojetju sveta. Lovelock Gaje še ni dojemal kot božansko, pač pa bi jo tako dojemali panteisti, saj je vse, kar je, del vseobsegajoče božanske Enosti. Numinozno občutje je tisto, ki panteistom narekuje etiko. In če se svet dojema kot prostor svetega, ker izhaja iz božanske Enosti, potem je božanska Enost tista, ki je nosilec vrednosti, ne človek. Človek je le del te vseobsegajoče celote, ki vključuje tudi naravo. Nadaljnji razlog lahko poraja ontološko razmišljanje, ki temelji na čudenju: “... zakaj je sploh

⁹ Heidegger, Martin: *Izbrane razprave, Kaj je metafizika? Cankarjeva Založba, Ljubljana, 1967, str.135.*

bivajoče in ne rajši Nič?”⁹, se je spraševal Heidegger. Čeprav ne vemo, zakaj bivajoče je, pa kljub temu čutimo, da je smiselno, da “nekaj je in ni raje nič” – sicer bi vse bilo pač “Nič”. In prav ta “nekaj je” določa vrednost bivanja. To, da bivajoče je, je dobro. O tem nam razločno govori naša intuicija. Zato pusti bivajoče biti! Tudi estetsko občutje narave je lahko razlog, da ji pripišem inherentno vrednost. Čeprav je estetsko doživljanje narave mnogokrat posredovano z različnimi družbenimi merili (npr. cenjenje tistega, kar je redko, izjemno po obliki, “deviško” itd.), pa lahko človeka vodi tudi do dojetanja veličine celote, kjer se nam narava razkrije kot popolna harmonija. Naravi v takšnem trenutku dojetanja ni mogoče ničesar odvzeti in ničesar dodati. Je vzvišena popolnost v sebi. Obstaja pa še zadnji razlog, morda najpomembnejši za veliko ljudi: gre za sposobnost človeka, da dojemata naravo prek sočutja. V sočutju mi je mar za nekoga, ne da bi bili v ozadju kakršnikoli interesi. Sočutje nam razkriva afirmacijo življenja – sreči in zadovoljstvu damo prednost pred trpljenjem, življenju prednost pred smrtjo. Sposobnost sočutenja drugega nam da priložnost, da se približamo njegovi biti, ki se nam razkrije kot vredna življenja in zadovoljstva. Ta vidik nas zavezuje k altruistični etiki in vodi v občutje enosti z vsem bivajočim. To je vidik, kjer se človek ne odpoveduje svoji človeškosti, pa jo vendarle presega. Sočutje vedno teži k samopreseganju. To pa je mogoče le na podlagi podobnosti med živimi bitji. Če bi bila narava tako zelo drugačna od mene, ne bi mogel razviti do nje odnosa sočutja. Del nas je tudi narava sama, s katero delimo sočutje ob trpljenju in umiranju.

Vendar se s priznanjem inherentne vrednosti narave težave ne končajo, temveč šele začnejo. Pojem inherentne kvalitete nas vodi do zahtevne etične problematike, ki odpira obzorje zelo težkih vprašanj? Če se strinjamo s tem, da je vsako živo bitje cilj v sebi in dobro na sebi – kako potem to vpliva na človekov odnos do živali in rastlin? Ali je življenje človeka vredno toliko kot življenje drugih živih bitij, če ne celo nežive narave? Ali je potem življenje npr. tigra, ki napade otroka, vredno toliko kot življenje človeka, ali zato trpeti pike komarjev ali stenic, le da jih ne bomo ubili, ker so vredni toliko kot mi, ali je, če gremo še na skrajnejši primer, življenje virusa AIDS enako dragoceno kot naše življenje? In čeprav temu tudi pritrdimo – kako potem sploh živeti? Če živali že ne ubijem zavestno, koliko jih pohodim že, ko grem na sprehod, ko se vozim z avtom itd. Človek se sooča z dvema odgovoroma: da ima vsa narava enako inherentno vrednost kot človek, kar zagovarjajo predvsem globoki ekologi, ki uvajajo pojem biološkega egalitarizma, ali pa da je inherentna vrednost porazdeljena med bivajočim hierarhično, kar bi vodilo do sklepa, da ima človek večjo inherentno vrednost kot druga živa bitja. Oglejmo si praktične posledice tako prvega kot drugega stališča.

Če bi hoteli dosledno upoštevati načelo egalitarizma, bi morali korenito spremeniti svoje življenje – tako v praktičnem kot tudi

duhovnem pogledu. Pot nam kaže lahko npr. religiozna veja, ki se imenuje džainizem, ki temelji na prakticiranju popolnega nenasilja. Popolno sočutje do vsega bivajočega jih vodi po poti izjemne koncentracije, ki je usmerjena na težnjo, da ne bi prizadeli nobenega živega bitja. Džainistični modreci so goli in skrbno preverjajo vsako mesto, kamor stopijo ali sedejo, da ne bi poškodovali nobene živali. Takšen način življenja zahteva izjemno veliko časa in pozornosti, da se izognemo vsakemu morebitnemu nasilju nad živimi bitji. Hrana, ki je ne ubijemo, je lahko sestavljena le iz sadja. Sporna so lahko tudi semena, ki so nosilec življenja. Živeti na skrajno nenasilen način bi bilo morda še mogoče, vendar pa bi zahtevalo od človeka skrajni življenjski napor. Ali živijo tudi globoki ekologi na takšen način? Dosledni egalitarizem bi moral spremeniti tudi odnos do smrti. Če je vsako življenje enako dragoceno, potem je pravzaprav vseeno, kdo umre. Vseeno je, ali umre moj otrok ali pa tiger, ki ga hoče požreti. Nekdo pač mora. Ko bo prišel takšen trenutek v življenju, bom prostovoljno sprejel smrt, če bo že prišla. Ali pa celo, če gremo korak dlje: če npr. vidimo, da bo nekdo povozil žabo, lahko žrtvujemo sebe, da bi rešili žabo. Vendar pa bi bilo takšno stališče zopet sporno, saj bi grešili prav proti sami egalitarnosti: če bi žrtvovali sebe namesto žabe, bi se mi zdela žaba v tem primeru vredna več kot jaz.

Problem egalitarizma je v sami logiki življenja: ni mu naklonjena. Resnica življenja je neizprosna: življenje ni ustvarjeno za resnično enakost. Tisto resnico, ki jo je človek najbolj vzvišeno afirmiral s svojim pojmom inherentne vrednosti: da je dobro, da življenje je, in da je vsako življenje cilj v sebi, dobro na sebi, potrjuje in hkrati vodi v protislovje prav želja vsakega življenja, da živi. Živeti je dobro, je vredno in vsi smo si enaki tudi v tem, da hočemo živeti – ta enakost pa je strašna enakost. Človek je edino bitje na tem planetu, ki mora to spoznanje tudi nositi s seboj. In če bi po eni strani bodisi zaradi sočutja bodisi zaradi občutka svetosti življenja ali še česa želeli bivajočemu pomagati živeti ali pa ga pustiti živeti, pa naredijo zahteve našega bivanja to željo za nedosledno. Prav sočutje do narave nas vodi do bistvene informacije o njej: da si vse življenje želi živeti in da mu smrt in minevanje (bolezen itd.) povzročajo trpljenje. Zato se lahko v tej perspektivi pokaže človek kot nekakšen požrešni parazit na Zemlji, ki uničuje, uporablja in spreminja vso naravo in bitja v njej. Če izhajamo iz nekakšne prvobitne deviškosti narave, je krivda človeka neizbrisna. Ne le da si človek jemlje potrebni delež za preživetje, kot si ga jemljejo druga živa bitja, jemlje si namreč veliko več, kot res potrebuje. Šele če bi se izpolnila iluzija raja, kjer naj bi vsi živeli kot mladi in nesmrtni, nihče ne bi nikogar jedel in vsi bi bili srečni ..., bi bil lahko ideal egalitarnosti dosežen. Realnost ima žal drugačno podobo. Stališče egalitarizma nas prav gotovo prisili k čim večjemu približevanju temu neuresničljivemu idealu, vendar pa prav zaradi neuresničljivosti pušča v življenju zelo grenak priokus.

¹⁰ *Klasiki daoizma: Dao de Jing (56) (prevedla Maja Milčinski): Slovenska matica, Ljubljana, 1992, str. 135.*

In vprašanje je, ali je smiselno govoriti o teoriji, ki je v praksi ne moremo udejaniti.

Veliko prijaznejše je seveda razmišljati o tem, da ima človek večjo inherentno vrednost kot druga živa bitja, ki je podeljena življenju glede na stopnjo zavesti. Takšno stališče je za življenje vzdržno in nas spodbuja k odgovornemu ravnanju do drugih živih bitij, hkrati pa nam ne nalaga bremena večne krivde. Občutek, da ima človek večjo inherentno vrednost kot druga živa bitja, nam daje pravico, da dobro živimo, vendar pa nam hkrati ne daje pravice, da drugo življenje zlorabljam. Takšno stališče se ujema z logiko našega življenja: upravičeno je posekati drevo, da bi si npr. naredili hišo (to danes sicer delajo za nas drugi), vendar pa bi dojemali kot neetično ravnanje, če bi nekdo sekal drevesa le za lastno zabavo. Takšno stališče ima lahko sicer zelo gibljive meje – od zelo asketskega življenja do bolj udobnega. Ključni pojem ob tem je pojem “podobnosti” – bitja, s katerimi smo si bolj podobni, s katerimi lahko na globljih ravneh sočustvujemo, dojemamo kot bitja z večjo inherentno vrednostjo za nas kot druga. Z zavestjo srnjaka, ki je trpel na cesti, sem lahko veliko bolj sočutila kot z zavestjo, ki jo dojemam na primer pri mravlji. Morda mi res ne bo popolnoma vseeno, če mravljo pohodim, vsekakor pa ob tem ne bom doživela čustvenega šoka. Takšno stališče pušča tudi možnost, da se odločim npr. za vegetarijansko prehrano, ne da bi ob tem imela slabo vest – zavedanje rastlin mi je toliko tuje, da z njimi ne morem vzpostaviti pravega sočutja. Še vedno pa čutim do rastlin spoštovanje – ne le zato, ker so lepe, temveč tudi zato, ker čutim samo njihovo življenje kot vrednoto. Kljub temu se mi morda zdi upravičeno, da pred življenjem rastline dam prednost tudi svojim različnim, ne le preživetvenim, temveč tudi npr. estetskim interesom, ki rastlino spremenijo sredstvo: odtrgam jo, da jo postavim v vazo itd. Mejo si mora vsakdo tu postaviti sam, prav pa je, da se o njej vedno znova sprašujemo.

NARAVA IN ČLOVEKOVO ODREŠENJE

Ob koncu se nam zastavlja tudi vprašanje povezave med človekovim iskanjem celovitosti in izpolnjenosti oz. “odrešenja” in njegovim odnosom do narave: Ali je mogoče doživeti svojo izpolnitev na tem svetu, ne da bi pred njim “zatisnili čute in duri zapahnila ...”¹⁰ – ali je torej odrešenje samozadostno ali pa nanj vpliva tudi naš odnos do narave? In če je pri odrešenju pomemben tudi naš odnos do narave – kakšno vlogo igra pri tem priznavanje, da ima narava intrinzično vrednost?

Budistična temeljna resnica o svetu je, da je življenje trpljenje, kar vključuje vsa živa bitja. Trpljenje doživljamo, ker je vse rezultat okoliščin in vzrokov, ki se venomer spreminjajo. *Pantha rhei*, bi rekel Heraklit. Kot se spreminjajo okoliščine, je tudi človekova

eksistenca zajeta v to strujanje in minevanje. Bitja želijo najti v tem minevanju nekakšno konstanto. Mislijo, da bi mogla biti takšna stalnica del eksistence. Poskušajo najti sebe, svoj Jaz tam, kjer ga ni, in s tem upajo, da se bodo lahko izognili trpljenju – delo pa je Sizifovo. Želja po življenju vodi bitja v proces številnih ponovnih rojstev, vendar pa svojega izpolnjenja nikoli ne dosežejo. Tako teži budist po preseganju samsare (*samsāra*), nenehnega toka bivanja, ki teče iz življenja v življenje, kar doseže v brezjaznem stanju nirvane, ki pomeni “ugasnitev, utrnitev” vseh želja in s tem tudi bivanja v samsari.

Ko budist “utrne” svoj jaz, vstopi tudi v notranji proces postajanja, ki odseva pojavni svet. Svet vidi v njegovi takšnosti in nepoplačnosti, hkrati pa se ostreje zaveda trpljenja, povezanega s svetom. Tako se v budistovem prizadevanju na poti odrešenja skriva dvo-rezen meč: ko se reši svojega lastnega jaza, “dobi na pleča” ves svet. Dokler bo obstajal ta svet z vsem svojim nenehnim postajanjem, do tedaj bo na svetu trpljenje. Budistova prečiščena zavest sprejema to trpljenje sveta v neskončnem sočutju, zaradi katerega je pripravljen vstop v blaženo stanje nirvane preložiti, da bi drugim bitjem pomagal iz tega trpljenja. Takšna vzvišena bitja imenujejo budisti bodisatve (*bodhisattva*). Le človek je tista oblika bivajočega, ki je sposobna preseči dejstvo trpljenja in smrti, ki ga prinaša naša eksistenca v svetu – prav z odpovedjo navezanosti na življenje oz. z odpovedjo želji po samem življenju. Dokler se bitja ne reinkarnirajo v človeško obliko, do tedaj ne morejo doseči svojega odrešenja. In če celo večina ljudi ni sposobna priti do potrebnega uvida v življenje, da bi si zaželeli stopiti na pot odrešenja in s tem tudi spremeniti svoj odnos do življenja in smrti, kaj šele živali in preostala narava! Volja narave do življenja je neizmerna – ali bo narava zato vedno trpela zaradi smrti in vsega minevanja? Dokler bo torej obstajala narava z vsemi svojimi oblikami življenja, svet ne bo odrešen. Ali bodisatva torej ne more biti odrešen, dokler bo obstajala narava?

S takšnimi problemi se gotovo ne srečuje krščanstvo. Narava igra pri krščanstvu zelo drobno vlogo, lahko bi rekli, da vlogo statista:¹¹ narava je tu, nemo prisotna, pa vendar le zato, da postanejo boljše vidni glavni igralci – ljudje. Vsa pozornost, vse pričakovanje in vsa etika so usmerjeni izključno na človeka – v Svetem pismu je naravi posvečenih le nekaj stavkov. Ta manko nam vsekakor ne daje občutka, da je tema odnosa človeka do narave v krščanstvu ovita še v skrivnost, temveč je to le jasno sporočilo: druga živa bitja pravzaprav niso resnično pomembna v drami stvarjenja in odrešenja.

“Bodita rodovitna in množita se, napolnita Zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po Zemlji!”¹², beremo v prvi Mojzesovi knjigi. In v tem duhu beremo nekoliko naprej: “Vse živali zemlje in vse ptice neba naj se vas bojijo in trepetajo pred vami. Tudi vse, kar se giblje po Zemlji, in vse ribe morja, vse to bodi v vaši oblasti. Vse, kar se giblje

¹¹ V Slovarju tujk Franceta Verbinca beremo: *statist* (iz lat. stare *stati*) *kdor igra (na odru, filmu) nepomembne, največkrat neme vloge ...*

¹² *Sveto pismo: 1Mz (1,28). Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1997.*

¹³ *ibid*, 1Mz (9, 2-3).

¹⁴ *ibid*, 1Mz (1,29).

¹⁵ *ibid*, 1Mz (2, 15).

in živi, naj vam bo za živež, tudi vse zelene rastline vam dajem.”¹³ Narava je človeku dana le kot sredstvo za življenje na tem svetu – vrednostni prepad med naravo in človekom je neznanski. Zato tudi ni presenetljivo, da je ena glavnih kritik okoljskih etikov prav krščanstvo, ki naj bi s svojim odnosom do narave bistveno pripomoglo k oblikovanju zahodnega brezobzirno izkoriščevalskega ravnanja do narave, katerega rezultat je tudi ekološka kriza. Vendar pa najdemo v Svetem pismu dva stavka, ki sta ključni rešilni bilki za vse naravi naklonjene kristjane in sta lahko hkrati tudi obramba na ostro kritiko okoljskih etikov: “Glejta, dajem vama vse zelenje s semenom, ki raste po vsej Zemlji, in vse sadno drevje, katerega sadje nosi seme. Naj vama bo v hrano”,¹⁴ piše na začetku Svetega pisma. Prav tako najdemo nekoliko naprej tudi mesto, ki govori o tem, da je Bog postavil človeka v rajski vrt tudi zato, “da bi ga obdeloval in varoval”.¹⁵ Prvi stavek bi bil lahko podlaga za zagovarjanje teze, da Bog ne želi, da človek ubija živali – iz česar bi lahko izpeljali etiko nenasilja do drugih živih bitij. Po drugi strani pa naj bi človek svoj “vrt” ne le izrabljaj, temveč tudi negoval in ga vzel v varstvo, zaščito, skrb.

Dejstvo ostaja, da lahko krščanski odnos do narave interpretiramo tako v izkoriščevalski kot v naravovarstveni smeri. Kristus nam glede narave ni zapustil nobenih “Božjih zapovedi”, ki bi nas nedvoumno vodile po določeni etični poti. Žal pa se zdita zadnja dva spodbudna stavka iz Svetega pisma bolj izjema kot pravilo: Ali ni tudi sam Kristus jedel vsaj rib, čeprav je Kristus prispeval izjemen delež v prid izkoreninjanju krvavih klavnih daritev v čast Bogu Izraelcev. In – ali ni bil človek iz rajskega vrta, za katerega naj bi skrbel, izgnan? Ali je ta novi “vrt”, ki ni rajski, še vedno vreden varovanja in negovanja? Ali ni to tisti svet, od katerega se je Bog obrnil? Svet ni prostor za odrešenje, je le prostor za trpljenje. Bistvo krščanskega nauka je prav v tem, da nam kaže pot, kako doseči odrešenje po smrti – ali je mogoče, da je pri tem narava izobčena in zavržena od Boga? Ali je narava le svetna, brez duše, brez posmrtnega življenja in zato “pogubljena”?

Zelo elegantno potujejo prek življenja panteisti. Njihov stoični odnos do življenja jih brani pred velikimi nihanji čustev ob navzočnosti trpljenja v življenju. Naloga panteista je, da odkrije svojo pravo naravo in sreča izhaja iz načina življenja, ki bi ga vsi želeli živeti, če bi razumeli svojo pravo naravo kot človeška bitja. In sreča je tudi nekaj, kar si lahko priborimo le v tem življenju. S tem je panteizem nazor, ki je naravnani v tosvetnost, v “tukaj in zdaj” in ki gradi na pozitivni vrednosti življenja. Vsakemu človeku je dan tudi njegov posebni, lastni potencial in odrešenje ter sreča je v tem, da razvijamo lastne zmožnosti in postanemo to, kar smo. Konec koncev pa smo vsi le del večne vseobsegajoče božanske Enosti. Izjemna vloga človeka v tej Enosti je v tem, da je edinemu med vsemi oblikami, ki izhajajo iz Enosti, dana zmožnost, da se božanske Enosti zaveda in odkrije svoje naravne mesto v njej, kar ga v življenju obdari s srečo in spokojnostjo – kar pa vsekakor ni majhno “plačilo”.

V življenju je to spoznanje vir sreče, miru in spokojnosti, ob zatonu življenja pa nam omogoča, da smrti ne obžalujemo.

Prav to spoznanje, da smo vsi del božanske Enosti, pa določa tudi odnos panteistov do drugih živih bitij. Merilo vrednosti tako ni več človek, temveč božanska Enost, s čimer je zadan ključni udarec človekovi superiornosti. Vsa živa bitja so izraz te Enosti in vsa so, gledano v tej perspektivi, enakovredna, čeprav so drugačna. Vendar prav zato, ker spoštujemo in ljubimo božansko Enost, spoštujemo in ljubimo tudi vse njene izraze. Tako kot človek imajo tudi vsa druga bitja svojo lastno notranjo vrednost (*te*), ki jo na svoj način izpolnjujejo. Neumestno je govoriti o večji ali manjši inherentni vrednosti – smo le drugačni in vsak po svoje izpolnjuje lastno življenjsko pot. Trpljenje in smrt sta del procesa, ki izhaja iz božanske Enosti – zakaj bi bilo božansko le tisto, kar nas radosti in je v očeh človeka lepo in prijetno. Bitja umirajo, božanska Enost pa ostaja. Smrt je povratek k izvoru, minevanje in trpljenje pa sta del procesa smrti. Tako dobita trpljenje in smrt tudi svojo svetlo podobo v drami življenja. Ko človek spozna svoj *te*, med smrtjo in življenjem ni velike razlike: človek mora le voljno sprejeti to, kar mu podarja božanska Enost. Narava pa, z vsemi bitji v njej, se o svojem *te*-ju ne more in se ji niti ni treba spraševati: je poosebljen *te*, bi lahko rekli. V najslabšem primeru, pa bo Eno postala “z izgubo”.¹⁶

Trije svetovni nazori nam ponujajo tri različne mogoče rešitve na vprašanje, v kakšni povezavi sta človekovo odrešenje in naš odnos do narave. V kratkem povzetku bi lahko rekli, da lahko izbiramo med zavezanostjo sočutju, ki naše odrešenje če že ne onemogoči, pa vsaj odloži; med tem, da narave ne dojemamo kot pomemben element pri doseganju svojega odrešenja; in med tem, da je naše odrešenje prav v prepoznanju enotnega principa, ki vodi tako naravo kot tudi ljudi pri iskanju in izpolnjevanju svojih življenjskih poti. Odločitev, katera pot je “prava” ali katera pot je “najboljša”, je prepuščena vsakemu posamezniku. In te tri alternative so lahko za vsakogar izmed nas izziv ali pa tudi pomoč – da odkrijemo svojo, drugačno pot pri iskanju odrešenja, če si ga seveda želimo, in tudi iskanju svojega odnosa do narave.

POST SCRIPTUM

“Tukajle, na tem hribu, ob koncu dneva, boš torej plesal svoji smrti. In v poslednjem plesu boš pripovedoval o boju, o bitkah, ki si jih dobil, pa o tistih, ki si jih izgubil; pripovedoval boš, kako zbežan si bil in hkrati vesel, ko si srečal svojo moč; pripovedoval boš o skrivnostih in čude-sih, ki si si jih nabral. In tvoja smrt bo sedela tukajle in te gledala.

In zahajajoče sonce bo sijalo nate, ne da bi te žgalo, tako kot je sijalo danes. Veter bo mehak in blag in vrh tvojega hriba bo drhtel. Ko boš odplesal zadnji korak, boš pogledal v sonce, zakaj nikdar več ga

¹⁶ Prim. pesem v seminarju na str. 7.

¹⁷ *Carlos Castaneda: Potovanje v Ixtlan. Gnosis & Quatro, Ljubljana, 1995, str. 147.*

poslej ne boš videl, ne buden ne *sanjajoč*, in tedaj bo tvoja smrt pokazala na jug: na prostranstvo."¹⁷

Življenje in smrt. Lepota, skrivnost, pričakovanje in bolečina. Kako ju živeti, kako ju razumeti? Ni lepote enega brez prisotnosti drugega, tako blizu pa vendarle tako daleč.

Kakšen paradoks se mi zdi življenje! Po eni strani črpam ljubezen do življenja in sveta prav iz naročja smrti. Ko se vsak dan vedno znova zavedam bežnosti pogleda, ki ga lovim v ta svet, mi le-to vstaja pred očmi kot izjemno drago in dragoceno. Ko zvečer kot točka zavesti in ljubezni zrem v spokojno obličje mojega sina, naredi smrt, ki mi mnogokrat šepeta v uho, ta trenutek tako poln lepote in hkrati žalosti, da vse življenje okoli mene žari v nepopisnih barvah. Kako bom lahko kdaj ne obžalovala tistega trenutka, ko bom še zadnjič zrla v to zlato sonce, v to zeleno naravo, v to obličje ljubljenih bitij? In kako bi lahko tako ljubila, če ne bi bilo zraven šepeta smrti?

Po drugi strani se zavedam "sebe", ki živim in občutim to življenje, vendar kakšna skrivnost se odpira pred mano, ko čutim, da hrepenim po samopozabi. Umreti že v tem življenju. S čudenjem človeka navdaja prav to, da pomeni takšno spoznanje in izkustvo za človeka najvišjo srečo in blaženost – nekaj, česar si sodobni človek, ki je navezan na svojo identiteto, ki jo pogojujejo spomin in misli, sploh ne more predstavljati. Človek najde smisel svojega življenja tem bolj, kolikor sebe izgublja. Ali je jaz res zgolj iluzija? Ali pa se bo moje izpolnjenje dovršilo, ko se bom kot kapljica združila z neskončnim morjem – Z Enim ali z Brahmanom ali z Bogom ...?

In na koncu se odpre pred mano še zadnji in morda največji paradoks življenja, ki je vezan na skrivnost trpljenja: povezava med potjo odrešenja in sočutjem. Čeprav reče človek odrešenju svoj "da" in se v blaženosti umika iz trpljenja, ima toliko več sočutja do drugih živih bitij. Človek tedaj postaja zrcalo sveta, ki odseva tudi trpljenje. Trpljenja pa je na svetu, kot vemo – nemalo. Ne vem, zakaj trpljenje, vendar pa vsekakor vem, da zelo boli. Sama ga ne morem sprejemati niti stoično niti ga ne morem zadosti racionalizirati, da bi mi misli o vseh mogočih opravičilih za vzroke trpljenja ublažile doživljanje trpljenja v vsej polnosti in bolečini. Zato zase vem: dokler bo na tem skrivnostnem, čudovitem in hkrati žalostnem in otožnem svetu trpljenje, do tedaj moja duša ne bo odrešena. Dokler bo na cesti v bolečini ležal srnjak, do tedaj ne bom mogla spokojno položiti svoje glave na pernico smrti.

LITERATURA:

- BELL, MICHAEL MAYERFELD (1998): *An Invitation to Environmental Sociology*. Pine Forge Press, Thousand Oaks, London, New Delhi.
- CALLICOTT, BAIRD J., AMES, ROGER T. (ur.) (1989): *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. State University of New York Press.

- Dhammapada: besede modrosti* (prev. Primož Pečenko): Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.
- ELLIOT, ROBERT (ur.) (1995): *Environmental Ethics*. Oxford University Press, New York.
- GAARDER, JOSTEIN (1998): *V ogledalu, v uganki*. Založba Vale Novak, zbirka Knjige iz Peglezna, Ljubljana.
- Klasiki daoizma: *Dao de jing, Zhuang Zi, Lie Zi* (prev. Maja Milčinski). Slovenska matica, Ljubljana, 1992.
- LEVINE, MICHAEL P. (1994): *Pantheism: A non-theistic concept of deity*. Routledge, London.
- MILČINSKI, MAJA (1995): *Med religijo in filozofijo*. TRIAS WTC, Ljubljana. Panteizem. Revija Poligrafi, številka 9/10, letnik 3, 1998. Nova revija, Ljubljana, 1998.
- Sveto pismo* (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov). Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1997.
- TAYLOR, PAUL W.: *Respect for Nature*.

Moda in narava 2

1. V prvem eseju *Moda in narava* smo se lotili obdelave vseh treh glavnih vidikov mode:

- a) estetskega, družbenega, tehnološkega in ekološkega izzivanja;
- b) manekenk in
- c) Kapitala.

Filozofsko pa smo se usmerili zlasti na Kapital. Pokazali smo, da Kapital kot temeljno gibalno modnega univerzuma v sebi nosi tako destruktivno kot kreativno silo. Zakaj? Ugotovili smo, da je bistvo mode nenehno proizvajanje novega, čeprav vsaka sezona vedno znova predstavlja tisto, kar je lepo in inventivno, kar je "hip in kul". Tako se je delovanje modnega univerzuma izkazalo kot "svojsko nesmiselno", celo morda fetišistično obredno uničevanje izdelkov prejšnje sezone, kar ustreza Nietzschejevemu pojmovanju narave kot apolinično-dionizični nagon: Apolon naj bi bil "čudovita božanska podoba *principum individuationis*", "bog individuacije in meja". Apolonična meja ločuje posestva, pokrajine, ideje in osebe. Zahodna individuacija je apolonična. Apolon je integracija in zveza zahodne osebnosti, jasno izoblikovana oblika kiparske natančnosti. Dionizično pa je nasprotje apoloničnemu. Dionizično je tista primarna sila, iz katere se vse poraja in se vanjo vse vrača. Naš boleči minljivi pratemelj, ki uničuje meje, teritorije, oblike in nam govori Silenovo modrost: Najbolje bi nam bilo, ko nas ne bi bilo, drugo najboljše pa je kmalu umreti. "Apolon premaga trpljenje individuma s sijajnim povelečevanjem večnosti pojava, tu lepota zmaga nad trpljenjem, neločljivim delom življenja, in bolečina je nekako lažno odstranjena

¹ *Friderich Nietzsche*: Rojstvo tragedije iz duha glasbe, *Karantanija 1987*, Ljubljana, str. 95.

² *Charles Darwin*: The Descent of Man, *poglavje 20*, str. 7, http://www.infidels.org/library/histori...s_darwin/descent_of_man/chapter_20.html

iz narave. V dionizičnosti (...) nam ista narava govori (...): Bodite, kakršna sem jaz! V nenehni menjavi pojavov, večno težeča k bivanju, pramati, ki se večno zadovoljuje v menjavi pojavov!”¹

Narava kot razsipnica in aristokratka, kar je od nekdaj veljajo tudi za modo.

2. To pot pa smo si zadali pokazati povezavo med naravo in žensko, manekenko in njeno lepoto. Pokazali bomo, da manekenka kot ustrežanje meram grškega kipa, torej kot estetski izdelek, ki ponuja čisti estetski užitek, prav s tem prikriva svojo ‘nevarno’ naravo. Ta nevarnost sestoji po eni strani iz tako imenovanega (čutnega) užitka, ki naj bi ga ponujalo žensko telo, po drugi strani pa čutne raznorodnosti, neurejenosti, neenakosti in magične seksipilnosti narave, ki jo povezujemo z žensko. Prav zato ne bomo nikoli doživeli, da bi na modno brv stopila katerakoli druga ženska kot vrhunski model. Model lepote, ki se danes propagira v modi, je model, ki se v grobem v zahodni kulturi ni spremenil, odkar se je pred skoraj tri tisoč leti v stari Grčiji rodila naša civilizacija. Pri našem izvajanju se bomo opirali na misli ameriške literarne in umetnostne kritičarke Camille Paglia, na mit o Gorgoni oziroma Meduzi in na Charlesa Darwina, s katerim bomo tudi začeli.

Darwin je v svojem delu o Izvoru človeku precej prostora namenil tudi lepoti kot spolni selekciji. Tako kot je naravna selekcija povezana s preživetjem posameznika v naravi, je z njo posredno povezana tudi lepota. “V zgodnjem primordionalnem obdobju ni bilo barantanja, kajti to implicira zmožnost napovedovanja. Prav tako ženske niso vrednotili zgolj kot uporabno sužnjo ali obremenjujočo zver. Če je bilo moškemu in ženski dovoljeno uprabiti možnost izbire, se nista izbrala na podlagi mentalne očarljivosti, imetja ali socialnega statusa, temveč skoraj vedno na podlagi zunanosti.”² Lepši moški ali ženske pa so imeli večjo izbiro pri nasprotnem spolu, pravzaprav je bila njihova prednost banalno v tem, da so prvi izbirali in tako izbrali za preživetje najmočnejše, najbolj iznajdljive in zdrave. Prav ti najmočnejši posamezniki pa so jim zagotovili ugodno eksistenco in močno, zdravo potomstvo. Spolna selekcija tako pomeni selekcijo tistih, ki so bili po takšnem ali drugačnem merilu neke skupine ne-željeni. In da je bila lepota dejansko pomembna pri izbiranju partnerjev, dobimo po Darwinu dokaze z vzpostavitvijo kasnejše medplemenske zamenjave žensk, godnih za možitev (na to še posebej kasneje opozori Claude Levi-Strauss). Brž ko se pojavita zamenjava in barantanje, se lepota ženske izpostavi kot njen glavni izborni kriterij – lepše ženske ‘se prodajo za višjo ceno’, gredo torej bogatejšemu moškemu kot tiste manj lepe. In kaj je lepo? Lepota je povezana s pretiravanjem, povečevanjem določene telesne ali obrazne lastnosti (lastnosti, ki izstopa iz povprečja). Lepo predstavlja tisto, kar je v manjšini) in najprej je povezana s pohabljanjem, da bi dobili ali kar najbolj poudarili to ‘lepo’ lastnost. Npr. stari Huni so imeli navado, da so dojenčkom s povojem čim bolj

pritisnili nos k obrazu, da bi poudarili podobnost z naravno konstalacijo nekaterih dojenčkov, otrok, odraslih. Še nedavno so na Japonskem že tako majhna stopala obvezovali, da bi bila še manjša. V nekaterih plemenih velja za lepo, če ima ženska uhane v ušesih, nosu in jeziku. Lepota je tako ne glede na svojo privlačnost, ki jo zbuja pri nasprotnem spolu, povezana z bolečino in s pohabljanjem in to bi lahko rekli tudi za sodobno zahodno kulturo. Kaj niso hujšanje, liposukcija in plastične operacije, s katerimi ženske poudarijo privilegirane naravne lastnosti, tudi bolečina in pohabljanje naravnega obraza?!

Pa obstaja neko univerzalno merilo, kaj je lepo? "Prav gotovo drži, da ni nekega univerzalnega merila lepote v odnosu do človekovega telesa. Vendar pa je mogoče, da so določeni okusi sčasoma postali vrojeni, čeprav za to nimamo nobenega dokaza; in četudi bi bilo tako, ima vsaka rasa svoj notranji ideal lepote."³ Lepota ženske je torej vedno povezana z idealno podobo, prepričanjem določene kulture, ki je po Darwinu utelešena v kipih in spomenikih neke kulture. "Tako vidimo, kako močno se različne rase razlikujejo v svojem okusu za lepo. Za vsak narod, ki je bil dovolj napreden, da je postavil oltarje svojih bogov ali svojih božanskih vladarjev, velja, da so si kiparji brez dvoma prizadevali izraziti njihove najvišje ideale lepote in veličine. Glede na to bi bilo v mislih dobro primerjati grškega Jupitra ali Apolona z egipčanskimi ali asirskimi kipi (...)"⁴ Morda je prav Darwinova misel o primerjavi grškega Apolona z asirskimi in egipčanskimi kipi Paglio napeljala na raziskovanje zahodnega apoliničnega ideala lepote, ki ima korenine v egipčanski eleganci. Pojem egipčanske elegance pa pomeni kondenzacijo, simplifikacijo in redukcijo obilnosti nečesa ali nekoga.

Vendar pa se Paglia ne strinja popolnoma z Darwinovo tezo o lepoti kot tržni vrednosti, čeprav bomo videli, da se pri utemeljevanju svoje teze o lepoti kot umetniškem izumu nasproti naravi močno opira na njegovo tezo o naravi kot bestialni, krvoločni, potratni in sebični sili. "Hladna lepota femme fatale je še ena transformacija thonijske grdote. Živali ženskega spola so navadno manj lepe od živali moškega spola. Pusto perje ptičje matere je kamuflaža, ki varuje gnezdo pred roparicami. Moške ptice so bitja spektakularnega razkazovanja, tako perja kot postavljanja, ki je deloma namenjeno delanju vtisa na samice in podjarmljanju tekmecev, deloma pa odvrčanju sovražnikov iz gnezda. Pri ljudeh je moško razkazovanje zgolj skrajnost, ženska je prvič postala razkošno lep objekt. Zakaj? Ženska ni oboževana zgolj zato, da bi se povečala njena tržna vrednost, kot bi to demistifikajoče označil marksizem, temveč zato, da si zagotovi zaželenost. Zavest je iz vseh nas naredila strahopetce. Živali ne čutijo spolnega strahu, ker niso racionalna bitja."⁵

Za ljudi je po Pagli problematična spolnost. Za kaj sploh gre v spolnosti? Za boj med spoloma, za sluz in kri (ob razdevičenju), za

³ *Ibid.*, str. 19.

⁴ *Ibid.*, poglavje 19, str. 18.

⁵ *Camille Paglia*: "Spolnost in nasilje ali narava in družba", v: *Moške fantazije, Slovensko mladinsko gledališče v Ljubljani 1998*, str. 113.

⁶ *Ibid.*, str. 104.

⁷ *Markiz de Sade: Juliette in Justine, DZS, Ljubljana 1987, str. 115.*

agresijo ob bok užitku. Znanstveniki pravijo: da bi lahko prišlo do uspešnega izlitja sperme, mora biti pri vsakem spolnem aktu prisotna določena sila, prisila in bolečina. Spremljajoči užitek, ki ga čutimo, je zgolj nekakšen endomorfín, ki otopi bolečino.

Spolnost se kaže kot točka, v kateri se sekata kultura in narava, če človeka opredelimo kot *zoon politikon*. Človekovo življenje kot politično, družbeno bitje je sestavljeno iz pravil, definicij in socializacijskih načel. Tisti del človekovega življenja, ki lahko tako rekoč vsak dan sproti poruši ta ustaljena pravila, je njegova spolnost (pa tudi izredne naravne ali družbene razmere, kot je potres ali vojna). A pravzaprav so že v sami spolnosti omenjene destruktivne sile potresa ali vojne, kajti skozi spolnost se kaže narava taka, kot *je*, in s tem tudi naša narava. Ta *je* narave Paglia označi darvinistično – v naravi vlada temeljno pomanjkanje, ki posameznike vodi v boj za obstanek, v boj za prevlado ali voljo do moči, čeprav po drugi strani ta boj hkrati usmerjata temeljna nebrzdana sebičnost in amoralnost bitij. Tudi če gledamo spolnost zgolj z biološkega vidika, ta ne pomeni le pozitivno proizvajanje genetskih novosti, ki jih narekujejo spremembe v okolju, če naj imamo prednost pred drugimi posamezniki, ampak prav tako pomeni oviro za oblikovanje družbe, saj posamezniki, ki se spolno razmnožujejo, niso genetsko enaki in torej tekmujejo z različnimi investicijskimi strategijami. Skratka, kakorkoli pogledamo skozi spolnost, se izkazuje: "Razčlovečena brutalnost biologije in geologije, darvinistična potrata in prelivanje krvi, nesnaga, gniloba."⁶ Zato v naravi povsod, kamorkoli obrnemo pogled, brizga kri in od vsepovsod zaudarja vonj po gnilobi razpadajočega. Nastanek rasizma, šovinizma in nacionalizma smiselno izhaja iz naše telesne narave; izbruhi vulkanov, epidemij in nasilja pa so sestavni del narave, še več – nujni za njeno perpetualno delovanje, saj kakor pokaže de Sade: če eden prvih zakonov narave ne bi bilo uničenje vseh bitij, bi kajpada lahko verjel, da s tem, ko sodelujem pri tem uničevanju, žalim nedoumljivo naravo; ker pa ni nobenega procesa v naravi, ki ne bi dokazoval, da je uničenje za naravo nujno in da lahko ustvarja, le če tudi uničuje, potem sleherno bitje, ki se predaja uničenju, kajpada posnema naravo; (...) torej služimo njenim ciljem tem bolje, čim več uničujemo."⁷ Uničenje, razkrajanje, smrad, gniloba in užitek ob bok uničevanju izhaja iz tega, da narava na ta način osmišljuje in povezuje dve temeljni nasprotji: kreacijo in destrukcijo. Življenje in boj za obstanek nastajata kot smiselna zgolj ob luči uničenja in smrti, življenje samo po sebi sploh ni vrednota. Paglia nenehno opozarja na to drugo plat narave: tisto, kar vidijo in kamor se usmerjajo naše oči – listje in hrošček, tulipani in srnjaki, žuboreči potoček itn. – pomeni le površino krogle, majhen del pretežno velike 'notranjosti', ki je njeno drobovje ali kakor ga imenuje *thonijsko*. Thonijsko je tista pretočna, mehka, sluzasta 'snow', iz katere se vse dviga in vanjo ponovno steka. Thonijsko je zelo blizu dionizičnemu, ki so ga povezovali z vinom, mlekom in medom.

Kolikor spolnost pomeni nasilje, rušilnost in užitek, pa hkrati pomeni tudi akt kreacije. Narava se kaže ambivalentno kot skopuhinja in razsipnica in njena sposobnost 'ustvarjanja', ki se pri človeku kaže kot sposobnost *spolnosti, je prav ta nezmagljiva narava v človeku*. Spolnost je tista spolzka točka v družbenem bitju, ki je ne bo nikoli dokončno obvladal, premagal in zapopadel, ker ne bo nikoli dokončno zapopadel in obvladal narave.

Moški pa spolnost doživlja drugače kot ženske. Moški ob spolnosti doživijo umanjkanje svoje vitalne energije, spolnost je nekakšno izsuševanje moške energije, ki ga izvaja ženska spolnost. "Za moške je vsak akt spolnega odnosa vrnitev k materi in kapitulacija pred njo. Za moške je spolnost boj z identiteto. V spolnosti moškega spet zaužije in izvrže zobata sila, ki ga je rodila, ženski zmaj narave."⁸ Nasprotno pa se dogaja z žensko, ki ima identiteto ves čas. To, da je ženska osrediščena v svoji temni, skrivnostni notranjosti, ji daje stabilnost identitete: ženska že je, medtem ko mora moški šele postati. In to postane s svojimi mogočnimi projekti, izumi (tehnoloških) naprav in sprejetjem teh dosežkov med drugimi moškimi. Moški so se povezali med seboj in kot obrambo pred žensko iznašli kulturo. "Kultura neba je bila najbolj prefinjen korak tega procesa, kajti njegova premestitev ustvarjalnega lokusa z zemlje na nebo je premik od magije trebuha k magiji glave."⁹

Naša družba, umetnost in znanost so se razvile kot odgovor na strah, ki ga v človeku zbuja narava. Tako družba kot umetnost in znanost temeljijo na iluziji, na iluziji lastne moči, ki lahko parira naravi. Razvili so obrambne mehanizme, s katerimi ji preprečujejo, da bi se vrinila mednje: umetnost jo zapira ven tako, da ji nameni ritualni prostor (oder-platno-papir), na katerem sicer 'divja', vendar nam sedaj ne more škodovati. Umetnost je red. Toda red ni nujno pravičen, prijazen ali čudovit. Družba jo iz sebe izključuje tako, da razvija prostor racionalne politike in komunikacije. Tudi družba je red, strogo urejen in simboliziran sistem, po katerem se ravnamo ljudje v družbi. "Znanost je metoda logične operacije narave. Z demonstriranjem snovnosti naravnih sil in njihove pogoste predvidljivosti je zmanjšala človeški strah v zvezi s kozmosom. Toda znanost mora v tej igri vedno hiteti za žogo. Narava prekrši lastna pravila, kadar se ji zahoče."¹⁰ Narava se kot nedoumljiva in nezajezljiva struktura nasproti družbi kot urejeni in hierarhizirani strukturi postavlja kot grozljiva, a hkrati fascinantna sila. "Žrtve orkana ali ciklona nagonsko govorijo o 'besu' matere Narave (...). Narava večno igra pasijanso."¹¹

Naravo kot besenečo in histerično ženšče so od nekdaj povezovali z žensko. Paglia na nekem mestu v svoji knjigi *Spolne persone* dokazuje organsko, prvobitno povezavo med žensko in naravo: "Predpostavila sem, da je tabu, ki ovija žensko, upravičen in da neslavna 'nečistost' menstruacije ne izvira iz krvi, temveč iz

⁸ Camille Paglia: "Spolnost in nasilje ali narava in družba", v: Moške fantazije, Slovensko mladinsko gledališče v Ljubljani 1998., str. 111.

⁹ *Ibid.*, str. 107.

¹⁰ *Ibid.*, str. 103.

¹¹ *Ibid.*, str. 135 – 136.

¹² *Camille Paglia: Sexual Personae, Vintage Books, New York 1992, str. 92.*

¹³ *Markiz de Sade: 120 dana Sodome, str. 209.*

¹⁴ *Camille Paglia: Sexual Personae, Vintage Books, New York 1992, str. 92 – 93.*

maternične sluzi v tej krvi. Prvobitno močvirje je napolnjeno z menstrualnim 'beljakom', je mlačna matrica narave, v kateri mrgolijo alge in bakterije.¹² Kako je to pravilno zaslutil že de Sade, vidimo tudi v enem njegovih zapisov: "(...) želel bi si, da meni na čast odpre to jamo nujnosti, tako da ji zadnjica smrdi po dreku, pička pa po močvirju."¹³ A Paglia nadaljuje še s podrobnejšim dokazovanjem med ženskim telesom (njenimi spolnimi organi) in naravo: "Imamo celo jed, ki simbolizira to močvirje: surovo meso školjke. (...) Školjka je mikrokozmos ženske *hygra physis*. Estetsko in fiziološko gledano je tako moteča kot menstrualna sluz. (...). Življenje izvira iz morja. Naše telo je sestavljeno iz devetdesetih odstotkov vode in možganov, zgoščenega slanega poželenja. Žensko telo oddaja vonj morja. Ferenczi pravi: 'Izločki iz genitalij samic najvišjih sesalcev in človeka (...) imajo, sodeč po opisu vseh fiziologov, značilen vonj po ribah (vonj slanika); ta vonj vagine prihaja iz iste substance (...), kot ga imamo pri razpadanju rib. Prepričana sem, da imajo surove školjke isto kunilingualno značilnost, ki je mnogim odvratna. Jesti školjko, še sveže prineseno iz morja, komaj mrtvo, je barbarsko ljubezensko dejanje potopitve v mater naravo in njeno hladno slano morje."¹⁴

A to je le en vidik dokaza o zvezi med žensko in naravo. Drugi pomemben vidik je poskus inkomunirabilnosti narave in spolnosti, ki so jo moški poskusili zaježiti z 'zapiranjem' v njegovo 'notranjost, misel in z materializacijo le-te v državi, produkciji (umetniških in tehničnih) objektov in lepoti. Osredotočili se bomo predvsem na slednjo, čeprav bomo videli, da je tudi sama posredno povezana z mislijo in državo. Paglia išče dokaz svoje teze o lepoti skozi umetnost in umetniške objekte. Po njej moramo izvor zahodne lepote in sploh zahodne kulture iskati v Egiptu. "(...) šele v Egiptu je umetnost prelomila svojo zasužnjenost z naravo. Visoka umetnost je neutilitarna. To pomeni, da umetniški objekt kljub ohranjanju svoje ritualnosti ni več orodje nečesa drugega. Lepota je licenca za življenje umetniškega objekta. Objekt živi svoje lastno 'božje' življenje. Lepota je svetloba umetniškega objekta, ki izvira iz njegove notranjosti. Zanj vemo z očmi. Lepota je naš pobeg od mesne ovojnice, ki je naš zapor."¹⁵ Vsak umetniški objekt, ki je lep, pa je obenem tudi spolni objekt. Z umetniškim objektom je denimo kipar uokviril fluktuirajočo in spolno vsebino narave v določeni formi; ta forma pa je bila taka, da je obenem posnemala njeno vsebino in se tako polastila njene moči, hkrati pa z njenim uokvirjanjem zgradila varovalo pred njo. Prizadevali si bomo pokazati, da je manekenka oz. *famme fatale* prav tako kot vsak drug umetniški objekt izdelana in izumljena. In toliko kot je vsebina manekenke realna spolna ženska, pretvorjena v golo formo, tako je manekenka spolni objekt, ki kaže dva obraza. Paglia pravi, da je spolni objekt kot manekenka ritualna oblika vsiljena naravi. In ta se je, kakor je bilo že rečeno, začela v Egiptu z doprskim kipom egipčanske kraljice Nefretete.

¹⁵ *Ibid.*, str. 57.

Poglejmo si doprsni kip kraljice Nefretete: na ozkem vratu počiva ogromna glava. Velika polna usta, izbočene ličnice, pod dolgim lokom črnih obrvi so na široko odprte velike oči, ki gledajo z jasnimi, svetlimi, celo predirnimi, vendar nepremičnim pogledom, oči obroblja črna barva, visoko čelo, na glavi pa velika kapa. Vsa teža državnih opravi in časti sedaj leži na glavi Nefretete, ki predstavlja matematično urejen človeški kozmos. A predstavljeni kip Nefretete je daleč od prave podobe kraljice, ki še zdaleč ni bila tako urejena, proporcionalna in opazna. Takšno so jo priredili moški in kiparji, ki so hoteli njeno dejansko vlogo kraljice in ženske v svojem vrhovno vladarskem položaju pokazati kot vladavino novega človeškega obdobja, ki temelji na razumu/ideji, hierarhiji in eleganci. Kip Nefretete je zmes moških in ženskih psihičnih in fizičnih lastnosti. Camille Paglia lepo pokaže, kaj se je zgodilo z Nefretete kot estetskim objektom: "Nefretete je ritualizirana zahodna osebnost, ravna stvar. (...) Njen obraz je obraz manekenke, statičen, pozerski in samodokazujoč. Njena vednost je tako modna kot svečeniška. Moderna manekenka v izložbi ali na modni brvi je androgina, saj je ženskost utelešena kot moška abstrakcija. (...) Kot kraljica in manekenka je Nefretete tako izpostavljena kot vključena, obraz in maska. Je gola, vendar oborožena, izkušena, vendar ritualno čista. Seksualno nedotakljiva, ker je breztelesna: njenega torza ni; njene polne ustnice vabijo, vendar ostajajo močno stisnjene. Njena popolnost je zgolj za gledanje, ne za uporabo. (...) Nefretetin obraz je sonce zavesti, ki se dviga nad novim obzorjem, okvir ali matematična forma človeške zmage nad naravo."¹⁶

Medtem ko mati narava dodaja in množi, je Nefretete čisto deljenje. Vidno je bila zreducirana na raven njene esence. Nefretete kot estetski objekt je v celoti prirejena in podrejena moškimi izumljenim konceptom reda, geometrije, organizacije in odmika od čutnosti. Lepe ideje, ki so večne, dobre in resnične, naj zamrznejo, ustavijo nenehno spreminjanje, in podiranje tistega, kar je ustvarjeno. Pod obnebjem sprememb naj bo večnost.

Preden nadaljujemo, pa je pomembno še enkrat opozoriti, na kar je pravilno opozorila Paglia: vsak umetniški spolni objekt izraža binarnost in je sklad nasprotij moškosti in ženskosti, miru in besnenja, praznine in polnosti, miline in sile.

Da gre za dejanski premik z 'zemlje na nebo' v pojmovanju ženske, sveta in družbe, vidimo tudi skozi primerjavo Nefretete z Willendorfsko Venero, majhnim kipcem, izdelanim 30.000 let pr. n. št. Očitno razliko med obema umetniškima objektoma vidimo v tem, da je Willendorfska Venera vsa telo, medtem ko je Nefretete vsa glava: kipec prikazuje debelo zamaščeno žensko, ki je po vseh standardih grda in brez oči. Brez oči pa je zaradi prepričanja takratnega človeka, da narave, četudi jo lahko vidimo, ne moremo nikoli do konca spoznati, kaj šele spreminjati in ji narekovati tempo. Narava je v svojem bistvu temna, skrivajoča se. Zato je bila umetnost v kamni

¹⁶ *Ibid.*, str. 70.

¹⁷ *Markiz de Sade*: 120 dana Sodome, *Aleph*, Čačak 1981, str. 87.

¹⁸ *Ibid.*, str. 24 – 25.

¹⁹ *Rainer Maria Rilke*: Pesmi, MK, Ljubljana

dobi magija, ritualno naprošanje za to, kar so želeli, npr. bogat pridelek. Kipec Venere pa je bil prav tako model (za) figurice Velike matere, rojevalke in uničevalke. Če morda ne veste, je ženska v prvih mitologijah predstavljala boginjo mater, ki si je izbirala ljubimce zgolj iz čistega užitka in jih odvrгла, ko se ji je zahotelo. Takrat je še veljala za tisto, ki potrebuje moškega (kot) oplojevalca, bila je popolnoma samozadostna. Moški so jo oboževali kot naravo, ki jim daje življenje, hkrati pa dojemali kot sadistično uživalko. Ženska je bila v moških očeh grozljivi zmaj narave, ki bruha peklenski ogenj užitka in smrti.

Tega na prvi pogled vsekakor ne zasledimo v modernih opisih lepotic. Poglejmo si, kako je prikazana ženska v enem izmed de Sadovih del: "Bila je svetlolasa, za svoja leta zelo visoka, pravi model za slikanje, z nežnimi lici in z najlepšimi očmi, njena celotna osebnost je izžarevala skladnost in milino, kar jo je delalo zanimivo in skrajno privlačno."¹⁷ In še drugi opis: "Adelaida (...) majhna, tanka, skrajno suha in slabotna, prečudovitih svetlih las, kar si jih mogel videti. Izraz zainteresiranosti in sočutja, ki si ga lahko opazil v njenem celotnem bitju, in še posebej na njenih licih, je dajalo vtis, kot da je nekakšna junakinja iz romana. Imela je modre, nenavadno velike oči, ki so izražale nežnost in sramežljivost. Dolge in tanke obrvi (...) so krasile malo povzdignjeno čelo, ki je izžarevalo tako očarljivost kot plemenitost. O njej bi lahko rekli, da je pravi hram spodobnosti."¹⁸ Tukaj imamo celo paleto lepih telesnih značilnosti, ki jih največkrat povezujemo z besedami milina, darežljivost, čistost, nežnost, spodobnost, urejenost, nedolžnost, nepokvarjenost, naivnost in celo otroškost.

Motili pa bi se, če tudi v modernem moškem pogledu na žensko (lepoto) ne bi videli groze, ki se domnevno skriva v njej. Tako Rilke govori o lepi ženski in o lepoti kot nečem strašnem. "Kajti lepota je le strahotnega ravno še znosni začetek in občudujemo jo, ker se ji sploh ne zdi vredno, da bi nas pokončala,"¹⁹ pravi v svoji prvi Devinski elegiji. Kaj je tisto v estetskem objektu, kar 'straši'? Na to opozori Paglina razlaga Mone Lise. "Mona Lisa stoji pred pokrajino golih skal in vode. Oddaljeni kačji meander reke predstavlja nedoumljivost njenega hladnega demoničnega srca. Njeno telo predstavlja stabilno žensko delto, perceptualno piramido z mističnim očesom na vrhu. Toda ozadje slike je varljivo in neskladno. Neprimerne horizontalne linije, ki jih redkokdo takoj opazi, nas neopazno dezorientirajo. Predstavljajo neuskklajene nivoje arhetipskega sveta brez zakona ali pravice. Sloviti nasmešek Mone Lise so ozke ustnice, ki se postopoma izgublajo in stapljajo s senco. Njen izraz je, kakor njene izbuhle oči, ovit v meglo. Jajčasta glava z močno populjenimi obrvmi deluje kot blazina na bujnih samoobjetih italijanskih prsih. Kaj razmišlja Mona Lisa? Seveda nič. Njena praznina je njena groznja in naš strah. Je Zevs, Leda in jajce, združeno v enem, še eno hermafroditško božanstvo, ki je samozadovoljno tako,

da zgolj je.”²⁰ Da Vincijeva slika prikazuje mogočnost, nepredvidljivost, nedoumljivost, izpraznjenost, nepredimost, ritualno čistost in izčiščenost narave v obliki ženske, kot je Mona Lisa. Grozljivost, ki jo izkazuje ta lepota, je njena hladnost, indiferentnost in tiha odločnost ali viharnost, za katero velja, da vsakogar, ki se znajde na njeni poti, uniči. Moč lepote se skriva ravno v tem, da se pojavlja kot nekaj privlačnega, miroljubnega, kot nekaj, k čemur bi radi iztegnili roke in se dotaknili, hkrati pa ne da slutiti, da v ozadju skriva tudi svoj mračni in uničujoči obraz.

Paglia pravi, da najlepša ženska, ki se prikazuje kot popolni mir in trdnost, v sebi vedno nosi potencial spremembe v Gorgono. Narava je zdaj mirna, nenadoma pa izbruhne v divji bes, ki uničuje vse okoli nje. Težko, če ne že skoraj nemogoče, je predreti vanjo in ugotoviti njene nepredvidljive ekstremne ritme. “Femme fatale se lahko pojavi kot meduzja mati ali frigidna nimfa, maskirana v briljantni lesk apoliničnega visokega glamurja. Njena hladna nedostopnost namiguje, fascinira in uničuje. Meduza ni nevrotična, če je sploh kaj, je psihopatka, kar pomeni, da poseduje amoralno brezčutnost, mirno brezčutnost do trpljenja tistih, ki jih vabi in hladnokrvno opazuje, medtem ko preverja svojo moč. Mističnost femme fatale ni mogoče v popolnosti prevesti v moške pojme”.

Lepota, ki si jo je izmislil moški, je način, kako žensko – naravo “očistiti” vse njene že zgoraj predstavljene nevarnosti. Z idejo skladnega, čistega, lahko bi rekli celo dolgočasnega obraza, ki z nobenim odklonom ne pritegne našega pogleda, razen seveda ravno s tistim, da na njem ni nobenega odklona, so se hoteli spretno izogniti ženski kot materi-ljubici-požiralki. Lepota je koncept uroka narave in njene divjosti. Skozi lepoto manekenke kot estetskega objekta naj bi moški lahko čisto in nepotvorjeno užival v ženski. Toda to uživanje nikoli ne bi bilo telesno, marveč zgolj v duhu. S tem ko se je moški osredotočil na postavnost ženske in iz nje naredil lep objekt, se je moški boril, da bi fiksiral in ustalil grozljivi tok narave. Zato je manekenka ‘superženska’, bolj ženska od vseh žensk, vendar umetna in nerealna, ideal, h kateremu moramo težiti, vendar ga nikoli ne doseči. Zato lahko slišite, kako se tudi manekenka pritožuje nad svojim videzom. Tudi ona sama nikoli ni popolna. Ženska kot manekenka, ki nosi modne obleke, je zgolj “pozunanjenje ženske d(a)emonične nevidnosti, njene genitalne skrivnosti. (...) Moškemu omogoči delovanje s tem, da poudari vsečnost tistega, česar se boji.”²¹

Lepota je torej zreduciran in prirejen pogled – pogled, ki pa vendar ni zasnovan na površini, temveč v misli. S prirejenim pogledom, prirejenim očesom (ki ga dojemajo lahko tudi objektiv fotoaparata, kamere ali znanstvene sonde), človek preiskuje naravo in žensko. To oko, ki se je rodilo v Egiptu, svoj razvoj nadaljevalo skozi grško in rimsko kulturo in ki je v srednjem veku malce upadlo, pa je svoj ponovni vrh doseglo v zgodnji renesansi in modernizmu,

1985, str. 35.

²⁰ Camille Paglia: *Sexual Personae*, Vintage Books, New York 1991, str. 154.

²¹ Camille Paglia:

“*Spolnost in nasilje ali narava in družba*”, v: *Moške fantazije*, Slovensko mladinsko gledališče v

Ljubljani 1998., str. 129.

²² John Berger: *Ways of seeing, British Broadcasting Corporation and Penguin Books, London 1972, str. 35.*

²³ Karin Menny: "Nove lepotic", v: *Glamur št. 23, Ljubljana 1998, str. 119.*

za katera je značilno, da se povsem osredotočata na oko – pogled gledalca. Zlasti v renesansi je oko postalo središče vidnega sveta. Vidni svet je bil urejen po meri gledalca, tako kot je bil univerzum narejen po meri boga. Po izumu fotoaparata in kamere v dvajsetem stoletju pa dobesedno dobimo postavitev gledalca na mesto boga. "Jaz oko. Mehansko oko. Jaz, stroj-mehanizem, ti kažem svet na način, ki ga samo jaz lahko vidim. Danes se osvobajam človeške imobiliziranosti. Jaz proučujem in se odmikam od objektov. Jaz se plazim pod njimi. Jaz se gibljem vzdolž brvi skupaj z dirjajočimi konji. Jaz padam in vstajam skupaj s padajočimi in vstajajočimi telesi. To sem jaz, stroj-mehanizem, manevriram v kaotičnih gibih, snemam gib za gibom v najbolj kompleksnih kombinacijah."²² Zahodno spoznanje temelji na pogledu-misli, katerega gonilna sila v ozadju je moška spolna sla in moška spolnost, ki kontrolira in nadzoruje izliv njihovih vitalne sile. Videti je vedeti, vedeti pa kontrolirati.

In tudi današnji ustvarjalci modnega sveta so ugotovili resnico ozadja moške potrebe po lepi in ljubki ženski, kar vidimo na modnih brveh. A če so trenutno modne brvi polne najrazličnejših samosvojih, zanimivih, neskladnih, če ne včasih že kar grdih obrazov, je to zgolj zaradi popestritve vsakdanjega 'urnika' lepote. Tako na modnih stezah zadnja leta brstijo raznovrstnost, nekakšen nered in naravna seksipilnost. Manekenke, ki se danes sprehajajo po modni stezi, po vsej verjetnosti niti ne poznate ali prepoznate kot manekenko. Najuspešnejše so Britanka Erin O'Connor, ki je tudi obraz modne hiše Versace, Karen Elson, ki pozira za hišo Chanel, in Ehrin Cummings, ki predstavlja italijansko hišo Gucci. Potem so tukaj še Audrey Marnay, Ewa Witkowska, Magie Riser, Natalia Semanova in številne druge. Njihovi obrazi in telesa ne izražajo vrhunske skladnosti in proporcionalnosti. Karin Menny zapiše v svojem članku: "Manekenski svet se ob novem tisočletju spušča z višav in prvič v zgodovini namesto popolnosti časti resnično zemeljsko lepoto. Raznoliko, drugačno, z napakami in pomanjkljivostmi vred."²³ Vendar pa moramo biti ob tej izjavi previdni, saj jo zlahka narobe razumemo.

To ne pomeni, da se sedaj vsemu prepuščamo in da je vse lepo. Ne, še vedno ostajamo na ravni ideje o lepoti. Današnje manekenke se vzpostavljajo glede na supermodele. Ideja 'čiste' in matematične lepote, ki jo utelešajo supermodeli, je ta, ki utemeljuje drugo ne tako proporcionalno lepoto, temelječo prav na izstopajočih posebnostih. A vrednost prve nasproti drugi se banalno pozna že v ceni: npr. za Naomi Campbell morajo kreatorji odšteti od 5-krat do 10-krat več kot npr. za Erin O'Connor. To priča, da je prva zvezdnica, velika osebnost v 'show bussinesu', druga pa, kakorkoli se že sliši kruto, zgolj zamenljiva lutka, na katero obesimo obleko. Poleg tega pa poznavalci trdijo, da izvira njihovo kraljevanje na modnih brveh zaradi naše zdolgočasenosti in upora proti muhavosti, aroganci in zahtevnosti 'zvezdnic'. Toda to je zgolj fraza in govori se že, da ni daleč čas, ko bomo lahko ponovno gledali vsem znane supermodele.

Vedeti moramo namreč, da modni svet konstituira predvsem to, kar sem napisala v prejšnjem članku: "Perfektnost kroja in tehnike šivanja, ki naj ustvarita brezčasno popolnost, ni nič drugega kakor prenos (mrtvega) platonskega ideala ženskega telesa iz sveta idej na raven skrojene obleke. To lahko dokažemo tako, da svojo pozornost usmerimo na telesne in obrazne proporce manekenk, za katere se izkaže, da ustrezajo meram grških kipov. Visoka moda povezuje živo telo z anorgansko naravo. (...) Fetišizem, ki temelji na seksualnem apelu anorganskega sveta, je njegova življenjska sila."²⁴

V zahodnem svetu bodo večno obstajali ženski in moški stereotipi. Človek nikoli ni (bil) takšen, kot naj bi 'naravno, telesno' bil, temveč je (bil) od nekdaj izdelana maska, ki ustreza moškemu pogledu na svet. Ne slepimo se; če obstaja zahodna osebnost, so prav stereotipi tisto, kar smo. Za moškega tako ženska nikoli ni takšna, kakršna je, ampak jo dojema zgolj skozi lik spolne osebe, socialne maske – kot femme fatale, prostitutko ali zakonsko ženo in za žensko moški ni nikoli tak, kot je, ampak ga vedno dojema skozi spolno osebo – kot don juana, mača ali zakonskega moža.

Zahodna osebnost je proces napornega miselnega izgrajevanja, v njej pa se prepletajo misel, agresija in spolnost. Trd boj med moškim in žensko je erotični boj med dvema maskama. In prav zato ne bomo nikoli doživeli, da bi na modno stezo stopila ženska kot narav(n)a.

²⁴ Katarina Majerhold: "Moda in narava", Razgledi št. 20, 27.11. 1999, str. 15.

LITERATURA:

BERGER, JOHN (1972): *Ways of Seeing*, British Broadcasting Corporation and Penguin Books, London.

DARWIN, CHARLES: *The descent of Man*, http://www.infidels.org/library/histori...s_darwin/descent_of_man/

MAJERHOLD, KATARINA (1999): "Moda in narava", Razgledi št. 20, Ljubljana.

MENNY, KARIN (1998): "Nove lepoticе", v: *Glamur št. 23*, Ljubljana.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1987): *Rojstvo glasbe iz duha tragedije*, Karantanija, Ljubljana.

PAGLIA, CAMILLE (1998): "Spolnost in nasilje ali umetnost in družba", v: *Moške fantazije*, Slovensko mladinsko gledališče, Ljubljana.

PAGLIA, CAMILLE (1991): *Sexual Personae*, Vintage Books, New York.

RILKE, RAINER MARIA (1985): *Pesmi*, MK, Ljubljana.

MARKIZ DE SADE (1981): *120 dana Sodome*, Aleph, Čačak.

Immanuel
Wallerstein



14. februarja 2000 je Mladi forum Združene liste priredil okroglo mizo "Smisel, možnost in meje utopij". Povod je bil natis knjige Immanuela Wallersteina "Utopistike". Pričujoči blok izraža pestro paleto idej, ki jih je sprožila knjiga. Pozneje nam je avtor prijazno odstopil besedilo svojega predavanja, ki ga je imel na Dunaju. Wallersteinovo predavanje, pa tudi večino drugih prispevkov družji angažirana refleksija dejanskosti – teorija, ki je ušla iz akademskih kabinetov.

Rasistični albatros: družboslovje, Jörg Haider in Widerstand

Predavanje iz serije "O nujnosti odvečnega – družbene vede in družba" na Dunajski univerzi 9. marca 2000

"God save thee, ancient Mariner
From the fiends that plague thee thus! –
Why look'st thou so?" – "With my crossbow
I shot the albatross."

Samuel Taylor Coleridge
The Rime of the Ancient Mariner, ll. 79 – 82

V Coleridgeovi Pesmi starega mornarja vetrovi poženejo zablodelo ladjo v območje skrajno neprijaznega podnebja. Mornarjem je v tolažbo edinole albatros, s katerim delijo hrano. Coleridgeov mornar ga iz neznanega vzroka – morda iz čiste arogance – ustrelji z lokom. Posledica tega je trpljenje vseh na ladji. Bogovi so kaznovali hudodelstvo. Mornarju ostali obesijo albatrosa okrog vratu. Na ta način simbol prijateljstva postane simbol krivde in sramote. Mornar je edini, ki preživi potovanje. Preostanek življenja preživel obseden s svojim dejanjem. Živi albatros je drugi, ki se nam odpre v tujih, daljnih deželah. Mrtvi albatros, ki nam visi okrog vratu, je naša dediščina arogance, naš rasizem. Obsedeni smo z njim in ne najdemo miru.

Pred več kot letom dni so me prosili, da bi prišel na Dunaj in predaval o "Družbenih vedah v obdobju tranzicije". Govoril naj bi v kontekstu serije z naslovom "O nujnosti odvečnega – družbene vede in družba". Z veseljem sem se odzval povabilu. Verjel sem, da prihajam na Dunaj, ki je odigral nadvse pomembno vlogo pri izgradnji svetovnega družboslovja, še zlasti v obdobju Traum und Wirklichkeit, 1870 – 1930. Dunaj je bil dom Sigmunda Freuda, ki je bil po mojem mnenju na področju družbenih ved najpomembnejša figura dvajsetega stoletja. Pravzaprav je bil Dunaj njegov dom vse do trenutka, ko ga je nacizem prisilil, da je zbežal v London, kjer je še istega leta umrl. V pomembnem obdobju svojega življenja sta na Dunaju živela tudi Joseph Alois Schumpeter in Karl Polanyi. Njuni politični prepričanji sta bili sicer diametralno nasprotni, vendar sta bila po mojem mnenju najpomembnejša politična ekonomista dvajsetega stoletja, ki pa nikoli nista bila deležna zasluženega priznanja in slave. In končno je bil na Dunaju doma tudi moj učitelj Paul Lazarsfeld, čigar kombiniranje politično orientiranega raziskovanja in pionirskih metodoloških inovacij se je začelo z delom Brezposelni iz Marienthala, študijo, ki jo je naredil skupaj z Marie Jahoda in Hansom Zeiselom. Na tak Dunaj sem torej prihajal.

Potem pa so, kot veste, prišle zadnje avstrijske volitve in z njimi njihova vse prej kot neizogibna posledica – vključitev Svobodnjaške stranke Avstrije (FPÖ) v vlado. Ostale države članice Evropske unije (EU) so ostro reagirale na to spremembo režima in suspendirale bilateralne odnose z Avstrijo. Moral sem preudariti, če si še želim iti tja, in priznam, da sem se obotavljal. Da sem danes vendarle tu, obstajata dva razloga. Prvi razlog je, da sem želel potrditi svojo solidarnost z drugo Avstrijo, ki se je, odkar je nova vlada prišla na oblast, tako vidno manifestirala. Drugi, še pomembnejši razlog pa je, da sem prišel prevzet svojo odgovornost kot sociolog. Vsi smo ustrelili albatrosa. Vsem nam visi za vratom. In z vso svojo dušo in umom se moramo boriti za spokoritev, za rekonstrukcijo, za ustvaritev novega zgodovinskega sistema, takega, ki se bo dvignil nad rasizem, ki modernemu svetu zadaja tako globoke in zločeste rane. Svojemu predavanju sem zato dal drugačen naslov. Ta se zdaj glasi: "Rasistični albatros: družbene vede, Jörg Haider in Widerstand (odpor)".

Kar zadeva dogajanje v Avstriji, so dejstva navidez zelo preprosta. Avstrijo je dolgo zaporedje mandatov vodila nacionalna koalicija dveh največjih sredinskih strank, Socialdemokratske stranke Avstrije (SPÖ) in Avstrijske ljudske stranke (ÖVP). Prva je bila levosredinska, druga pa desnorsredinska in krščanskodemokratska. Skupno število njihovih glasov, ki je bilo nekaj časa popolnoma prevladujoče, je v devetdesetih letih upadlo. Na volitvah leta 1999 je FPÖ po številu glasov prvič pristala na drugem mestu in prehitela ÖVP, pa četudi le za nekaj sto glasov. Dogovarjanje med obema sredinskima strankama o oblikovanju še ene nacionalne koalicije je propadlo in ÖVP je ponudila partnerstvo FPÖ. Ta odločitev ÖVP je v Avstriji vznemirila

številne ljudi vključno s predsednikom Klestilom. Vendar pa je ÖVP vztrajala in vlada je bila formirana.

Odločitev je vznemirila in – treba je dodati – presenetila tudi politične voditelje držav članic Evropske unije. Kolektivno so se odločili, da bodo suspendirali bilateralne odnose z Avstrijo in EU je kljub nekaterim glasovom, ki so se spraševali o modrosti takšnega početja, vztrajala pri svoji odločitvi. Po drugi strani pa je akcija EU vznejevoljila številne Avstrijce in to ne le tistih, ki so podpirali oblikovanje te vlade, temveč tudi mnogo njenih nasprotnikov. Slednji so trdili, da EU pretirava z oceno nevarnosti, ki naj bi jo predstavljala vključitev FPÖ v vlado. "Haider ni Hitler" je bila skupna formulacija tega stališča. Spet drugi so trdili, da je Haiderjeve ekvivalente mogoče najti v vseh državah EU in celo v nekaterih vladah. Očitani so, da je torej od EU hinavsko, da je postopala, kot je postopala. Nekateri Avstrijci (pa tudi nekateri Evropejci) pa so sploh trdili, da bi bila edina primerna akcija EU ta, da bi čakala in opazovala ter se šele v primeru, da bi nova avstrijska vlada eventualno storila kaj, kar bi zaslužilo sankcije, odločila za ukrepanje. Istočasno pa se je znotraj same Avstrije rodil Widerstand, ki še vedno traja.

Predmet moje analize ne bo FPÖ kot stranka, kot tudi ne tisto, kar predstavlja, temveč ostra reakcija EU na vključitev te stranke v avstrijsko vlado, avstrijska nasprotna reakcija ter Widerstand. Tako reakcijo kot tudi nasprotno reakcijo je mogoče razumeti edino na ta način, da pod drobnogled naše analize ne vzamemo same Avstrije, temveč svetovni sistem kot celoto, njegove realnosti in tisto, kar so nam o teh realnostih pripovedovali družboslovci. Zatorej predlagam, da si ta širši kontekst ogledamo v štirih časovnih okvirjih: moderni svetovni sistem po letu 1989; moderni svetovni sistem po letu 1945; moderni svetovni sistem po letu 1492; ter moderni svetovni sistem po letu 2000. To so seveda simbolični datumi, vendar igrajo simboli v tem primeru zelo pomembno vlogo. Pomagajo nam obravnavati tako realnosti kot tudi percepcijo teh realnosti. Upam, da mi bo s tem početjem uspelo izraziti solidarnost z avstrijskim Widerstand-om ter prevzeti moralno in intelektualno odgovornost družboslovca.

1. Svetovni sistem po letu 1989

Leta 1989 se je sesul tako imenovani socialistični blok narodov. Dežele vzhodnega dela Srednje Evrope, ki jih je dušila Brežnjeva doktrina (še bolj pa Jaltski sporazum), so učinkovito izterjale politično neodvisnost od Sovjetske zveze in začele razgrajevati vsaka svoj leninistični sistem. V dveh letih je razpadla tudi sama Komunistična partija Sovjetske zveze, razpadla pa je tudi ZSSR in sicer na svojih petnajst konstitutivnih enot. Usoda vzhodnoazijskih komunističnih držav in Kube je bila sicer drugačna, vendar to nima nobene zveze s posledicami, ki so jih imela vzhodnoevropska

dogajanja na geopolitiko svetovnega sistema.

Po letu 1989 je bil bivšim komunističnim deželam namenjen velik del svetovne pozornosti. Zvrstilo se je nešteto družboslovnih posvetovanj na temo tako imenovane tranzicije, tako da dandanes že govorimo o "tranzitologiji". Na področju nekdanje Jugoslavije in v Zakavkazju pa je prišlo do večjega števila okrutnih državljanskih vojn, v katere so se v več primerih aktivno vmešale zunanje sile. Številni družboslovci so v naslovih analiz tega nasilja uporabljali izraz "etnično čiščenje", ki naj bi bilo posledica dolgotrajnega medetničnega sovraštva. Celo v državah, kot so Češka, Madžarska in Baltske države, kjer so se izognili hujšim oblikam nasilja, je prišlo do dogodkov, ki so neprijetno spominjali na oživljanje medetničnih napetosti. Istočasno so podobne večje in manjše državljanske vojne divjale na številnih lokacijah v Afriki pa tudi v Indoneziji, če omenimo samo najbolj očitne primere.

V panevropskem svetu (s tem izrazom bom označeval Zahodno Evropo plus Severno Ameriko ter Avstralazijo, ne pa vzhodnega dela Srednje Evrope) se je analiza teh državljanskih vojn osredotočila na domnevne slabosti civilnih družb v teh državah in na nizko raven skrbi za človekove pravice, ki so jo pokazale v preteklosti. Kdor je seznanjen s pisanjem zahodnoevropskih časopisov, nikakor ni mogel spregledati, v kako veliki meri je bila pozornost, ki so jo namenjali tako imenovanemu postkomunističnemu svetu, pravzaprav osredotočena na "problem". Ta "problem" je bil de facto definiran kot odsotnost višjega nivoja modernosti, ki naj bi bil značilen za panevropski svet.

Hkrati pa je enako presenetljivo, kako malo pozornosti so časniki, politiki, še posebej pa družboslovci namenili spremembam, ki so se od leta 1989 zgodile v samem panevropskem svetu. Politični režimi, ki so svojo nacionalno logiko gradili na dejstvu, da so vpleteni v "hladno vojno", so nenadoma ugotovili, da so strukture, ki so jih vzdrževali štirideset let, postale nesmiselne tako v očeh volivcev kot tudi samih politikov. Zakaj bi Italija morala imeti petstrankarski sistem (z njegovimi tangentopoli), zasnovan na permanentni večini krščanske demokracije, če hladne vojne ni več? Kaj naj še drži skupaj goliistično stranko v Franciji ali celo krščansko-demokratsko unijo v Nemčiji? Zakaj bi morala republikansko stranko v Ameriki še vedno omejevati "bilateralna zunanja politika"? In posledica teh dvomov? Vse velike konzervativne stranke panevropskega sveta se sesuvajo, ker jih spodkopava delitev na nove skrajnejše ekonomskega liberalizma in zagovornike bolj socialnega konzervativizma, ki pa se spet delijo na tiste, ki bi radi, da bi država preprečila moralno propadanje svojih državljanov, in tiste, ki bi želeli ohraniti paternalistično skrb za socialno varnost. In vse te frakcije se borijo med seboj sredi privržencev, ki se bojijo, da bodo v zmešnjavi resno ogroženi njihovi dohodki in njihov družbeni položaj.

Kaj pa levosredinske stranke, ki same sebe v glavnem imenujejo socialdemokratske? Tudi te so v težavah. Propad komunizma je bil

pravzaprav le vrhunec naraščajočega razočaranja nad staro levico v vseh treh njenih različicah – kot komunistične partije, socialdemokratske stranke ali narodnoosvobodilnega gibanja – razočaranja, ki ga je dramatično naznanila svetovna revolucija leta 1968. To razočaranje je bilo – ne preveč paradoksalno – prav posledica političnega uspeha teh gibanj in njihovega prevzema oblasti v državah širom sveta. Ko so ta gibanja prišla na oblast, se je namreč izkazalo, da niso sposobna izpolniti svoje zgodovinske obljube, to je, da bodo v primeru, da se kdaj dokopljejo do državne oblasti, s preobrazbo stare zgradila novo enakopravnejšo in bolj demokratično družbo.

V Zahodni Evropi je stara levica pomenila predvsem socialdemokrate. Od leta 1968, še bolj pa od leta 1989 se dogaja, da ljudje sicer volijo te stranke, vendar nihče ne pleše po cestah, če zmagajo na volitvah. Nihče ne pričakuje od njih, da bodo naredile revolucijo, še takšne mirne ne. Še najbolj razočarani pa so njihovi voditelji, ki so se znašli v situaciji, ko so prisiljeni govoriti jezik sredine. Z razočaranjem nad strankami stare levice pa je prišlo tudi do odvrnitve od samih državnih struktur. Državljeni so nekdanje svoje države prenašali in celo hvalili kot potencialne nosilke družbene preobrazbe. Zdaj so na njih začeli gledati predvsem kot na nosilke korupcije in neustrezne uporabe sile; nič več kot na branik državljskih pravic, temveč kot na državljansko breme.

Iz tega opisa je razvidno, da je Avstrija zgolj še en primer splošnega panevropskega vzorca. Čemu naj v post-komunističnem obdobju služi nacionalna koalicija? In čemu sploh voliti stranke, ki jih zanima predvsem Proporz? V tem kontekstu je 3. oktobra 1999 FPÖ dobila svojih 26,9 % glasov. To je daleč najvišji odstotek glasov, ki ga je kdajkoli dobila kakšna skrajno desna stranka v katerikoli evropski deželi po letu 1945. Leta 1995 je v Franciji Le Penova Nacionalna fronta dobila 15 %, pa je bil že to šok. Vendar sta tedaj obe največji konzervativni stranki zavrnili podporo Nacionalne fronte na kakršnikoli ravni. Ko pa so bili na regionalnih volitvah leta 1998 rezultati takšni, da bi v številnih regijah konzervativni stranki imeli večino le ob podpori izvoljenih kandidatov Nacionalne fronte, je pet regionalnih vodij ignoriralo direktive svojih strank in si zagotovilo podporo Nacionalne fronte v svojih regionalnih vladah. Ti vodje so bili nemudoma izključeni iz obeh največjih konzervativnih strank, RPR in UDR. Po drugi strani pa je v Italiji Berlusconi oblikoval vlado s pomočjo Finija in njegove Nacionalne alianse, stranke, podobne Haiderjevi, vendar s to razliko, da se je Fini pred volitvami izrecno odpovedal njeni neofašistični preteklosti.

Zakaj so potemtakem članice EU zavzele, kot menijo številni Avstrijci, tako strogo stališče v zvezi z dogajanjem v Avstriji? Odgovor je pravzaprav zelo preprost. Prav zato, ker njihove dežele niso tako zelo različne od Avstrije, jih je bilo vse strah, da se bodo morale v bližnji bodočnosti tudi same soočiti s podobnimi odločitvami in da se

bodo tudi same znašle v skušnjavi, da bi ravnale po vzoru ÖVP. Države EU so torej tako silovito reagirale zato, ker jih je bilo strah samih sebe. Hkrati pa je bilo avstrijsko nerazumevanje dejstva, da je Avstrija tokrat res prekoračila mejo, ki so si jo postavile vse zahodnoevropske dežele – pa ne leta 1999, temveč že leta 1945 – vzrok avstrijske nasprotne reakcije. Naj na tem mestu karseda izčrpno pojasnim svoje stališče. Odobravam odločitev EU o prekinitvi bilateralnih odnosov z Avstrijo. Če tega ne bi storila, bi nas kaj lahko preplavila ideološka plima, ki bi razkrojila Zahodno Evropo. Strinjam pa se, da je odločitvi EU botrovala dobršna mera hinavščine ali še bolje, samoprevare. Da bi nam postalo jasno, zakaj je temu tako, si moramo поблиže ogledati svetovni sistem, pa ne po letu 1989, temveč po letu 1945.

Preden pa se tega lotim, bi rad povedal besedo ali dve o svetovnem družboslovju po letu 1989. Stanje je obupno. Ne glede na politično usmeritev vsi govorijo le še o globalizaciji, kot da je to kaj več kot le retorični pripomoček v boju za stopnjo neoviranosti pretoka preko državnih meja, ki nenehno poteka znotraj kapitalistične svetovne ekonomije. To je le pesek v oči. Prav tako so pesek v oči neskončne litanije o etničnem nasilju, za kar so odgovorni tako družboslovci kot tudi borci za človekove pravice. Etnično nasilje prav gotovo je strahotna in strašljiva realnost, prav gotovo pa ni domena manj srečnih, manj modrih in manj civiliziranih drugih. Je nadvse normalna posledica poglobljajoče se neenakosti znotraj našega svetovnega sistema, ki je ni mogoče odpraviti niti z moralističnim opominjanjem niti s poseganjem čistih in naprednih na območja, ki jih kontrolirajo nečisti in zaostali. Svetovno družboslovje nam ni ponudilo nobenega uporabnega orodja za analizo dogajanj znotraj svetovnega sistema po letu 1989, s tem pa tudi nobenega uporabnega orodja za razumevanje sodobne avstrijske stvarnosti.

2. Svetovni sistem po letu 1945

Leta 1945 se je končala izkušnja z nacizmom in njegovimi strahotami. Antisemitizma si ni izmislil Hitler, niti si ga niso izmislili Nemci. Antisemitizem je bil dolgo časa najmočnejši evropski notranji izraz globoko zakoreninjenega rasizma evropskega sveta, v svoji moderni različici pa je bil na evropski sceni navzoč že najmanj sto let. Če s tega vidika primerjamo Berlin in Pariz iz leta 1900, se Berlin ne odreže slabše. Dejaven antisemitizem je bil prisoten vedno in povsod, celo med drugo svetovno vojno in celo v Združenih državah.

Zakaj so bili – vsaj po letu 1945 – vsi tako obsedeni z nacizmom? Odgovor je na dlani in ga je nemogoče spregledati. Razlog je Endlösung (dokončna rešitev). Pred letom 1945 je bil skorajda vsakdo v panevropskem svetu odkrito in veselo antisemitsko nastrojen, vendar si skorajda nihče ni želel, da bi se to končalo z

Endlösungom. Hitlerjeva dokončna rešitev je popolnoma zgrešila poanto rasizma znotraj kapitalistične svetovne ekonomije. Cilj rasizma namreč ni izključevanje ljudi, kaj šele njihovo iztrebljanje. Cilj rasizma je obdržati ljudi znotraj sistema in to kot podljudi, ki jih je možno ekonomsko izkoriščati in uporabljati kot politične grešne kozle. Pod nacizmom pa se je zgodilo tisto, čemur Francozi pravijo *dérapage* – spodrselaj, kiks, izguba nadzora. Ali pa je morda duh ušel iz steklenice.

Rasist je treba biti vse tja do dokončne rešitve, naprej pa ne. To je bila vedno tvegana igra in *dérapages* so se dogajali že prej, vendar nikoli v tako velikem merilu, nikoli na tako osrednjem prizorišču svetovnega sistema in nikoli nikoli na tako viden način. Zavezniške čete, ki so leta 1945 vdrle v koncentracijska taborišča, so bile resnično pretresene na osebni ravni. Panevropski svet je bil kolektivno primoran vzpostaviti odnos z duhom, ki je ušel iz steklenice. To je storil tako, da je prepovedal javno rabo rasizma, še zlasti pa javno rabo antisemitizma. Ta je postal tabu jezik.

Družboslovci so se pridružili igri. Po letu 1945 je izšla cela vrsta knjig, ki so napadale smiselnost koncepta rase¹ in oznanjale nezakonitost podmene, da so katerekoli trenutno izmerljive razlike med družbenimi skupinami rezultat prirojjenih genetskih značilnosti. Spomin na holokavst si je utrl pot v šolske programe. Nemci so se sprva obotavljivo, potem pa z dobršno mero moralnega poguma lotili analize svoje lastne krivde, da bi na ta način zmanjšali svojo sramoto. Po letu 1989 so se jim brez dvoma nekolikanj obotavljivo pridružile še druge države panevropskega sveta. Zaveznici Francija in Nizozemska sta začeli priznavati svoj delež krivde, ker sta dovolili, da je do *dérapage* sploh prišlo in ker je pri tem dogajanju dejavno sodelovalo kar nekaj njunih državljanov. Eden od razlogov, da je EU tako ostro reagirala na Heiderja, je bil ta, da Avstrija kot država ni hotela prevzeti svojega deleža krivde, temveč je vztrajala na stališču, da je bila predvsem žrtev. Morda si večina Avstrijcev res ni želela Anschlusa (priključitve), čeprav je temu težko verjeti, če človek gleda posnetke navdušenih množic na Dunaju. Pomembneje je, da so bili po Anschlusu v Tretjem Reichu vsi nežidovski prebivalci tretirani kot Nemci in da jih je bila večina nad tem navdušena.

Spoznanje, da je rasizem propadel, ker je šel predaleč, je imelo v panevropskem svetu po letu 1945 dve važni posledici. Prvič, države tega sveta so se trudile poudarjati svoje notranje vrline, ki jih krasijo kot integrativne nacije, neomadeževane z rasističnim zatiranjem, kot države svobode, ki se zoperstavljajo Sovjetski zvezi, temu "imperiju zla", čigar rasizem je zdaj postal redna tema zahodne propagande. Posledica tega truda so bile različne sociopolitične akcije: odločitev Vrhovnega sodišča Združenih držav iz leta 1954 o protizakonitosti rasne segregacije; Izraelu naklonjena politika celotnega panevropskega sveta; in celo novo poudarjanje ekumenizma znotraj zahodnokrščanskega sveta (pa tudi izum

¹ UNESCO je sponzoriral celo serijo takšnih knjig.

ideje o obstoju skupne judovsko-krščanske dediščine).

Druga, prav tako pomembna posledica pa je bil pojav potrebe po tem, da bi se očiščenemu razizmu vrnilo njegovo izvorno funkcijo, to je, da zadržuje ljudi znotraj sistema, vendar kot podljudi. Če Judovi ni bilo več mogoče obravnavati na tak način, katolikov v protestantskih deželah pa tudi ne, se je bilo pač treba ozreti drugam. Obdobje po letu 1945 je bilo vsaj sprva obdobje neverjetne ekonomske ekspanzije in hkrati neverjetne demografske transformacije, saj je število rojstev v panevropskem svetu drastično upadlo. Ta svet je potreboval vse več delavcev, proizvajal pa jih je manj kot kdajkoli prej. Tako se je začelo obdobje, ki ga Nemci previdno imenujejo obdobje gastarbajterjev.

Kdo so bili gastarbajterji? Mediteranci v nemediteranskih deželah, Latinoameričani in Azijci v Severni Ameriki, Zahodnji Indiji v Severni Ameriki in Zahodi Evropi, Afričani in Južnoazijci v Evropi. Po letu 1989 pa tudi osebe iz držav nekdanjega vzhodnega bloka, ki prihajajo v Zahodno Evropo. Vsi ti priseljenci so prišli v velikem številu, ker so hoteli priti in ker so z lahkoto našli delo, saj so jih panevropske dežele obupno potrebovale za svoj razcvet. Vendar so skoraj v vseh primerih prišli kot osebe z dna – v ekonomskem, socialnem in političnem smislu.

Ko je v sedemdesetih letih svetovna ekonomija vstopila v dolgotrajno kondratjevsko b-fazo in je prvič po letu 1945 nezaposlenost narasla, so priseljenci postali priročni grešni kozli. Sile skrajne desnice, ki so bile po letu 1945 nezakonite in marginalne, so nenadoma začele dvigati glavo, včasih pod okriljem konzervativnih strank, včasih pa kot samostojne strukture (in so kot take začele zajedati ne samo volilno telo konzervativnih, temveč tudi levosredinskih delavskih strank). V devetdesetih so iz razlogov, o katerih sem že govoril, te stranke torej postale resnejši dejavnik.

Velike stranke niso prav dobro vedele, kako obravnavati to oživljanje bolj ali manj odkrito rasističnih strank. Grabila jih je panika, da bo duh znova ušel iz steklenice in ogrozil socialno spokojnost njihovih držav. Nekateri so trdili, da bi bilo te skrajno desne sile mogoče spodnesti s kooptiranjem njihovih protiimigrantskih tem v rahlo izprani obliki. Drugi so govorili, da te sile predstavljajo virus, ki ga je treba čimprej izolirati. Vse te diskusije poznate, saj pravkar potekajo v Avstriji.

In že spet nam družboslovci niso kaj prida pomagali. Fenomen nacizma so poskušali analizirati kot nekakšno posebnost nemške zgodovinske situacije, namesto da bi uvideli, da se je ves svetovni sistem že dolgo igral z ognjem in da je bilo samo vprašanje časa, kdaj bo kje kaj zagorelo. Družboslovci so razglašali svojo moralnost (h kateri se bomo v kratkem še vrnili) in podeljevali odvezo panevropskemu svetu zaradi njegove trenutne navidez nerasistične retorike, dejansko pa je bil panevropski razizem po letu 1945 prav tako virulenten kot pred letom 1933 ali pred letom 1945.

Ene objekte sovraštva in strahu so enostavno zamenjali z drugimi. Mar si "spopada civilizacij", koncepta, o katerem se dandanes kreše toliko mnenj, ni izmislil družboslovec?

Dejansko ima celo denunciacija Avstrije s strani EU, pa najsi jo še tako odobravam, priokus rasizma. Kaj pravzaprav sporoča EU? Sporoča, da so Haiderji možni in morda celo normalni zunaj panevropskega sveta, morda celo v tako bližnjih deželah, kot sta Slovenija ali Madžarska. Nedopustni, nezamisljivi pa so znotraj civilizirane Evrope. Mi Evropejci moramo braniti svojo moralno superiornost, Avstrija pa grozi, da nam bo to onemogočila. Res je: Avstrija dejansko grozi, da nam bo to onemogočila in Avstrija se na nek način dejansko mora umakniti s svoje trenutne nevzdržne pozicije. Vendar pa temelji, na katerih je zasnovana obtožba EU, nikakor niso moralno neoporečni. Same univerzalistične vrednote Zahodne Evrope so namreč globoko prežete s kroničnim, konstitutivnim rasizmom panevropskega sveta.

Da bi to razumeli in da bi razumeli, zakaj družboslovju tega ni uspelo demaskirati, si moramo поблиže ogledati zgodbo sodobnega svetovnega sistema po letu 1492.

3. Svetovni sistem po letu 1492

Ko so se Evropejci izkrcali v Ameriki in razglasili, da so jo osvojili, so naleteli na domorodce, ki so jim bili skrajno tuji. Nekateri so bili organizirani v dokaj preproste lovske in nabiralniške sisteme. Drugi pa so bili organizirani v kompleksne in dognane svetovne imperije. Vendar v obeh primerih niti njihovo orožje niti njihova pridobljena fiziološka imunost (oziroma njeno pomanjkanje) nista omogočila tem ljudstvom, da bi se uspešno uprla zavojevalcem. Zato so se Evropejci morali odločiti, kako bodo ravnali s temi ljudstvi. Med Evropejci so bili tudi takšni, ki so si (v številnih primerih prvič v življenju) prisvojili ogromna prostranstva, ki so jih želeli čim hitreje izkoristiti, pri tem pa so bili pripravljeni zaslužnjevati in izkoriščati domorodce. V opravičilo so navajali, da so domorodci barbari, ki ne zaslužijo drugega kot mukotrпно suženjstvo.

Vendar pa so bili zraven tudi krščanski misionarji, ki so bili hkrati zgroženi nad nečloveškim ravnanjem conquistadores z domorodci in trdno prepričani o možnosti in pomembnosti pridobivanja domorodskih duš za krščansko odrešenje. Taka oseba je bil Bartolomé de las Casas, čigar strast in bojevitost sta leta 1550 dosegli vrhunec v slovitih in že zdavnaj klasični diskusiji o naravi "drugega". Že leta 1547 je za cesarja Karla V (in vse ostale) napisal kratek povzetek, v katerem je precej podrobno opisal grozote, ki se dogajajo v Ameriki. Zaključil je takole:

"Kristjani so pobili in uničili nešteto plemenitih duš iz preprostega razloga, da bi se dokopali do zlata, da bi v kratkem času neizmerno

² *Bartolomé de las Casas: Kratko poročilo o uničenju Indijancev*, str. 52, *La Découverte* 1996 (1547), Pariz.

³ *Angel Losada: "Ponencia sobre Fray Bartolomé de las Casas" v Las Casas in politika človekovih pravic (Institut d'Etudes Politiques d'Aix & Instituto de Cultura Hispánica, Aix-en-Provence, 12., 13. in 14. oktobra 1974)*, Gardanne: Imp. Esmenjaud, 1976, str. 22.

⁴ *Glej Vidal Abril Castello: "Bartolomé de las Casas, poslednji Comunero" v Las Casas in politika človekovih pravic*, op. cit.

⁵ *Henry Mechoulan: "O pojmovanju barbarskega pri Las Casasu"*, *Las Casas in politika človekovih pravic*, op. cit., str. 179.

obogateli in da bi se povzpeli na visoke položaje, ki ne pritičejo njihovemu stanu. (...) Do teh tako ponižnih, tako potrpežljivih in tako zlahka pokorljivih ljudi ne kažejo nobenega spoštovanja, nobenega sočutja, nobene uvidevnosti ... Z njimi ne ravnaajo kot z živalmi (Bog daj, da bi z njimi ravnali tako dobro in bili do njih tako uvidevni, kot so do živali); z njimi ravnajo slabše kot z živalmi, slabše kot z gnojem."²

Las Casas je bil prav gotovo strasten, križarsko nastrojen branitelj pravic ljudstev. Bil je, to je vsekakor vredno omeniti, tudi prvi škof v kraju Chiapas, kjer je dandanes sedež neozapatovcev in kjer se je še vedno treba boriti za isto stvar kot pred petsto leti Las Casas – za pravico domorodcev do njihovega dostojanstva in do njihove zemlje. Dandanes tem ljudem ne gre kaj dosti bolje kot v času Las Casas. Nekateri bi zato radi Las Casasa in druge neosholastične španske teologe, filozofe in juriste uvrstili med predhodnike Grotiusa in "resničnih utemeljiteljev modernih človekovih pravic".³

Cesarja so Las Casasovi argumenti sprva prepričali in postavil ga je za svojega indijanskega protektorja. Ščasoma pa so ga začeli obhajati dvomi, zato je leta 1550 v Valladolidu sklical posebno hunto sodnikov, da bi na to temo slišal debato med Las Casasom in Juanom Ginásom de Sepúlveda, ki je bil prav tako njegov svetovalec. Neomajni Las Casasov nasprotnik Sepúlveda je navedel štiri razloge za takšno ravnanje z Indijanci, kakršnemu je Las Casas tako ostro nasprotoval: Indijanci so barbari, zato je naravno, da se podredijo bolj civiliziranim ljudstvom. Častijo malike in jim žrtvujejo ljudi, to pa opravičuje intervencijo, ki naj prepreči kršenje naravnega zakona. Intervencija je upravičena, saj rešuje nedolžna življenja. Intervencija bo pospešila krščansko evangelizacijo. Ti argumenti zvenijo neverjetno sodobno. Le termin krščanstvo je treba nadomestiti s terminom demokracija.

Tem argumentom se je Las Casas uprl z naslednjimi trditvami: nobeno ljudstvo nikoli ne sme biti prisiljeno v podrejenost drugemu ljudstvu zaradi svoje domnevne kulturne inferiornosti. Ljudi se ne sme kaznovati zaradi zločinov, za katere niso vedeli, da so zločini. Reševanje nedolžnih ljudi je moralno upravičeno, če pri tem drugim ne povzročimo še večje škode. In krščanstva ni mogoče širiti z mečem. Tudi ti argumenti zvenijo neverjetno sodobno.

Zaradi vsega tega so nekateri menili, da bi bilo treba Las Casasa obravnavati kot poslednjega predstavnika Comunerov, tega premalo proučenega prvega velikega družbenoprotestnega gibanja, ki se je dogajalo v Španiji v prvi polovici šestnajstega stoletja, gibanja, ki je bilo hkrati demokratično in komunitarno. Implikacije Las Casasovih trditev so postavljale pod vprašaj same temelje španskega imperija in najverjetneje je bil prav to razlog, da je Karel V Las Casasu odtegnil svojo podporo.⁴ Dejansko je Las Casas v svoji razpravi o konceptu barbara vztrajal, da je "vsakdo sposoben najti barbara, ki mu bo dominiral" in s tem spomnil Špance na to, kako so njih same nekoč tretirali Rimljani.⁵ Drugi pa so spet trdili, da Las Casas dejansko ni bil nič drugega kot teoretik "prijazne" kolonizacije, reformator, ki je "do

konca svojega življenja neutrudno ponujal nadomestne rešitve problemov kolonialnega sistema, ki je temeljil na *encomiendi*.⁶

V zvezi z veliko debato pred hunto v Valladolidu pa je fascinantno to, da nihče prav dobro ne ve, kako se je hunta odločila. V določenem smislu je to značilno za sodobni svetovni sistem. Smo se kdaj odločili? Se sploh lahko odločimo? Je bil Las Casas, ta protirasist, ta branilec zati-ranih hkrati tudi človek, ki si je prizadeval institucionalizirati "prijazno" kolonizacijo? Bi kdo kdaj smel, bi si kdo lahko sploh kdaj dovolil širiti evangelij z mečem? Na ta vprašanja nikoli nismo dobili odgovorov, ki bi bili logično tako konsistentni ali pa politično tako prepričljivi, da bi zaključili vse diskusije. Mogoče takšni odgovori ne obstajajo.

V obdobju po Las Casasu smo ustvarili kapitalistično svetovno ekonomijo, ki se je sčasoma razširila po vsej zemeljski obli, pri tem pa je vedno in v vsakem trenutku upravičevala svoje na razizmu temelječe hierarhije. In seveda je imela vedno na razpolago tudi potrebno število oseb, ki so si prizadevale blažiti najbolj grobe poteze tega razizma in treba je priznati, da jim je to v določeni meri tudi uspelo. Vendar pa so se vedno dogajali masakri in pred dokončno rešitvijo so že bile dokončne rešitve, morda manj birokratsko, sistematično in učinkovito načrtovane, zagotovo pa manj javne.

Ah, boste rekli, pa saj se je potem kmalu zgodila francoska revolucija s svojo Deklaracijo o človekovih pravicah. No, v redu, ampak ni v redu! Francoska revolucija je prav gotovo utelesila protest proti hierarhiji, privilegijem in zatiranju, ki je temeljil na egalitarnem univerzalizmu. Simbolična gesta tega protesta je bila odprava naziva "gospod", ki ga je nadomestil naziv "državljan". A prav tu je k(l)eč, kot bi rekel Shakespeare. Koncept državljana naj bi bil namreč inkluziven. V svojih vladah naj bi imeli besedo vsi državljani in ne le peščica aristokratov. K(l)eč je v tem, da mora nekdo, če hoče vključiti vse, ki so v skupini, najprej določiti, kdo so njeni člani. Iz tega pa neizbežno sledi, da obstajajo tudi osebe, ki niso člani.

Koncept državljana neizogibno izključuje natanko toliko, kot vključuje. Dejansko je bil izključevalni naboj državljanstva v dveh stoletjih po francoski revoluciji prav tako pomemben kot njegov vključevalni naboj. Ko je slavni Dunajčan Karl Lueger leta 1883 rekel: "Smo ljudje, kristjani, Avstrijci,"⁷ je ponujal definicijo meja državljanstva, definicijo, ki so jo volivci odobraval, cesar pa ne. Lueger ni bil pripravljen vključiti madžarskih Židov,⁸ ki so bili zanj prav takšni tujci kot tuji kapitalisti, ki jih je ravno tako ožigosal. Je bil to, kot trdijo številni ljudje, že protifašizem ali pa je šlo za "preračunani ekstremizem", kot bi nam rad dopovedal John Boyer?⁹ Dandanes nekateri zastavljajo isto vprašanje v zvezi z Jörgom Haiderjem. Le kakšno korist bomo imeli od takšnega ali drugačnega odgovora? Politični rezultat je praktično identičen.

V tistem obdobju moderne zgodovine, ko je francoska revolucija vsem nam zapuščala v dediščino to minsko polje koncepta

⁶ Alain Milhou: "Krščanski radikalizem in politična utopija" v *Las Casas in politika človekovih pravic*, op. cit., str. 166.

⁷ Helmut Andics: *Svet Ringstrasse, Dunaj 1867 – 1887. Luegerjev vzpon. Dunaj: Mladina in narod, 1983*, str. 271.

⁸ Lueger je ožigosal tudi židovske socialiste, židovski liberalizem in židovske prostozidarje.

⁹ John W. Boyer: *Politični radikalizem na Dunaju v zadnjem obdobju monarhije: začetki krščanskega socialnega gibanja, 1848 – 1897*, University of Chicago Press, Chicago 1981, str. xii

¹⁰ Glej moje delo "Francoska revolucija kot svetovnozgodovinski dogodek" v *Raz-misliti družboslovje*, Cambridge: Polity Press 1991, str. 7–22.

¹¹ *Odpreti družbene vede: poročilo Gulbenkianove komisije o restrukturiranju družbenih ved*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

državljana, je svet znanja doživel velikansko preobrazbo. Ta je bila posledica uspešne sekularizacije znanja, ki je bila priborjena z ločitvijo filozofije od teologije, to pa je bil proces, ki je trajal nekaj stoletij. Vendar je zdaj šlo za več kot zgolj sekularizacijo znanja. Nekako v drugi polovici osemnajstega stoletja sta bila termina znanost in filozofija, ki sta se, če že nista bila sinonima, do tedaj vsaj v veliki meri pomensko prekrivala, na novo definirana kot ontološko nasprotna. Dve kulturi, ta edinstvena značilnost struktur znanja modernega svetovnega sistema, sta bili sprejeti kot opredeljujoči razcep znanja. Temu razcepu je sledila intelektualna in institucionalna ločitev na iskanje resnice (področje znanosti) na eni strani in na iskanje dobrega in lepega (področje filozofije oziroma humanističnih ved / Geisteswissenschaften) na drugi. Mislim, da ta fundamentalni prelom pojasnjuje nadaljnje oblike razvoja družboslovja pa tudi njegovo nezmožnost, da bi spregovorilo konstitutivnemu rasizmu kapitalistične svetovne ekonomije. Tej zgodbi se nameravam posvetiti v nadaljevanju.

Dve veliki kulturni volili francoske revolucije sta bili ideji, da so politične spremembe nekaj normalnega in da nosilec suverenosti ni ne vladar niti skupina uglednikov, temveč ljudstvo.¹⁰ Druga ideja je bila preprosto izraz logike koncepta državljana. Obe ideji sta bili v svojih implikacijah skrajno radikalni in ne propad jakobinskega režima niti konec njegovega naslednika napoleonskega režima nista mogla preprečiti, da se ne bi razširili po vsem svetovnem sistemu in bili univerzalno sprejeti. Tisti, ki so bili na oblasti, so se morali soočiti s to novo geokulturno realnostjo. Če so politične spremembe postale nekaj normalnega, je bilo treba ugotoviti, kako sistem deluje, da bi bilo mogoče bolje nadzorovati proces. To je bil temeljni impulz za institucionalni nastanek družbenih ved, tiste veje znanja, ki se trudi interpretirati družbena dejanja, družbene spremembe in družbene strukture.

Ne gre, da bi na tem mestu analizirali institucionalno zgodovino družboslovja. To nalogo je jedrnatoporočilo mednarodne komisije, ki sem ji predsedoval. Naslov poročila je *Odpreti družbene vede*.¹¹ Na tem mestu bi rad spregovoril le o dveh stvareh: o mestu družboslovja sredi dveh kultur in o vlogi, ki jo je družboslovje odigralo pri razumevanju rasizma.

Kulturi sta si razdelili področja znanja na način, ki se nam danes zdi samoumeven, čeprav v sedemnajstem stoletju in še prej temu ni bilo tako. Znanost si je prisvojila svet narave kot svoje ekskluzivno področje. Humanistika pa si je kot svoje ekskluzivno področje prisvojila svet idej, kulturno produkcijo ter intelektualno spekulacijo. Ko pa je prišlo na vrsto področje družbenih realnosti, sta se zanj pošteno spoprijeli. Vsaka od njiju je trdila, da to področje dejansko pripada njej. Ko so se v devetnajstem stoletju družbene vede začele institucionalizirati znotraj ponovno rojevajočega se univerzitetnega sistema, jih je raztrgala ta epistemološka debata, ta prepir o metodi.

Družbene vede so se znašle v nasprotnih taborih, pri čemer se jih je nekaj (zdaj imenovanih discipline) vsaj sprva močno nagibalo k idiografičnemu, humanističnemu taboru (zgodovina, antropologija, orientalistika), medtem ko so se druge močno nagibale k nomotetičnemu, znanstvenemu taboru (ekonomija, sociologija, politologija). Posledica, ki je pomembna za problematiko, ki jo obravnavamo, je bila ta, da so bile družbene vede močno razdeljene glede vprašanja, ali naj se ukvarjajo zgolj z iskanjem resnice ali pa tudi z iskanjem dobrega. Te dileme družbene vede niso nikoli razrešile.

Presenetljivo pri družboslovnem znanju je, da se celo devetnajsto stoletje in še vse do leta 1945 družbene vede razizma nikoli niso lotile neposredno. Še posredno žal bore malokrat. Začnimo z zgodovino, to edino moderno družboslovno znanostjo, ki je kot ime in koncept obstajala že dolgo pred devetnajstim stoletjem. Zgodovina je v devetnajstem stoletju doživela tako imenovano znanstveno revolucijo, katere osrednja figura je bil Leopold von Ranke. Ranke je, kot vsi veste, vztrajal, da morajo zgodovinarji pisati zgodovino tako, kot se je v resnici zgodila. To pa je pomenilo, da je treba preteklost rekonstruirati s pomočjo materialov, ki izvirajo iz časa, ki ga proučujemo. Nastali so arhivi, ta skladišča pisnih pričevanj o preteklosti, dokumentov, ki jih je bilo treba kritično analizirati kot vire.

Sklenil sem ignorirati kasnejšo kritiko tega pristopa, češ da nas neizbežno omejuje na študij skorajda izključno politične in diplomatske zgodovine, saj se poslužuje pisanja oseb, ki so bile povezane z državami in njihovimi vladarji. Prav tako sem se odločil ignorirati dejstvo, da je vztrajanje pri arhivih kot temeljnem viru podatkov zgodovino nasilno potisnilo v preteklost, katere časovne meje je definirala stopnja, do katere so bile države pripravljene učenjakom dovoliti uporabljati njihove arhive. Naj mi bo dovoljeno vztrajati pri enem samem elementu zgodovine, vsaj takšne, kakršno so prakticirali pred letom 1945. Zgodovina je bila zgolj zgodovina tako imenovanih zgodovinskih narodov. Dejansko je morala biti, če upoštevamo metode, ki so bile v rabi.

V avstroogrski monarhiji pa tudi drugod koncept zgodovinskega naroda ni bil zgolj učenjaški koncept; bil je politično orožje. Bilo je jasno, kdo in kaj so zgodovinski narodi. To so narodi, locirani v močnih, modernih državah, ki lahko svoje zgodovinarje plačujejo in prisiljujejo, da pišejo o njih. Še celo v šestdesetih letih je H. R. Trevor-Roper postavil neverjetno trditev, da Afrika nima zgodovine. A vprašajmo se, koliko je bilo v devetnajstem stoletju na dunajski univerzi predavanj na temo slovenske zgodovine? in koliko jih je pravzaprav danes? Sam termin zgodovinski narod vsaja rasistično kategorijo v samo srce zgodovinske prakse. Potemtakem ni nobeno naključje, da najmanj 95 % svetovne zgodovinske produkcije pred letom 1945 predstavlja zgodovina petih zgodovinskih narodov/aren: Velike Britanije, Francije, Združenih držav, Nemčij (namenoma sem se odločil za to formulacijo) in Italij. Preostalih 5 % pa v glavnem

¹² Glej S. Sideri: *Trgovanje in moč: Neformalni kolonializem v angleško-portugalskih odnosih*, Rotterdam: Rotterdam Univ. Press, 1970.

¹³ Glej Ulf Strohmayr: "Odrinjena, odložena ali pa morda opuščena sredina: Še en pogled na idiografsko-nomotetično distinkcijo v nemškem družboslovju," *Review*, XX, 3/4, Poletje/jesen 1997, str. 279 – 344.

¹⁴ Glej Gary S. Becker: *Ekonomija diskriminacije*, druga izdaja, Chicago: Univ. of Chicago Press 1971.

predstavlja zgodovina manj močnih evropskih držav, kot so Nizozemska, Švedska in Španija. Dodati je treba, da je bil majhen odstotek napisan tudi o evropskem srednjem veku ter o obeh tako imenovanih zibelkah moderne Evrope: o stari Grčiji in o starem Rimu. Ničesar pa o stari Perziji in celo ničesar o starem Egiptu. So zgodovinarji, ki so konstruirali zgodovino Nemčij, prispevali kaj koristnega k javni debati, ki so jo Karl Lueger in ostali sprožili na Dunaju v zadnji tretjini devetnajstega stoletja? Mislím, da ne.

Se je drugim družbenim vedam godilo kaj bolje? Ekonomisti so bili zaposleni s konstruiranjem univerzalnih teorij na temo homo economicus. Adam Smith nam je v svoji sloviti formulaciji povedal, da si vsi ljudje prizadevajo "trgovati, mešetariti in kupčevati." Edini namen njegove knjige Bogastvo narodov je, da bi nas (in britansko vlado) prepričal, da je treba temu naravnemu nagnjenju, ki je skupno vsem ljudem, odstraniti vse ovire. Ko je Ricardo razvijal svojo teorijo mednarodne trgovine, zasnovano na konceptu komparativne prednosti, je za ilustracijo uporabil hipotetičen primer, v katerega je vstavil konkretni imeni Anglije in Portugalske. Ni pa nam povedal, da je primer vzet iz resnične zgodovine, pa tudi tega nam ni pojasnil, v kolikšni meri je Britanija to tako imenovano komparativno prednost vsilila šibkejši portugalski državi.¹²

Ja, nekateri ekonomisti so pač vztrajali, da procesi v nedavni angleški zgodovini pač ne morejo biti ilustracija univerzalnih zakonov. Gustav von Schmoller je vodil kar celo gibanje, Staatswissenschaften, ki si je prizadevalo historizirati ekonomsko analizo.¹³ Napad na to herezijo je vodil dunajski ekonomist Karl Menger in sčasoma mu jo je navzlic podpori, ki jo je bila prej uživala znotraj pruskega univerzitetnega sistema, tudi dejansko uspelo zrušiti. Še ostrejšo kritiko klasične ekonomije, kot je bila Schmollerjeva, si je privoščil Karl Polanyi v svoji knjigi Velika transformacija, ki jo je napisal v Angliji, potem ko je leta 1936 zapustil Dunaj. Vendar ekonomisti ne berejo Polanyija. Ekonomisti se, če se le da, ne ukvarjajo s politično ekonomijo in eden obsežnejših poskusov obravnavanja rasizma, ki se ga je kdaj lotil kak mainstream ekonomist, vsebuje diskusijo o rasizmu kot tržni izbiri.¹⁴

Prezir, ki ga mainstream ekonomisti čutijo do analiziranja kakršnekoli situacije izven parametrov ceteris paribus, zagotavlja, da ekonomsko obnašanje, ki se ne pokorava normam trga, kot ekonomisti opredeljujejo te norme, ni vredno analiziranja, še manj pa, da bi ga kdo jemal resno kot možno alternativno ekonomsko obnašanje. Fingirana politična nedolžnost, ki sledi iz takšnih predpostavk, onemogoča analizo ekonomskih virov in posledic rasističnih gibanj. Ta tema je na ta način enostavno izbrisana iz sfere znanstvene analize. Še slabše pa je, da je po tej logiki dobršen del političnega obnašanja, ki ga je mogoče analizirati kot rasizem oziroma Widerstand proti rasizmu, v ekonomskem smislu iracionalno obnašanje.

Tudi politologi nam niso kaj dosti pomagali. Že zelo zgodaj so se osredotočili na ustavne teme, kar izvira iz njihove zgodovinske navezanosti na pravne fakultete, to pa je analizo rasizma spremenilo v stvar formalne zakonodaje. Južna Afrika s svojim apartheidom je bila rasistična, ker je formalne diskriminacije vtaknila v svoj pravni sistem. Francija ni bila rasistična, ker ni imela tovrstne uzakonjene diskriminacije – vsaj v metropoli ne. Razen analiziranja ustav so politologi pred letom 1945 razvili nekaj, kar so imenovali študij “primerjalnega vladanja”. In katere so bile vlade, ki so jih primerjali? Naše stare znanke seveda, vlade petih največjih panevropskih dežel: Velike Britanije, Francije, Združenih držav, Nemčije in Italije. Nobena druga ni bila vredna študija, saj nobena ni bila resnično civilizirana, še tista čudna zverina avstroogrska monarhija ne, se bojim.

No ja, so se pa vsaj sociologi, o katerih je šel glas, da znotraj univerzitetnega sistema predstavljajo samo srce radikalizma, bolje odrezali. Ja, kaj pa še! Bili so najslabši od vseh. Pred letom 1945 sta obstajali dve vrsti sociologov. Tisti, ki so – zlasti v Združenih državah – eksplicitno zagovarjali koncept superiornosti bele rase. In tisti, ki so prišli iz okolja socialnega dela ali religiozne aktivnosti, pa so se zato trudili opisovati spodnje sloje prebivalstva velikih urbanih središč in tolmačiti njihovo “deviantnost”. Opisi so bili sicer pokroviteljski, vendar dobronamerni, prav nihče pa ni podvomil o predpostavki, da je določeno obnašanje deviantno in da ga je treba popraviti tako, da bo ustrezalo normam srednjega razreda. Ker pa so bili v večini primerov in ne samo v Združenih državah spodnji razredi etnično različni od srednjih razredov, je rasistična platforma te skupine sociologov očitna, četudi je sami niso prepoznali.

Najslabše pri vsem tem pa je, da so vse štiri temeljne discipline – zgodovina, ekonomija, politologija in sociologija – analizirale zgolj panevropski svet, ki naj bi bil svet modernosti in civiliziranosti. V svojih univerzalizmih so predpostavljale hierarhije modernega svetovnega sistema. Analiza zunajevropskega sveta je bila dodeljena posebnim disciplinam: antropologija naj bi se ukvarjala z barbarškimi “ljudstvi brez zgodovine”, orientalske študije pa z nezahodnimi “visokimi civilizacijami”, ki pa niso bile sposobne napredovati do modernosti brez evropske intervencije in reorganizacije njihove družbene dinamike. Etnografija je izrecno zavračala historičnost svojih “plemen”; bila so nespremenljiva, vsaj pred “kulturnim stikom”. Orientalske študije pa so zgodovine svojih visokih civilizacij obravnavale kot “zamrznjene”.

Zunajevropski svet je predstavljal “tradicijo”; panevropski svet je predstavljal modernost, evolucijo, napredek. Bilo je ‘Zahod proti ostalim’. Dejstvo je, da je za analiziranje modernega sveta družboslovje izumilo ne ene, ampak kar tri discipline, ki opisujejo zakonitosti sedanjega časa: ekonomijo, politologijo in sociologijo. Za analiziranje zunajevropskega sveta pa ne le, da ni bila potrebna zgodovina, temveč tudi ne trojni pristop, ki ga je zahteval

¹⁵ "Znanost kot poklic" v H. H. Gerth & C. Wright Mills, ur.: *Iz Maxa Webra: Sociološki eseji*, New York: Oxford Univ. Press 1946, str. 128.

panevropski svet. "Diferenciacija" družbene aktivnosti na različna področja – na trg, na državo, na civilno družbo – naj bi bila namreč dosežek modernosti, pravzaprav njeno bistvo. Zaradi ločitve znanosti in filozofije ni bilo nikogar, ki bi opozoril tiste, ki so se s tem ukvarjali, da gre zgolj za podmeno liberalne ideologije, ne pa za verodostojen prikaz družbene realnosti. Nič čudnega, da nam družboslovje ni moglo pomagati razumeti nacizma. Pa tudi evolucija, ki jo je doživelo po letu 1945, nam kljub nekolikanj korigiranemu cilju ni bila kaj dosti v pomoč pri razumevanju Haiderja. Še najmanj pa je bilo sposobno pojasniti Widerstand, razen kot še eno deviantno aktivnost, s katero bi človek na rahlo pokroviteljski način lahko morda celo simpatiziral.

Družboslovci so bili tako zaposleni z bitkami, iz katerih se je rojeval moderni svetovni sistem, da niso utegnili bojevati bitk obstoječega svetovnega sistema. Prizadevanja za nevtralnost izobraženstva so predstavljala boj proti Cerкви (in, po izpeljavi, proti državam) in njenemu (njihovemu) pritisku na izobražence. Ko je Weber govoril o odčaranosti sveta, je govoril v teološkem jeziku, čeprav je dejansko napadal pruski nacionalizem. Šele ko je prišlo do strahotnega uničenja meščanskih vrednot, ki ga je povzročila prva svetovna vojna, se je Weber v svojem slovitem govoru "Znanost kot poklic", ki ga je imel pred študenti na münchenski univerzi, začel spominjati, da se družboslovje ne more ločiti od načinov, na katere je svet vedno začaran:

"Pred nami ne leži cvetoče poletje, temveč polarna noč s svojo ledeno temo in trdoto, ne glede na to, katera skupina bo tam zunaj danes triumfirala. Kjer ni ničesar, ne izgubi svojih pravic le cesar, temveč tudi proletarec. Kdo od tistih, ki jih je pomlad navidez tako razkošno obsula s cvetjem, bo še živ, ko se bo ta noč enkrat končala?"¹⁵

4. Svetovni sistem po letu 2000

Veliko število glasov, ki jih je dobila FPÖ, in ostra reakcija EU sta opozorilni, čeprav ne prvi znamenji naše trenutne krize. Zgodil se je premik od nekakšnega temeljnega optimizma, od globokega prepričanja, da bodo stvari konec koncev šle na bolje, do temeljnega strahu, da temu mogoče ne bo tako, in segel do bogatega dela sveta. V Avstriji, v Zahodni Evropi pa tudi v Združenih državah je zaupanje v sredinski racionalni reformizem, ki stvari premika počasi, vendar vedno v pravo smer, nadomestil skepticizem do vseh obljub sredinskih političnih sil, ne glede na to, ali se imenujejo levosredinske ali pa desnorsredinske. Sredinskega konsenza, ki ga je izoblikovala liberalna ideologija devetnajstega stoletja, ni več. Do temeljev ga je pretreslo leto 1968, pokopalo pa leto 1989.

Vstopili smo v dolgo obdobje kaotične preobrazbe svetovnega sistema, katerega del smo. Izid je popolnoma nepredvidljiv. Po drugi strani pa nanj lahko vplivamo. To je sporočilo znanosti o

kompleksnosti.¹⁶ To je sporočilo, ki bi ga dandanes moralo posredovati družboslovje.¹⁷ To je kontekst, v katerega moramo umestiti Jörga Haiderja in Widerstand.

V svetovnem sistemu, ki se sesuva, ker so se njegove strukturne možnosti prilagajanja izčrpale, tisti, ki imajo moč in privilegije, ne bodo stali križem rok in ne delali ničesar. Organizirali se bodo in nadomestili sedanji svetovni sistem z nekim drugim, ki bo ravno tako hierarhičen in neegalitaren, pa čeprav bo temeljil na drugačnih načelih. Za take ljudi je Jörg Haider demagog in nevaren človek. Sodobno stvarnost razume tako slabo, da se ne zaveda niti tega, da bodo morali Avstrijci, če bodo hoteli ohraniti sedanji življenjski standard, v naslednjih 25 – 50 letih podvojiti, potrojiti ali celo početrveriti vsakoletno število priseljencev samo zato, da bodo ohranjali zadostno število delavcev, ki bodo zagotavljali pokojnine za starajočo se avstrijsko populacijo.¹⁸ Nevarnost, da bo demagogija panevropski svet še hitreje potisnila v celo vrsto destruktivnih državljanskih vojn, je očitna. Na obzorju se zarisujeta Bosna in Ruanda. Voditelji EU to vidijo. Predsednik Klestil tudi. Vodstvo ÖVP pa očitno ne.

Medtem pa se dogaja Widerstand. Sredi vse te strukturne krize kapitalistične svetovne ekonomije predstavlja sile transformacije, ki so drugačne od sil FPÖ, pa tudi od sil vodstva EU. Toda, ali dobro vedo, kaj je tisto, kar hočejo? Njihove predstave so bolj meglene. Tu bi družboslovje lahko precej pomagalo, vendar le družboslovje, ki zavrača ločevanje iskanja resnice in iskanja dobrega, le družboslovje, ki je sposobno preseči razkol med obema kulturama, in le družboslovje, ki je zmožno v polni meri inkorporirati stalnost negotovosti in uživati v možnostih, ki jih takšna negotovost ponuja človeški ustvarjalnosti in neki novi substancialni racionalnosti (materielle Rationalität Maxa Webra).

Obupno se moramo namreč potruditi in raziskati alternativne možnosti za bolj substancialno racionalen zgodovinski sistem, ki bo nadomestil norega in umirajočega, v katerem živimo. Obupno se moramo potruditi in odkriti globoke korenine rasistične privilegiranosti, ki prežema obstoječi svetovni sistem in vse njegove institucije, vključno s strukturami znanja in celo vključno s silami samega Widerstanda. Živimo sredi hitrih sprememb. Je to tako slabo? V prihajajočih desetletjih bomo imeli precej nereda in precej sprememb. Ja, tudi Dunaj se bo spremenil. Ampak, saj je bilo sprememb vedno več, kot se jih spominjamo, in bile so hitrejše, kot si predstavljamo. Družboslovje nas je med drugim razočaralo tudi s svojim razumevanjem preteklosti. Ponudilo nam je napačno sliko nekega tradicionalnega sveta, ki se je premikal joj! tako počasi. Takšen svet v resnici nikoli ni obstajal. Tudi zdaj ne obstaja, ne v Avstriji ne kje drugje. Sredi vse te velikanske negotovosti glede tega, kam gremo, si moramo prizadevati v preteklostih, ki si jih zdaj izmišljamo, poiskati, kar je dobrega in lepega, in to vgraditi v naše prihodnosti. Ustvariti

¹⁶ Glej predusem Ilya Prigogine: *Konec zanesljivosti*, New York: Free Press, 1997.

¹⁷ *To sem poskušal storiti v dveh svojih novejših delih: Utopistika ali zgodovinske izbire za enaindvajseto stoletje*, New York: New Press, 1998; T. K. Hopkins & I. Wallerstein: *Obdobje tranzicije: trajektorija svetovnega sistema 1945 – 2025*, London: Zed Press, 1996.

¹⁸ Glej poročilo z naslovom: "Nadomestna migracija: je to rešitev za upadajoče in starajoče se populacije?", ki ga bo v marcu 2000 izdal Populacijski oddelek Združenih narodov. Avstrija v poročilu ni omenjena. Pač pa poročilo trdi, da bi morala Nemčija, če bi hotela ohranjati število delazmožne populacije na ravni iz leta 1995, vsako leto dovoliti vstop najmanj 500.000 priseljencem in to od danes pa vse do leta 2050.

moramo življenju prijaznejši svet. Uporabiti moramo svojo domišljijo. Lahko začnemo kar z izkoreninjanjem globokih rasizmov, ki se skrivajo v nas samih.

Med velikimi študentskimi nemiri leta 1968 je vodja študentov Daniel Cohn-Bendit, Dany le Rouge, naredil taktično napako, ko je mimogrede obiskal Nemčijo. Ker je bil nemški in ne francoski državljani, mu je de Gaullova vlada smela preprečiti vrnitev v Francijo in mu jo tudi je. Zato so v Parizu študentje šli na ulice in protestirali pod geslom "Vsi smo nemški Židje; vsi smo palestinski Arabci". To je bilo dobro geslo, ki bi ga lahko vzeli za svojega mi vsi. Lahko pa bi z nekaj ponižnosti dodali tudi "Vsi smo Jörg Haider". Če se hočemo boriti proti Jörgom Haiderjem tega sveta, to pa se moramo, moramo najprej pogledati navznoter. Naj navedem neznamen, vendar zgovoren primer. Ko je bila formirana nova avstrijska vlada, je izraelska vlada v znak protesta korektno odpoklicala svojega veleposlanika. Le mesec dni kasneje je izraelski kneset spraval predsednika vlade Baraka v hude težave s sprejetjem predloga, da je za kakršenkoli referendum o umiku z Golanske planote potrebna "specialna večina", kar v kodiranem jeziku pomeni ukrep, ki arabskim državljanom Izraela jemlje pravico do glasovanja o tem vprašanju. Eden glavnih predlagateljev je bil Natan Sharansky s svojo stranko, ki jo v glavnem sestavljajo emigranti iz Sovjetske zveze, tisti sloviti sovjetski desident Natan Sharanski, ki je protestiral proti tamkajšnjemu de facto antisemitizmu vladne politike. Boj proti rasizmu je nedeljiv. Ne more biti posebnih pravil za Avstrijo, posebnih za Izrael, posebnih za ZSSR in posebnih za Združene države.

Dovolite mi, da povem še eno anekdoto, takšno bolj nenavadno. V predsedniškem tekmovanju, ki pravkar poteka v Združenih državah, so bile za republikance med najpomembnejšimi preliminar-nimi volitvami tiste v Južni Karolini. V predvolilnem tekmovanju si je George W. Bush skušal zagotoviti močno podporo tako imenovane krščanske desnice z govorom na Bob Jones University, ki velja za oporišče teh sil. Problem je v tem, da je Bob Jones University znana po dveh stvareh: po razglasitvi papeža za Antikrista (univerza je fundamentalistična protestantska institucija) in po dejstvu, da svojim študentom prepoveduje, da bi se sestajali z osebami druge rase. Vsa stvar se je v kratkem močno spolitizirala in spravila v zadrego Georga W. Busha, ki je rekel, da obžaluje, ker proti tema dvema stališčema (zagrizeni protikatolicizem in zavračanje medrasnih zmenkov) ni spregovoril, ko je bil na dotični univerzi.

Anekdota se ne ukvarja z Bushevo zadrego, čeprav slednja govori o tabujih, ki so se uveljavili po letu 1945. Zanimiva pri vsej stvari je reakcija predsednika univerze Boba Jonesa III v polemični televizijski oddaji pred očmi najširše javnosti. Bob Jones III je namreč gostoval na CNN-u v oddaji Larryja Kinga. Prvo vprašanje, ki ga je Larry King zastavil Bobu Jonesu III, je bilo, zakaj njegova univerza prepoveduje medrasne zmenke. Odgovor je bil, da so na univerzi proti filozofiji

“enega sveta”, kjer ni nobenih razlik. Larry King je pripomnil, da se mu zdi, da je nasprotovanje enemu svetu eno, nasprotovanje zmenku dveh mladih ljudi pa nekaj povsem drugega. Bob Jones je najprej nekaj mečkal, potem pa je zatrdil, da niti on niti njegova univerza nista rasistična (véliki tabu) in da je univerza ravno tistega dne to pravilo ukinila, saj tako ali tako ni bilo bistvenega pomena za njihov cilj, ki je seveda promocija krščanstva. Lahko bi torej sklepali, da javen protest nekatere rasiste prisili, da se pred očmi javnosti umaknejo s svojih pozicij – vsaj taktično. To bi bila lahko lekcija konzervativnim silam, ki jih preganjajo moraste sanje o proti njim naperjeni ofenzivi skrajne desnice. Dejstvo pa je, da vsemu taktiziranju navkljub razizem vztraja in vztraja.

Okrog vratu nam visi albatros. Demon je, ki nas trpinči. Widerstand je moralna dolžnost. Vendar se brez analize ni mogoče inteligentno in koristno upirati, zato je moralna in intelektualna funkcija družbenih ved, da pomagajo in to analizo preskrbijo. Toda tako, kot bomo vsi morali vložiti ogromno napora v to, da bomo izkoreninili razizem, ki je prisoten v vsakem izmed nas, bodo morali tudi družboslovci vložiti ogromno napora v to, da bodo razmislili (unthink) staro družboslovje, ki nas je pohabilo in namesto njega ustvarili neko novo, koristnejše družboslovje. S tem se vračam k prvotnemu naslovu tega besedila: “Družbene vede v obdobju tranzicije.” V takšnem obdobju ima lahko vsak od nas neizmeren vpliv na to, kar se dogaja. V obdobjih strukturalnih bifurkacij fluktuacije podivjajo, pri čemer imajo lahko že majhni potiski ogromne posledice – ravno obratno kot v stabilnih obdobjih, ko imajo veliki potiski v najboljšem primeru neznatne posledice. To je za nas priložnost in hkrati moralni pritisk. Če po končani tranziciji svet ne bo – in prav mogoče je, da ne bo – očitno boljši, kot je zdaj, bomo lahko krivili edinole sami sebe. Kdo smo ti “mi”? Ti “mi” smo člani Widerstanda. Ti “mi” smo družboslovci. “Mi” smo vsi navadni, dostojni ljudje.

Prevedel Andrej Jereb

Psihoanaliza, strukturalizem in utopija

I.

Z utopijo naj bi bilo podobno kot s Freudovo postavko o sanjah, ki nas uvajajo v prihodnost in kažejo realizacijo želje, a kaj, ko je ta prihodnost oblikovana po sliki preteklosti. Da bi se človek "normalno" odzival na realnost, mora biti nekoliko nevrotika in nekoliko psihotika: pri nevrozi sledi začetni poslušnosti poznejši poskus bega pred zunanjo realnostjo – nevroza realnosti sicer ne utaji, vendar pa noče o njej ničesar vedeti. Pri psihozi pa začetnemu begu sledi aktivna predelava realnosti oz. njena sprememba. Utopičnost se nam tako že takoj zapiše na stran psihoze, čeprav se lahko ob plasiranju določene utopične ideje prav tako oblikuje fenomen "vere v vseмогоčnost misli" (Freud), značilen za nevrotike, kjer imamo opravka s precenjevanjem vpliva intelektualnih dejanj na spreminjanje zunanjega sveta.

V polju družbenega in političnega si v vsakem trenutku konkurirajo različni utopični ideali, ki perpetuirajo družbeno konfliktnost ali celo destruktivnost. Relativno ustrezno, a manjkavo stopnjo družbene integriranosti lahko do določene mere opravljajo sfere religije, filozofije, umetnosti in znanosti. Na teh temelji šibka možnost ohranitve civilizacije. Freud jim dodaja še razumno politiko, vendar pa slednja ne more ponuditi ničesar univerzalnega za preprečitev permanentno vztrajajočih konfliktnih družbenih gibanj, pa naj nastopa v skrajnih oblikah levega ali desnega totalitarizma ali avtoritarizma. Utopije, ali celo v zmernejših variantah konservativne

law-and-order države ali socialdemokratskih programov pravične delitve produktov, zadovoljlitve bioloških potreb in tehnično superiornejšega izkoriščanja narave.

Freud kot "liberalec stare šole" ni zastopal ne "levega" ne "desnega" utopizma. O ustroju ruske revolucije je menil, da je bila "izreden poskus" in "poslanica iz boljše prihodnosti", toda to svoje stališče je pozneje preoblikoval:

"Kljub vsemu nezadovoljstvu z zdajšnjo gospodarsko ureditvijo sem vendarle opustil vsako upanje, da bo pot, po kateri so krenili Sovjeti, pripeljala do izboljšanja. Da, takšno upanje je, če sem ga sploh mogel gojiti, izginilo v desetletju sovjetske vladavine. Ostajam liberalec stare šole" (Jacoby, 1981: 158). Freud se še dodatno poda v kritiko komunističnega utopizma – čeprav je verjel v fantazmo, da Sovjeti živijo polno seksualno svobodo – z ugovoroma o nemožnosti izničenja nagona smrti in zoper šablonizirane prijeme marksizma-leninizma, divergentnega konceptu Nadjaza:

"Verjetno zagrešijo tako imenovane materialistične koncepcije zgodovine napako, ko podcenjujejo ta dejavnik. Odpravijo ga s pripombo, da niso 'ideologije' ljudi nič drugega kot rezultat in nadzidava njihovih dejanskih ekonomskih razmer. To je sicer res, a najbrž to ni vsa resnica. Človeštvo pač nikoli ne živi povsem v sedanosti; v ideologijah Nadjaza živita naprej preteklost, tradicija rase in ljudstva, ki se le počasi umikata vplivom sedanosti, novim spremembam, in dokler delujeta prek Nadjaza, imata v človekovem življenju mogočno, od ekonomskih razmer neodvisno vlogo" (Jacoby, 1981: 158 – 159).

Politološko gledano Freud ni bil zadovoljen s kapitalistično organizacijo družbe, glede možnosti sprememb in uresničenja Utopije pa je prav zaradi mogočnih sil ideologij Nadjaza vztrajal v drži zmerne pesimista, ki pa z določenim omejenim upanjem zavrača Reikovo "pesimistično zavračanje boljše prihodnosti". Upanje locira v znanost, psihoanalizo in (kritične) družbene vede. Za doseganje boljšega življenja niso primerni vodniki nacionalizem, socializem ali religija. Analiza utopičnih elementov teh fenomenov človeka pripelje do trezne, skeptične in razumne ocene fundamentalno tragične narave eksistence, kar pa odpre pot realizmu, racionalizmu in reformam. Vendar pa to še zdaleč ni blizu revoluciji Utopije, ki na zastavi nosi kot svojo prvo programsko točko poleg osvojitve oblasti odpravo zasebne lastnine:

"Z odvzetjem zasebne lastnine se odvzame človeški želji po agresiji neko orodje, nedvomno pomembno, toda vsekakor ne najpomembnejše. (...) Če odpravimo osebno pravico do materialnih dobrin, še vedno ostane pooblastilo, ki izhaja iz spolnih odnosov, kar lahko postane vir najmočnejšega sovraštva med sicer izenačenimi ljudmi" (Freud, 1970: 320 – 321). Zahodna kultura zahteva od posameznika visoko stopnjo potlačevanja spolnega nagona, celo v svoji najsvobodnejši in najudobnejši varianti – ZDA: po vrnitvi iz

Amerike Freud Jonesu komentira svoje izkustvo Novega sveta: "Amerika je napaka; velikanska napaka, pravzaprav, toda vseeno napaka." (Jones, 1985: II,49) Seksualna morala, kakor jo opredeljuje ameriška družba, se Freudu zdi skrajno priskutna, saj sam zagovarja "veliko svobodnejše spolno življenje". Takšna "kultura, ki pušča tolikere udeležence nezadovoljene in ki jih žene v upor, nima niti možnosti, da se trajno obdrži, niti si tega ne zasluži".

Na tej točki nastopi slabo prikrit Freudov utopični element, ko skupaj s Schopenhauerjem zatrdi, da večina ljudi živi v peklu na tem svetu, ne pa v nekakšnem onstranstvu, zato je namen psihoanalitičnih spoznanj, teorij in metod predvsem v tem, da se ljudje "tega pekla ozavejo, da bi se ga lahko osvobodili" (Jacoby, 1981: 213). V začetku tridesetih let si Freud dopisuje z Einsteinom, povod, ki ju okupira, pa so utopične možnosti za preprečitev bodočih vojn – oba se imata za pacifista in ostra nasprotnika vojn. Freud znova bleščeče pokaže, da človekova pripravljenost za vojevanje korenini v gonu smrti, toda ne da se spregledati možnosti, da bi bile z razvojem civilizacije agresivnost in rušilne nagnjenosti vse bolj predelane in inkorporirane v Nad-jaz. Kar pa se tiče ohranjanja demokracije, je Freud – desno od liberalizma – politično trdno prepričan o utemeljenosti delitve ljudi na voditelje in vladane, na elito in plebs, saj to razglaša za vrojeno in nespremenljivo neenakost med ljudmi. Velika večina ljudi potrebuje avtoritete, ki bi v njihovem imenu odločale, ti pa bi se jim podrejali. Vendar pa naj gre za voditeljsko elito plemenitih ljudi, ki se ne bojijo resnice in znajo racionalno odločati: vladavina razuma nad nagonom smrti bi lahko vzpostavila zdaj še utopično skupnost ljudi, ki so podredili svojo gonsko življenje "diktaturi razuma".

Psihoanaliza psameznikov je pokazala, da imajo najzgodnejši vtisi v poznejšem življenju lahko prisiljujoče učinke – in Freud potegne analogijo z najzgodnejšimi doživetji vsega človeštva, ki igrajo izjemno pomembno vlogo v duševnem življenju ljudstev v obliki tradicije. Na delu je nekakšna podobnost med individualnimi in kolektivnimi "vrnitvami potlačenega": vsaka nova generacija mora psihične usedline pradobne dediščine zgolj obuditi. Večina Freudovih učencev teži tradicije ni pripisovala tako pomembnega mesta in v skladu s časom razpadanja viktorske morale ter boheemskega Berlina dvajsetih let so pričakovali hitre učinke uresničitve Utopije: sprostitev seksualnih tabujev naj bi prinesla drugačno življenje brez potlačitve in tesnobe, treba je le demontirati globoko zakoreninjena patriarhalna avtoritarna razmerja meščanske družbe. Federn stavi na razkroj psihološke predpostavke meščanskega gospostva, t.j. razmerja oče-sin. Zato zagovarja utopični model družbe, organizirane v svete: ti naj razgradijo ogrodje družbe, opirajoče se na avtoritarno razmerje oče-sin, in rekonstituirajo nov etos bratovske zveze:

"Vse dosedanje organizacije so se organizirale od vodij navzdol; razmerje med očetom in sinom je dobilo v organizacijski piramidi

idealno ogrodje ... Nova organizacija – organizacija svetov – izrašča iz množice, iz baze navzgor; iz baze prejema impulze, njen nevidni psihološki sistem pa je razmerje med brati” (Federn, 1971: 416), s čimer se uveljavi “družba brez očeta”.

Zaradi podobnih utemeljitev pride v konflikte s Freudom tudi Reich: medtem ko Freud razlaga protislovni razvoj posameznika od oralne in analne do genitalne spolnosti kot celo vrsto travmatičnih zarez, ki predvidevajo instanco Simbolnega, ponotranjenega Zakona očetovske Besede, Reich fetišizira genitalno obliko spolnosti kot neposredno-naravno danost. Zato se mu kot poglobljen razlog za zator “orgazmične sposobnosti” kaže ponotranjena družbena represija – družinski, šolski, cerkveni in drugi ideološki aparati razredne države posamezniku vcepljajo strah pred sproščenim spolnim uživanjem. Človek je po nekem naravnem jedru človeške strukture v bistvu dober, delaven, rad sproščeno uživa, toda vse to mu preprečuje odtujena družbena ureditev, ki si ustvari takšne značaje, kot jih potrebuje za svoj obstoj. Freudov “nagon smrti” je po Reichu proizvod kapitalističnega sistema in izgine v času socialne revolucije. Nezavedni libidinalni mehanizmi držijo delavstvo v mejah vladajoče ideologije. Politični interes vladajočih je usmerjen v ohranitev represivne spolne morale in vzgoje. Utopično razsežnost izniči patriarhalni karakter: paradokсно dejstvo je namreč v tem, da zatiranje materialnih potreb, pomanjkanje kruha, delavstvo vodi v revolt, medtem ko zatiranje spolnih potreb rezultira v pokornosti posameznikov avtoriteti. Spremembe družbenih razmerij, kakršnakoli pozitivna utopija, je v najtesnejši povezavi s spremembami libidinalne ekonomije.

Med Freudovimi učenci, ki so izdelovali teorije utopične razsežnosti, omenimo le še Fenichela, ki ravno tako obsoja Freuda za teoretski umik: nagon smrti, teorija primarnega mazohizma in samouničenja, prirojena agresivnost in zlo, ki naj bi človeku preprečevala kulturno preobrazbo in družbene reforme, vse to po Fenichelovem mnenju premakne vzrok trpljenja posameznika od zunanjih vzrokov potlačitev k notranji biološki potrebi. Ne le vzgoja, ki so ji v meščanskih družbah postavljene preozke meje, predvsem preobrazba seksualnosti lahko preoblikuje družbene razmere: dokler seksualnost ne škodi družbi, je sprejemljivo vsakršno seksualno obnašanje, kajti ni spolnost tista, ki uničuje, temveč asketizem. Šele liberalnejša seksualna morala zna razkleniti začarani krog nevrotične bede, agresivnosti in vojn ter pomagati k razumnejšemu in manj protislovnemu urejanju družbenih razmerij.

Kritična teorija družbe se že zelo zgodaj sprašuje, ali morda poleg družbenozgodovinskega ne obstaja tudi psihični termidor, ki od znotraj preprečuje posameznikom možno osvoboditev, kot da bi pri možnostih realizacije utopičnih potencialov šlo za neki “moment samoizničanja” (Selbstvernichtung). Z Adornom, Horkheimerjem in Marcusejem pride v središče teoretskega razpravljanja paradoksen

pojav, da seksualna permisivnost ne ogroža družbenega gospostva, temveč postane ključna poteza njegove uspešne reprodukcije. Če smo prej omenjali družino kot najpomembnejšo vzgojno agenturo meščanskega reda, zdaj nastopi pomemben premik: družina čedalje bolj izgublja svojo socializacijsko vlogo. Prej smo imeli opravka z nevrotičnim posameznikom, podrejšim se očetovskemu Idealu-Jaza, ki je potlačeval svoje seksualne nagibe vsled "ideala" v funkciji ponotrjanega moralnega Zakona. Zdaj pa na njegovo mesto stopa narcisistični posameznik, pri katerem sadomazohistični Nadjaz prevzame točko Ideala-Jaza. Ta premestitev rezultira v posameznikovem površinskem "uživanju", "ironični" distanci do vsega, socialni uspeh dosega s konformističnim prilagajanjem okolju, kjer je prisiljen igrati določene "socialne vloge" in preračunljivo izkoriščati intersubjektivna razmerja – hkrati pa se mu vsa ta dejavnost sprevrča v skrajno tesnobo in občutek izgube lastne identitete.

Zanimiva je pri tem vloga freudovskega pojma "nagona smrti", ki konstitutivno nenehno deluje kot ključni predmet disputa in povzroča konceptualne razcepe: v psihoanalitičnem gibanju povzroči Freudova vpeljava tega pojma določeno zdvomljenje nad njim, nato Reich in Fenichelov krog napadeta Mojstra zaradi te transhistorizacije, ki onemogoča kakršnokoli pozitivno utopijo; le nekaj pozneje se Fromm razočarano odvrča od Freuda in temeljni očitek mu je zopet "nagon smrti". V štiridesetih letih pride do razcepa med Frommom in drugimi člani Inštituta predvsem zaradi različnih razumevanj statusa Thanatosa. In končno sledi še ovinkasti razkol med Horkheimerjem in Adornom na eni strani in Marcusejem na drugi – ponovno zato, ker Marcuse "revolucionarnejše" ovrednoti, kaj drugega kot Freudovo tematizacijo omenjenega nagona, očitno koordinatne osi velike večine raznolikih interpretacij psihoanalitičnega podjetja.

Marcuse je pomenljivo vpleten v to zgodbo, ko mu Horkheimer in Adorno tako rekoč podtakneta njima že nemožno nalogo, ki pa ju vendarle spodjeda: Marcuseju, ki nima skorajda nikakršne zveze s psihoanalitičnimi "spekulacijami" ameriškega obdobja kritične teorije, zaupata delo na poskusu povezave Freuda in Marxa v optimistični utopični orientaciji. Ne da bi slutila, da hudiča izganjata z belcebubom, se "racionalistični" Marcuse dejansko loti reševanja revolucionarnejših atributov Freuda, ki sta ga Horkheimer in Adorno deziluzionirala v preroka somraka, Fromm pa ga je zavrgel kot mit. V radikalni opciji utopičnih dimenzij Marcuseju nagon smrti ne pomeni prirojene prisile k agresivnosti: Freud "ni predpostavljajal, da bi živeli zato, da bi uničevali. Nagon uničenja deluje ali proti življenjskim nagonom ali v njihovi službi; še več, cilj nagona smrti ni uničevanje per se, temveč umikanje potrebe po uničevanju" (Marcuse, 1965: 216). Takšno teoretsko zajetje torej Thanatosa ne prevaja v agresivnost: nagon smrti olajšajoče utemeljuje v smislu nenehnega umirjanja napetosti, t.j. življenja, ker izrašča iz tal načela

Nirvane, izražajoče željo po mirnosti neorganske narave. Zdi se mu, da nagon smrti izgubi prevlado, če je posameznikovo življenje osvobojeno s pomočjo “nerepresivne reerotizacije” razmerij med ljudmi in do narave. Ta kretnja pa v samem zametku zahteva odpravo seksualnega tiranstva genitalij in projektno vrnitev k “polimorfni perverzности” otroka. Odtujeno delo se dviguje nad postvarelostjo negenitalnih površin telesa in je zato lahko preseženo le s ponovno reerotizacijo celotnega telesa. Tako utemeljena družba bi ne bila več represivna in bi opravila z zgodovinsko ukoreninjenim “presežkom” potlačitve, s tem pa osvobodila posameznika od napetosti odtujenega dela. Posledica tovrstnega utopičnega gibanja bi se pokazala skozi “pacifikacijo eksistence”: estetizirana igra zamenja mukotrpno delo, načelo Nirvane – katerega potlačitve povzročajo agresivnost in uničevalskost – preneha gospodovati, spopad med življenjem in smrtjo je tem manjši, ko se življenje približa stanju zadovoljitve – združitvi načela ugodja in načela Nirvane.

Marcusejevo branje Freuda kot revolucionarnega utopista kajpada ni naletelo na odobravanje (nekdanjih) kolegov: Adorno in Horkheimer obzirno molčita, Fromm pa v prelom vsuje še nekoliko popra – znova vzpostavlja neogiben spopad med seksualno zadovoljitvijo in kulturo, in bolj freudovsko kot Freud poučuje, da “polimorfne perverzности” ne bi prenesla niti ena od dejanskih civilizacij. Popolnoma in neposredno zadovoljen posameznik bi, perforiran z željami in spodbudami, postal lahek plen politične manipulacije, kot je to prikazal Huxley v romanu *Brave New World*. Marcuse sprejme Frommovo obtožbo, da je nihilist, s trditvijo, da je nihilizem Velikega zavračanja obstoječega morda edini pravi humanizem. Iztek kritične teorije tako obvladujeta dva modusa, dva odgovora, dve teoretsko različni branji freudovske psihoanalize: prvo branje, Adorna in Horkheimerja, pesimistično ugotavlja nezmožnost takojšnjega nastopa “povsem Drugega” in preboja dialektike razsvetljenstva, zato v umanjkanju praktičnih pogojev realizacije Utopije svobodnejšega individua in družbe zaupa teoriji kot poslednji nosilki zavesti o možnosti spremembe; drugo, Marcusejevo, pa prisega na revolucionarni praxis tu in zdaj, kjer Freud služi kot metateoretska podlaga političnemu angažmaju.

Marcuse čvrsto poudari, da nerealističnost utopičnih propozicij ni odraz utopičnega značaja le-teh, temveč kazalec moči sil, ki preprečujejo uresničitev. Ko Marcuse odgovarja na vprašanje, kje se lahko v okviru obstoječega vzpostavljajo heretični utopični elementi (diskusija poteka s študenti in profesorji na univerzi sredi zavrelega Zahodnega Berlina leta 1967), tipično zanj izpelje:

“Problem je torej, ali in kako so lahko znotraj obstoječe družbe razvijani, kot ste poimenovali, heretični elementi. Dejal bi, da so v obstoječi družbi še luknje med prostori, v katerih je mogoče prakticirati te heretične metode brez nesmiselnega žrtvovanja, ki ne

koristi sami stvari kot stvari. To je mogoče. Problem je zelo jasno spoznal že Freud, ko je nekoč dejal, da bi psihoanaliza pravzaprav morala vse paciente narediti za revolucionarje” (Marcuse, 1972: 27). To je še posebej pomembno zato, ker je konsumpcijska ekonomija in politika korporativnega kapitalizma ustvarila “drugo naravo” človeka: libido in agresivnost je povezala z blagovno formo, s tem pa vgradila v posameznika stabilizirajoče in konservativne potrebe: “kontrarevolucija, vsidrana v gonski strukturi”.

Uresničevanje Utopije se pričinja že na ravni govora, v kontekstu metodičnega rušenja lingvistične celote obstoječega reda: če npr. najvišjih funkcionarjev v državi ne naslavljamo več s “predsednik x” ali “minister y”, marveč s “prascem x” ali “svinjo y”, to žaljivo poimenovanje oblastnikom odvzema avreolo služenja narodu ali zgolj skupnim interesom. Vladajoči so s tem na novo določeni: politična lingvistika kot orožje obstoječega Zakona in Reda se spreviže v svoje nasprotje z razvojem lastnega jezika radikalne opozicije. Druga distinktivna raven političnega angažmaja proti statusu quo je državljanska nepokorščina, ki pritiska v smeri preoblikovanja posredne demokracije korporativnega kapitalizma v neposredno demokracijo, v kateri volitve in predstavništvo ne služijo več kot instituciji gospostva. Marcusejevi spisi na temo permanentnega izziva Velikega zavračanja prepoznava znamenja družbene represije v najsubtilnejših izrazih tradicionalne kulture in inspirirajo del študentskega gibanja, ki jih pripoznava kot filozofsko osnovo svojega političnega delovanja. Njegove teze o integraciji delavskega razreda v obstoječe, o represivnem značaju družbe in politike, o smislu in cilju revolucionarnega prevrata, ki razkriva žarišča odpora in oblike nasprotovanja, o povezavi opozicije Severa in Juga, privilegiranih in deprivilegiranih, o novi levici, sposobni razkleniti verigo izkoriščanja na njeni najmočnejši točki – vse to Marcuse poveže s provokativno formulacijo iz “Konca utopije”, namreč da vodi “pot v socializem od znanosti k utopiji, in ne, kot je to še verjel Engels, od utopije k znanosti”. Utopijo bodo oblikovali moški in ženske mirne vesti, humani, nežni in občutljivi, ki jih ne bo več sram samih sebe, ker – kot Marcuse vpotegne Nietzscheja – “znamenje dosežene svobode, to je, ne se več sramovati samega sebe”. “Nova senzibilnost” naj bi – izražajoč vzpon Erosa nad Thanatosom, življenja nad agresivnostjo in krivdo – postala politični dejavnik, dopolnjena z nastajanjem novega načela realnosti pa s kreacijo “estetskega etosa” vzajemno dopolnjevala desublimirano znanstveno inteligenco: priča smo formiranju “novega Subjekta” brez inkorporacije instrumentalnosti, manipulacije in potlačevanja načela ugodja, na solidarnem sodelovanju usmerjani organizaciji carstva nujnosti in razvoju carstva svobode.

II.

Strukturalizem se v Franciji kot gibanje pojavi v zgodnjih šestdesetih letih, ko se je del inteligence, dotlej pod izpričanim vplivom Sartrovega eksistencializma – kot Foucault zapiše leta 1966 v tekstu z naslovom “Slovo od Sartra”:

“... nenadoma in brez vidnega razloga oddaljil od generacije Sartra, Merleau-Pontyja, od generacije ‘Les Temps Modernes’, ki je bila nekoč zakon našemu mišljenju in zgled našemu življenju, od generacije, ki se je strastno zavzemala za življenje, za politiko, za eksistenco, medtem ko prevzema našo generacijo druga strast, ki bi jo lahko imenovali strast sistema ... Nasproti Sartrovemu eksistencializmu, ki je postavljal v ospredje človeka kot subjekt, sledeč kartezijski tradiciji, je mlada generacija naravnost in odkrito govorila o smrti človeka” (Foucault, 1966a). K tej nastopni intonaciji Foucault v svoji znameniti knjigi “Les mots et les choses” doda:

“Človek izginja ... v našem času lahko mislimo samo v praznini, ki jo je pustil za sabo izginuli človek ... Človek je bil figura med dvema načinoma jezika: človek je izmišljotina – arheologija našega mišljenja zlahka dokaže nedavni nastanek in morda njegov skorajšnji konec.”

Kot teoretske izvore francoskega strukturalističnega gibanja lahko poleg najodločnejšega vpliva Levi-Straussove strukturalne antropologije in Lacanove psihoanalize detektiramo strukturalno lingvistiko de Saussura in racionalistično epistemologijo Bachelarda in Canguilhema. Odveč je pripomniti, kako se ta naravnost artikulira na ozadju zatona Sartrovega in Heideggerjevega eksistencializma ter neuspeha – po Husserlu optimistično zastavljene – fenomenologije. Prehod od klasično-strukturalistične “predfilozofske” k poststrukturalistični “filozofski” fazi zaznamujejo široka prizadevanja, ki naj razpadajočo transcendentalno filozofijo nadomestijo s strogo znanstvenim sistemom, katerega aparaturi je lastna izključitev filozofskega pojma človeka iz zgodovine in s tem od tod izhajajočih problemov humanizma – od svobode do utopije. Zgodovina se pojasnjuje kot proces transformacije struktur brez subjekta, pri čemer gre za logično vzporedje variant, imanentnih brezčasni strukturi kot matrici permutacij svojih elementov. Ob tem je nemara zanimivo, da akterji “kritične teorije družbe” – ki sicer iz nekih drugih teoretskih izhodišč zagovarjajo tezo o “izginjanju subjekta” – napadejo strukturalizem, saj v njem pripoznajo “napad na zgodovino”, medtem ko iz eksistencialističnega tabora prihaja razvpita Sartrova kritika strukturalizma kot “zadnje pregrade, ki jo meščanska filozofija še lahko postavi proti marksizmu”.

S pomočjo dela na odpravljanju teoretskih deficitov klasičnega strukturalizma skozi imanentno kritiko samega strukturalizma se poudarki prenašajo k analizi procesov, ki producirajo strukture kot svoj učinek: zdaj imamo opravka z nezavednimi strukturami kot učinkom, strdino ali naplavino represivnih stanj družbenega in političnega, ki z Druge scene obvladujejo subjektovo dejavnost.

Poleg glavnih imen poststrukturalizma – Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida in Kristeva – velja tu še posebej omeniti telquelovsko strukturalistično avantgardo, ki prihaja do izraza skozi tekstualno prakso in intenco subverzije lingvističnega koda meščanskih razmerij. Najradikalnejši del skupine Tel-Quel stoji na pozicijah francoske nove levice, pri čemer je osnovni namen njihove dejavnosti – nove literarne prakse – spodbijanje “buržoaznega pisanja” z literaturo kot produktivno porabo, ki svoje proizvode/ tekste troši kot sredstvo delovanja dela v nenehnem spopadu z buržoaznim pisanjem, katerega temeljna značilnost je gola “menjava smisla”, ustrezajoča menjavi blaga. Menijo, da ima v kapitalizmu literarno delo zgolj funkcijo blaga, zato je vsa ustvarjalnost reducirana na produkcijo menjalne vrednosti za trg:

“Recimo, da ima smisel pri govorici isto vlogo kot denar pri kroženju blaga. Prizadevanje, da bi demistificirali tisto, kar buržoazija tako pompozno imenuje ustvarjanje, je poslej potrebna naloga. Če bomo delo dobro opravili, bomo videli, kako tesno je boj za prisvojitvev in kodifikacijo govornice povezan s socialnim (razrednim) bojem” (Tel Quel, 1969). Vse to nedvomno kaže na izdelavo poskusa, s katerim bi premagali učinke blagovnega fetišizma na področju literature in kulture nasploh: “skripturalna produkcija” kot revolucionarni vpis v teksturo meščanskih razmerij zahteva opustitev eksistencialističnega angažmaja – zanj ni težko ugotoviti tipično buržoazne, neznanstvene, sentimentalne in utopično-moralistične drže.

Če izhajamo iz plodnih doneskov poststrukturalizma, ne moremo mimo Kristeve: simbolno kot nekaj statičnega ohranja dani družbeni red, njegovo preoblikovanje ali revolucijo pa povzročča “dotok semiotičnega”. Označevalna struktura tu nastopa kot korelat družbenega sistema in v tem socio-simbolnem redu je Simbolno Kristeve prilično danemu družbenemu redu, “strjenemu sistemu”, porojenemu po procesu semiotične dejavnosti. To priličenje označevalne strukture družbenemu sistemu spregleda odločilno dejstvo označevalne strukture kot strukture spodrsaljaja, t.j. da je struktura lahko razbrana le na mestih, na katerih družbenemu sistemu spodrsne – ob podvzetju te konstelacije Lacan uprizori odgovor na parolo z zidov maja 1968, češ “strukture se nikoli ne spustijo na cesto”, in pripomni, da “če kaj dokazujejo majske dogodki, potem je to prav sestop struktur na cesto” (Foucault, 1969: 104). Kristeva se torej loteva omenjenega priličenja na podlagi zvedbe označevalca področju znaka: v umanjkanju označevalne simbolne naddoločenosti se razmerja med Semiotičnim in Simbolnim drži značaj komplementarne imaginarne menjave, saj si pola vzajemno zapolnjujeta manko. Simbolno daje Semiotičnemu družbeno-zgodovinsko razsežnost, Semiotično pa daje Simbolnemu nagoni užitek – v tem vzajemnem dopolnjevanju velja po Kristevi vztrajati v vmesnem prostoru razpetosti, s čimer bi se enoznačno izognili psihotični izključitvi tetičnega na eni strani in potlačitvi semiotičnega na drugi.

Na dispozitivu uspega srečanja Semiotičnega in Simbolnega se vrnitev Semiotičnega v Simbolnem dogaja po modelu vdora pred-simbolnega sredi sociosimbolnega, ki v neizključivi Simbolnega nabije znake z dodatnimi nagonskimi potenciali. Na takšno semiotično ekonomijo naj bi naleteli v prelomih socialne verige, v uporih, v utopijah, v socialnih revolucijah: polje socialne revolucije pa je znotraj sebe znova razcepljeno na še vedno fetišizirajoče anarhistično gibanje, ki hoče neposredno-abstraktno negacijo sociosimbolnega reda, ter pozitivno socialno revolucijo, ki nadomešča en družbeni red z drugim, pri tem pa znova izrine ali potlači predsimbolno nagonsko energijo, tako da se točka uspega srečanja Semiotično-Simbolno vedno že odmika v utopični imaginarij. Vztrajanje Kristeve v prostoru križanja Semiotičnega in Simbolnega zastopa nihanje med imaginarnima poloma Revolucije kot udejanjene vrnitve Semiotičnega v Simbolno in izkustvo nemožnosti te Revolucije vsled nezvedljive ločenosti semiotičnega in sociosimbolnega reda. Ta padec Kristeve v "politični realizem" so nekateri komentatorji ovrednotili za pot "od maoizma do Giscarda".

Na tej točki "semiotičnega"/utopičnega – "žive človekove dejavnosti", za katero naj bi bil po kritikah strukturalizem slep – se še posebej angažira Foucault, ki kot eno temeljnih nalog strukturalizma postavlja to, "da se končno veljavno osvobodimo od humanizma in z njim vred vseh tistih iluzij, ki so povezane s tem pojmom". Foucault v svoji kritiki humanističnega utopizma izhaja iz pozicije političnega praxisa, stoječega pod znamenjem humanistične reakcionarne ideologije, "ki jo uporabljajo vsi režimi na vzhodu in zahodu, da bi pod firmo humanizma spravili v promet svoje slabo blago". Drugače povedano, humanizem postavlja probleme, nezmožen jih je razrešiti, in obljublja njih razvozlanje, četudi segajo daleč prek njegovega obzorja:

"Vsi ti srčni vzdih, vse te zahteve človeške osebnosti, eksistence, so abstraktni: se pravi, odtrgani od znanstvenega in tehničnega sveta, ki je naš edini resnični svet. Tisto, zaradi česar sem proti humanizmu, je prav okoliščina, da je samo še varovalna stena, za katero se skriva reakcionarna miselnost." (Foucault, 1966a)

Zgodovina se za Foucaulta dogaja kot zaporedje diskurzivnih praks, zato ne more biti obravnavana kot enkrat za vselej dogodena celota dogodkov, marveč kot arhiv izgovorjenih diskurzov še naprej delujočih v smeri prihodnosti (utopije) in vnažajsko transformirajočih zgodovino. Če to drži, potem je od raziskovanja skrivnostnih in globljih relacij pomembnejša površina diskurzov, osvetljevanje tistega, kar je nevidno zgolj zato, ker je preveč vidno. K temu Levi-Strauss pridoda kritiko zapopadenja zgodovinske plati znotraj razsežnega terena historičnega materializma:

"Rekli bi lahko, da ima dimenzija časa v njihovih očeh prestižni pomen, kakor da utemeljuje diahronija posebno vrsto intelegibilnosti, ki je v primerjavi s tisto, ki jo prinaša sinhronija, ne samo

močnejša, temveč po svoji naravi tudi specifično človeška” (Levi Strauss, 1966:295). Da bi utemeljil tezo, da historični materializem zgodovini in iz nje izvedeni Utopiji pripisuje posebno mistično vrednost, poudari, da je pojmovanje zgodovine protislovno in v sebi nosi dvojno antinomijo – “zgodovinsko dejstvo ni nič bolj dano kakor druga dejstva; zgodovinar ga ... konstituira z ekstrapolacijo, da bi se izognil neskončnemu vračanju”: pri vzpostavitvi in izboru zgodovinskega dejstva je zgodovinar v svoji nameri razumljivo prisiljen v odbiranje, rezanje, prikrajanje, če se noče znajti v popolnem kaosu ali izdelati vseobsegajoče zgodovine z ničnim rezultatom. Strukturno funkcijo zgodovine omogoča približno isti pomen neke podskupine dogodkov določenega obdobja za aktualne skupine posameznikov – podobno, kot bi utopija nosila prihodnje imaginarne pomene za trenutne politične zastavke. Oboje želijo spremeniti v zadnje zatočišče transcendentalnega humanizma: kakor da ljudje, ki so se morali odreči svojih preveč nestalnih jazov, lahko na ravni “mi” ponovno pridobijo iluzijo svobode.

Zgodovina odpira vsa vrata pod pogojem, da stopimo skozi: to pa pomeni sprejeti stališče, da so zakoni povsod, ali pa jih ni nikjer, torej da so vse sfere realnosti tja do utopij strukturirane in podrejene zakonom, da povsod vladajo nujna in zakonita razmerja, ki se jih da eksaktno raziskovati in prikazovati. Izpod navideznega kaosa in poljubnosti vladata nujnost in red: onstran empiričnih dejstev obstajajo preprostejša razmerja, se pravi, opravka imamo z utelešenjem dveh ravni realnosti: prva je “empirično-dejstvena”, v kateri ni nobenih relevantnejših relacij, če pa že so, te niso logične narave (sem spada bogastvo različnih običajev, institucij, mitov, verovanj, utopij itd., skratka neka “razpršenost brez reda”), šele na drugi, skriti ravni levi-straussovskega “kolektivnega nezavednega” – obvladujoč prvo raven – dominirajo enotnost, koherentnost in intelegibilnost.

Foucault tisto za empiričnim neredom poimenuje s terminom “epistema”, epistemološka celota, ki naj bi omogočala celotno znanje določenega časa, ki nastane nenadoma in izgine ravno tako nepričakovano in brez sledu:

“Zgodovina znanja je mogoča zgolj, če se izhaja iz tistega, kar je samemu znanju moderno, in to vsekakor ne v terminih vzajemnih vplivov, temveč v terminih koincidence in v terminih tistega a priori, ki se konstituira v času” (Foucault, 1966b: 221), torej ne gre za nikakršno sukcesivno postopnost pri nastajanju epistem, kajti v razmerjih znotraj epistem prevladuje istočasnost, enako kot v odnosih med kvalitativno popolnoma različnimi epistemami ob menjavanju ene z drugo ni nikakršne kontinuitete: ni preteklosti in prihodnosti, ni zgodovine in utopije, razen znotraj ene episteme. Ker so episteme med seboj povsem enakopravne, t.j. med njimi ni nikakršne hierarhije in logične ali empirične povezanosti, Foucault to diskontinuirano skokovitost opredeljuje z “epistemološkim rezom”,

ki je kombiniran s pojmi mutacije, prekinitve, vznika, praga itd., kjer vsi po vrsti asociirajo nekaj nenadnega in nepredvidljivega. Epistema se ne da razumeti s pomočjo nečesa, kar bi bilo zunaj njih, saj je njih imanenca in modifikacija sestavljena v povsem samosvojih načelih organizacije: epistema je nekaj kompaktnega in homogenega ter povezuje v trdno enotno celoto vse znanje določenega časovnega obdobja, ga omogoča in strukturira.

Vzajemni vplivi, vse, kar je dinamično, družbeno, ideološko in utopično, so površinske manifestacije, pod katerimi insistira znanje določene epohe, dispozitiv, ki ga predstavlja epistema s svojo nujnostjo in apriornostjo – obe ravni sta predmet proučevanja dveh različnih disciplin: s površinsko ravnijo se ukvarja doksologija, z epistemami pa arheologija. Arheološka mreža nujnosti je neprebojna, trdna, nič ji ne more uiti, in ko je enkrat dana, iz nje logično in neizogibno izhajajo celo najbolj nasprotne ideje – izkaže se, da epistema ne le omogoča izbor, marveč vnaprej določa vse smeri mogočih miselnih poti določenega obdobja, saj vnaprej vsebuje vse možnosti konstituiranja sveta idej kot nekakšna formula logično-matematičnega reda. Posameznik je s svojimi zavzemanji kajpak neizmisljivo utopljen v mrežo nujnosti episteme, saj je kot tak zgolj svojevrstna logična in nujna posledica epistemološkega polja: plastične prostorske metafore – polje, tla, mreža, prostor itn. – sugerirajo podrejeni status posameznika predpostavljeni celoti, dani vnaprej, neogibni in nespremenljivi s stališča utopične projektivne subjektive akcije, pri čemer posameznik lahko zgolj prehaja mrežo v različnih smereh z različnimi idejami, ki pa so vse enako zavezane determinantam brezosebne in anonimne mreže nujnosti.

V poznejših delih Foucault nekoliko popusti, tako denimo politična praksa – ki je bila pred tem zajeta v hipotezi nezmožnosti vplivanja na pojmovno arhitektoniko diskurza in omejena le na malenkostno usmerjanje sistema pravil, s pomočjo katerih se določeni diskurzi oblikujejo – tu zadobi moč določanja smisla in oblike diskurza, s tem pa je sestavni del pogojev za nastanek in delovanje diskurzivnih formacij. Diskurz zdaj ni več neka zunaj-časovna forma, marveč vseskozi zgodovinska diskurzivna praksa, regulirana s celotnostjo episteme v času in prostoru determiniranih anonimnih zgodovinskih pravil, polja, ki ni usmerjeno na neki individualni subjekt, na transcendentalni subjekt ali na kolektivno zavest: gre za anonimno polje, katerega konfiguracija določa mogoče mesto in utopije subjektov, ki govorijo. V foucaultovski problematiki igra dominantno vlogo analiza diskurza gospostva s pretenzijo proizvodnje smisla, pomena, projektov in razlogov – vse to kot učinkov represivnega diskurza, po katerih zakonitostih se ustvarjajo ti smisli, pravilnost diskurzivne razpršitve in produkcije pomena. Ko se posamezni smisli izkažejo za nesmisle in iluzije, se pri razgraditvi diskurza postavi vprašanje samega subjekta izjavljanja kot subjekta represije in ideologije, ki ga represivni diskurz “modelira” s svojimi

prepovedmi, izključitvami, potlačitvami in prisvojitvami. Odgovor je preprosto v tem, da razgraditev diskurza odkrije nezavedno ideološkega subjekta, točko, iz katere govori, v topografiji diskurza različne z mestom, iz katerega misli, da govori, s čimer se meri na identiteto subjekta in njegovo zahtevo po doslednosti in enoznačnosti represivnega diskurza, v resnici v korenu razcepljenega in govorečega s fiktivnega mesta. Končno je doveden pod vprašaj sam predmet represivnega diskurza, po njem proizveden in sploh mogoč, iluzoren in fiktiven, ki ga razgraditev demaskira kot predmet ideologije, kot učinek diskurzivnega polja dispozitiva vednosti-oblasti.

Derrida zgornji Foucaultovi teorizaciji oporeka z označbo "strukturalističnega totalitarizma" (Derrida, 1967a: 88): sam ne verjame v ostro prekinitev in v enotnost epistemološkega reza, čeprav to dejstvo v ničemer ne spodbija obstoja dispozitiva "zahodne metafizike" kot celotne duhovne dejavnosti zahodnega sveta. Kar je v tej dejavnosti videti kot novost, je prav pojavna iluzija, ki svojo realnost dolguje nekemu onstran fenomena skritega in komaj vidnemu temelju: "najstarejši temelj zahodne metafizike" je "determiniran in zaključen sistem pojmovnih možnosti", ker pa ga je težko odkriti, od tod izhajajo "iluzije prekinitve, čudesa novosti" (Derrida, 1972: 169). Če naj gremo še korak naprej in zadevo pojmovno preciziramo: Derrida se sicer ne strinja s Foucaultovo popolno diskontinuiranostjo med epistemami, ne zavrača pa koncepta episteme, znotraj katerega se v smislu nekega "kolektivnega nezavednega" najrazličnejše in nasprotujoče si teorije zvajajo na isti skupni imenovalce, pri Derridaju praviloma interpretiran kot logocentrizem in fonologizem, katerih gibanje ni neka zgodovinska naključnost, marveč nekaj "absolutno nujnega".

Tudi Derrida skuša v svojem sistemu gramatologije zajeti dve ravni; prvo, v kateri vladajo naključnost, zgodovina in utopija, ter drugo, ki kot ozadje železne nujnosti določa vse površinske manifestacije neke epohe: "Ontoteološka ideja čutnosti ali izkustva, nasprotipostavljanje pasivnosti in aktivnosti, pomeni nekaj globoko homogenega, ki se skriva pod različnostjo metafizičnih sistemov" (Derrida, 1967b: 401). Posamezni metafizični sistemi so simptomi skrite homogene "podzemne nujnosti", zato se Derridaju postavlja "utopično" vprašanje izstopa iz zgodovinskih okvirov zahodne metafizike, t.j. dekonstrukcije epohe logocentrizma in fonologizma prek definiranja novih teoretskih instrumentov, med katerimi je ključni termin "la différance"/razloka, ki je v opoziciji z osnovnim pojmom zahodne metafizike, t.j. "la presence"/prisotnosti. O razloki se da reči – kot za boga negativne teologije – le to, kar ni, ireduktibilno in neizrekljivo, saj nam je še vedno na voljo zgolj jezik zahodne metafizike, vsled česar tudi razloka "ostaja metafizično ime in vsako ime, ki ga dobi v našem jeziku, je še vedno, kolikor je ime, metafizično po svoji naravi" (Derrida, 1972 :28).

Pri prebiranju statuiranja Utopije v (post)strukturalističnem gibanju kajpada ne moremo mimo razvpitega "Anti-Ojdipa" Deleuzeja in Guattarija. V izhodišče postavita telo, dejavnost libida in nezavedno produkcijo želje, pojmovno opisane kot "stroj", kot strujanje in pretakanje. Model proizvodnje bi torej zajel nezavedno proizvodnjo želje, ki kot tok pleplavlja telo brez organov, "naravno" nepodružljivo materijo, da bi ga želja proizvedla, izpolnila z vsebino, spremenila, razdelila in spojila, nezavedno pa je v to namero vpeto kot "tok in stroj želje", katere strujanja se povezujejo z objekti, institucijami, drugimi telesi, z novimi stroji želje, proizvajajoč nova razmerja, objekte, lastnosti in družbo. Vsako gospostvo se skozi Nadjaz – ki ima vgrajeno nelagodje in strah v same občutke ugodja – vpiše v telo tlačanih. Incestuozna želja nikakor ni primarna želja, pač pa oblika, ki jo želja zadobi zaradi družbene represije: incest, kastracija in očetomor so torej družbeno pogojena patologija želje, ko se njena proizvodna sila znajde pred družbeno-družinskimi pritiski.

Deleuze in Guattari prav po reichovsko zoperstavljata radoživo nezavedno z revolucionarno željo, svobodno seksualnost in telo nasprotno zlohotni represiji družbenega polja. Vsako še tako nezatno izražanje želje spravlja pod vprašaj obstoječo ureditev in dviguje v zrak celotne sektorje družbenega. Zato v tradicionalni perspektivi nobena družba ne more prenesti izpostavljanja "resnične želje", saj le-ta ogroža strukture eksploatacije, zaslužnjevanja in hierarhije. Družba je prisiljena uporabiti mehanizme preprečevanja želje in nenehno zagotavljati stanje, v katerem je represija zelena. Želja s seboj nosi utopično razsežnost, ker hoče, kar hoče; zato mora biti želja v ogledalu krvoskrunstva osramočena, da se odreče sebi v imenu višjih interesov civilizacije, s tem odstranjajoč nevarnost upora in revolucije, ki odlikuje željo. Moči želje so tako privedene do resignacije in kar je bilo prej v nezavednem aktivnega, agresivnega, utopičnega, umetniškega, je zdaj zamenjano z reakcijami gospostva.

III.

Njega dni so se mnogi spraševali, ali je Lacan strukturalist:

"V nekem prvem smislu prav gotovo je," odgovarja J.-A. Miller in nadaljuje: "Pojem strukture je dobil od Romana Jakobsona prek Clauda Levi-Straussa, a tudi neposredno iz svojega dela z Jakobsonom, ki ga zares lahko štejejo za njegovega učitelja in prijatelja hkrati. (...) V nekem drugem smislu tudi, a radikalno, saj se ukvarja s stičiščem strukture in subjekta, medtem ko za strukturaliste samo vprašanje subjekta ne obstoji, je zreducirano na ničlo. Lacan pa skuša nasprotno razviti status subjekta, ki je združljiv z idejo strukture" (J.-A. Miller, 1983: 23). Med strukturalizmom in lacanovsko psihoanalizo bi tako lahko potegnili naslednjo diarezo: medtem ko Lacan obdeluje stičišče označevalne strukture in subjekta želje,

poststrukturalizem govori o subjektu, ki izginja, ki ga ni, ki je utopljen v mrežo episteme in ga ta v vsem določa – subjekt je posledica episteme; če je lacanovska struktura antinomična, razpopolnjena, asimetrična, neuravnotežena in naddoločena, poststrukturalizem raziskuje strukturo, ki je koherentna in popolna, simetrična in uravnotežena – strukturalistična struktura ima v nasprotju z lacanovsko središče in šele v poznejši fazi se vlaga v napor uvedbe razsrediščene strukture (predvsem Foucault in Derrida).

Nadalje: medtem ko je za lacanovsko strukturo značilna razsežnost označevalca in s tem simbolna naddoločnost, poststrukturalizem argumentira v prid strukture kot sociosimbolnega reda, komplementarne igre statike Simbolnega in procesualnosti Semiotičnega (Kristeva) – ker vsi post-strukturalisti po vrsti spregledajo odločilni prelom med registroma Realnega in Simbolnega, katerega učinek je diskontinuiteta/razsrediščnost med Simbolnim in Imaginarnim, se jim izognitev Realnemu kot nemogočemu in odkrita podmena izenačitve Simbolnega z Realnim le-to postavlja kot imaginarna in objektivna realnost; medtem ko Lacan po freudovsko zavrača možnost obstoja nekega “kolektivnega nezavednega”, je le-to post-strukturalizmu eksplicitna predpostavka itd. In nazadnje, toda najpomembnejše, pri poststrukturalistih – tako kot pri kritični teoriji družbe – utopični razsežnosti ni odrejeno mesto in ker Utopija ni locirana, se jim razprši po celotnem tekstu ali kot “razloka” ali kot “povsem Drugo”, utopični moment, ki ne more biti posredovan z dejanskostjo prav na liniji heglovske lepodušniške zgodbe. Pri Lacanu pa znanstvenega diskurza ne prizadeva preprost manko, “toda manko manka je tudi manko” (J.-A. Miller):

“Manko manka pušča v slehernem znanstvenem diskurzu prostor za spregled, za ideologijo, ki ga spremlja, ne da bi mu notranje pripadala: v znanstvenem diskurzu kot takem ni utopičnega elementa. To bi lahko ponazorili z dvema prostoroma, ki sta drug nad drugim, med njima pa ni nikakršnega prešitka (point de capiton), drug ne more zdrsniti (lapsus) v drugega” (J.-A. Miller, 1981: 250).

Predaleč bi nas odvedlo nadaljnje utemeljevanje razlik, denimo, z deleuze-guattarijevsko revolucionarno opredelitvijo želje – Lacan na tej točki suho detektira zgodovinsko spodletelost “naturalistične sprostivne želje”, saj danes nimamo pred seboj človeka, ki je manj obremenjen z zakoni in dolžnostmi, kot je bil človek predlibertinske dobe, celo več, s pojavom patološkega narcizma, kjer socialni Zakon kot Nadjaz prične užitek neposredno ukazovati, uživanje postane v sodobni libertinski dobi obvezno: “sploh ni potreben poseben političen režim, da bi to, kar ni prepovedano, postalo obvezno”. Že od Freuda naprej ne moremo računati na kaj več kot na obzorja “vzgoje za zavestno represijo”, na razum in zmernost, daleč od človekove želje po izpolnitvi vseh želja in zavračajoč iluzijo o napredku ter novih utopijah. Lacan se v “Etiki psihoanalize” približa freudovskemu okviru “nelagodja v kulturi”, zrcaljenega v odnosu

med načelom ugodja in načelom realnosti, skozi soočenje subjekta z neustrezajočo realnostjo:

“Freud niti za trenutek ne pomisli na to, da bi ustrežanje realnosti priličil kateremukoli dobremu. V Nelagodju v kulturi pravi – kultura, civilizacija od subjekta zagotovo terja preveč. Če že obstaja kaj, kar se imenuje njegovo dobro in njegova sreča, tedaj glede tega ni kaj pričakovati ne od mikrokozmosa, to se pravi od subjekta samega, ne od makrokozmosa.” (Lacan, 1988: 37–38) Posameznik sicer najde nekaj malega sreče v slepilih, ki jih ponujajo ustvarjalci Imagarnega: moralisti, umetniki, oblikovalci, modni kreatorji itd. To pa ne more spremeniti temeljnega dejstva, da je kultura s strani posameznika osovražena, saj zahteva prevelike žrtve.

Freud ni zavračal utopičnih možnosti nove ureditve človeških odnosov, ki bi – če se kultura odpove prisili in zatiranju gonov – “izsušila” vire nezadovoljstva s kulturo: če bi uspelo zmanjšati breme gonskih žrtev in ljudi spraviti s tistimi žrtvami, ki so nujne, ali jih zanje odškodovati, potem bi se lahko brez večjih družbenih konfliktov predali pridobivanju dobrin in njihovem uživanju. Morda bi ta utopični cilj dosegli s spremembo vzgoje novih generacij: temelj kulture se namreč opira na čezmerno represijo, s čimer se subjekta držijo poteze potlačitve, utajitve realnosti in tolažilne iluzije in utopije, kar je posledica oviranega dostopa do racionalnosti in prepovedanega svobodnega urjenja mišljenja pri otroku, čigar potenciali so z “vzgojo” zvedeni na “duševno debilnost povprečnega odraslega”. Od tod zahteva po vzgoji na realnost brez iluzornih podpor, ki bi posameznika pripravila za sprejem teže življenja in krute dejanskosti. Vzgoja k realnosti seveda ne meri na subjektovo prilagoditev realnosti, saj je njeno tkivo stkano iz iluzij in utopij – prevlada načela realnosti nad načelom ugodja ne nosi možnosti človekove zadovoljitve ali nekakšne idealne harmonije med svetom in človekom. Freud vidi prihodnost kulture v sprejetju kastracije in prekoračitve narcizma, ohranjenega za ceno potlačitve, ob tem pa kliče na pomoč razum – “glas razuma je tih, vendar ne odneha, dokler ga ne slišimo” – v svojih razpravah pa zavrača vzgojo po meri iluzorične realnosti in utopične prihodnosti. Čeprav vsi težijo k sreči, intenzivnim užitek in izogibanju bolečini po programu načela ugodja, “je njegov program v sporu z vsem svetom. Sploh ni izvedljiv, vse institucije vesoljstva mu nasprotujejo.” Iskanje užitka in izogibanje bolečini si nasprotujeta: “Kdor hoče užitek, je občutljiv za bolečine, kdor pa si hoče prizanesti z bolečino, izgubi užitek.” (Millot, 1983: 194) In medtem ko je kultura še nekako učinkovita pri varovanju človeka pred “naravo”, pa se ji to očitno ne posreči pri uravnavanju odnosov med ljudmi: posameznikov ne uspe obvarovati pred trpljenjem, izhajajočim iz skupnega življenja s podobniki v sferah zasebnega/intimnega, civilni družbi in državi.

Kastracijo subjekta Lacan zapiše skozi dobro staro navado, “zaradi katere označevalec konec koncev ohranja zmerom isti smisel.

Ta smisel nam je dan z občutkom, ki ga ima vsakdo, da tvori del svojega sveta, se pravi svoje male družine in vsega, kar se vrta okoli nje. Vsakdo med vami – govorim celo o levičarjih – je bolj, kot si misli, navezan na ta svet, in dobro bi bilo, če bi si prišel na jasno o obsegu te navezanosti. Opirate se na določeno število predsodkov, ki omejujejo obseg vaših uporov na čim manjši obseg, natanko na obseg, znotraj katerega vas vaše upiranje ne spravlja v nobeno negotovost, še posebej v okviru vašega svetovnega nazora, ki ostaja povsem sferičen” (Lacan, 1985: 37). Skratka, v nasprotju z Utopijo, tu Lacan elementarno meri na nekaj, kar je s seboj kot spoznanje prinesla psihoanaliza, namreč, da politično in družbeno življenje tvori ponavljanje in ko si subjekti delajo iluzije “novega”, preprosto ne opazijo, kako so ujeti v ozke meje, v zelo omejeno število, ki ohranjajo vedno isti pomen. Življenje ljudi se odlično prilagodi temu “dušenju” in “izgubi svobodne volje”, vsebovane že v dejstvu pristanka na poslušanje, besede, ki je kot taka hipnotična. Pravo ime za svobodo pa je psihoza: v polju družbenega in političnega je psihotik na kraju osamljenega individua pač “norec”, toda svobodnjak, na kraju psihotika kot “norca”, ki mu sledijo množice, pa nemalokrat stoji Gospodar.

Lacanovo matrico štirih diskurzov bi lahko brali kot shemo glavnih tipov političnega diskurza prejšnjega stoletja: “zmagoviti” kapitalistični diskurz Histeričarke in dva poskusa njegove prevlade prek diskurza Gospodarja v fašizmu in diskurz Univerze v stalinizmu. Dosedanje zgodovinske izkušnje nas navajajo k sklepu – čeprav bi se dalo skozi redukcionistično branje diskurza Analitika proizvesti nekaj, kar bi nas spominjalo na “zadnjo” veliko Utopijo, izdelano pri poznem Marcuseju (zagato, na kateri imanentno konstruira utopični model, zdaj lahko opišemo z besednjakom neznosnega dejstva, da subjekt beži pred tem, da bi objekt a, presežno uživanje postalo dejavnik) – da je polje družbenega in političnega “obsojeno” na blodenje med tremi političnimi diskurzi, med diskurzom paranoidnega Gospodarja, vzpostavljačega novo “harmonično” družbeno vez (utopija ljudske skupnosti, enakosti bratstva), diskurzom obsesivnega Univerzitetnika, ki to družbeno vez organizira in razdela v sistem (utopija brezrazredne družbe enakosti), in med diskurzom Histeričarke, ki proizvede simptom družbene vezi (obstoječo realnost kapitalističnega izkoriščanja in zgolj formalne enakosti).

Narobna stran (l'envers) diskurza Analitika glede na diskurz Gospodarja kot temeljne družbene vezi je prav v tem, da mora analitik vključiti, izpostaviti in poudariti točko “luknje v Drugem”, aktivirati in razbiti iluzijo sss, “Drugega, ki ve”, ki “ima” objekt/razlog želje, da objekt izpade in se izkaže, kako tudi Drugi “ne ve”, da tudi Drugi nima objekt a. Analitični posel bi lahko imenovali tudi razutapljanje, če se utapljamo v utopijah: razdružiti a od A, da se izkaže Drugi-z-mankom, kar ima v polju političnega določene osvobajajoče učinke. Nastop diskurza Analitika, kjer analitik vztraja

na mestu odpadka, razpusti preostale diskurze, kar pa je težavno in nehvaležno delo, saj nadjazovski vzvišeni lik Gospodarja osvobaja še učinkovitejše: nanj preložimo bremena svoje eksistence, mu zaupamo rešitve, razvojne iluzije in utopije prihodnosti ter ga predvsem – ljubimo. Ljubezen je privilegirano področje prevare, krog prevare, ki izzove razsežnost ljubezni do Drugega kot gospodarja nad užitkom polnega mesta Oblasti: gre za dva vzporedna intersubjektivna toka presežne vrednosti in presežnega užitka v družbenem in političnem, kjer je številnim subjektom presežni užitek odvzet, presežna vrednost odtegnjena, da bi se obe stekali h Gospodarju, ki v njih uživa. Popravek: pri subjektih odpoved užitku, ki je namenjen Gospodarju, ustvari presežni užitek, od katerega pa ima zopet največ demokratično izvoljeni Gospodar. To družbeno pretakanje presežnega užitka in vrednosti omogoča gospodstvo, ki vedno že sovpadе z vedno znova specificirano obliko neenakosti znotraj ekonomske “ekvivalentne” menjave in političnega trgovanja s človeškim mesom.

Neodvisno od groteskne podobe nekega utopičnega imaginarnega scenarija nas – po Lacanovih besedah – drama nacizma opozarja na globoko maskirano strahotno obliko žrtve oz. spravne daritve: nikakršen heglovsko-marksistični smisel zgodovine – “Zgodovina z velikim Z je tu natanko zato, da bi nam dala idejo, da ima kakršenkoli smisel že” (Lacan, 1985: 39) z utopičnim happy-edom vred – ne more razložiti ponovne uveljavitve darovanja žrtvenega objekta in neka zavesa zastira skrivnost užitka, tega, da ga tako rekoč ni, ki ga ne bi fascinirala žrtev sama na sebi kot objekt želje, noben subjekt želje se ni sposoben upreti večnemu smislu žrtve, kar priča o navzočnosti želje Drugega, “temačnega boga”. Po grozotah Utopij 20. stoletja lahko o smislu ali razvoju govori le še prepričani bedak, ki zamenjuje razvoj obvladovanja z razvojem. Želja ostaja v legi utopične razsežnosti – gre za položaj Oblasti, ki je vselej enak:

“... to pa je položaj Aleksandra, ko je zasedel Perzepolis, Hitlerja, ko je zasedel Pariz, to je tisti znameniti razglas: (predgovor ni pomemben) Prišel sem vas osvobodit tega ali onega, vseeno česa, bistveno je naslednje: nadaljujte z delom, delo mora teči naprej. Kar z drugimi besedami pomeni: naj bo vsem popolnoma jasno, da ni napočila niti najmanjša priložnost za izražanje kakršnekoli želje. Morala oblasti, upravljanja dobrin je naslednja: z željami se oglasite kdaj drugič, naj kar lepo počakajo.” (Lacan, 1988: 317)

Moderna utopistika kot temelj družbene spremembe zahteva “oblikovanje novega Nadjaza” (Wallerstein): kapitalizem slavi pohlep z dopolnilom dobrodelnosti kot daritve pohlepnih iz občutka krivde, zato velja pohlep spraviti na vajeti morale ter doseči, da “v naše nadjaze vključimo nasprotne vrednote” (Wallerstein, 1999: 61). Nova iluzija: nezavednemu se pač ne da ukazovati in učinkov vpliva na drugi subjekt ne obvladujemo nič bolj od lastnega nezavednega.

Agresivnost Nadjaza je ali uperjena proti zunanjemu objektu ali proti Jazu/samemu sebi, kar lahko subjekta pritira tja do samomora, normalno stanje subjektove zavesti krivde pa lahko označimo za vztrajno napetost notranje nesreče. Konstitucija Nadjaza še naprej ostaja najpomembnejši problem razvoja kulture – problem spopada med življenjskimi in smrtnimi pulzijami. Občutek krivde – sama sila samozatiranja, samocenzure, ki je sposojena pri pulziji smrti, pri subjektovi lastni agresivnosti – lahko postane za posameznika neznosen, kultura pa ne daje nobenih zagotovil, da bo znala obvladati razdiralne sile, saj ravno kultura ubira pota krepitve občutka krivde in s tem (samo)uničevalnih sil, ko s tem mehanizmom varuje skupnost.

Cena napredka je plačana z izgubo sreče skozi krepitev občutka krivde: tega pa ni mogoče zaustaviti ali zdraviti z ljubeznijo do drugega, z dobronamernostjo, dobroto, ker tu ne gre za sublimacijo, temveč za rezultat idealizacije – v imenu iluzij in utopij pa ne moremo zastaviti dobrih del. Ker civilizacija temelji na krepitvi občutka krivde in še ni našla – razen morda nekaj malega pri športu in ekonomski tekmovalnosti – učinkovitega načina za obvladovanje agresivnih nagonov Nadjaza, v družbi nenehno insistira možnost padca v nasilje, v politične konflikte in vojne. Občutek krivde velja po Freudu “uporabljati” s pomočjo razuma, ki osmišlja življenje, in resnice, ki zavrača utopije kot iluzije o napredku civilizacije; utopije pač ne morejo biti v pomoč ljudem, prej so simptom tega, kar je s civilizacijo narobe. Morda pride sčasoma do sprememb v civilizaciji, ki bodo zmanjšale presežno potlačevanje, morda pa se bo treba navaditi na misel, “da obstajajo določene težave, nerazdvojljivo vezane na samo kulturo, ki se ne bodo umaknile pred nikakršnimi naporji v smeri sprememb” (Jones, 1985: II, 336). Utopija je torej iluzija, del naše fantazmatike, projekcija naših želja v politično Imaginarno – vzgojna utopija, utopija družbe brez očeta, utopija sproščene seksualnega uživanja, utopija Velikega zavračanja itd., utopija, ki prihaja iz “globin” revolucionarne želje ali “arheološka” utopija brez utopije in subjekta v (post)strukturalizmu, prodora Semiotičnega v Simbolno, “transgresizma”, razloke – toda, če zavrremo utopično razsežnost mišljenja, najbrž zavrremo tudi možnost boljše prihodnosti.

LITERATURA:

- ADORNO, Theodor W. (1955): *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main.*
- BALAŽIČ, Milan (1995): *Gospodstvo, ZPS, Ljubljana.*
- DERRIDA, Jacques (1967a): *L'Écriture et la Différence, Seuil, Paris.*
- DERRIDA, Jacques (1967b): *De la Grammatologie, Minuit, Paris.*
- DERRIDA, Jacques (1972): *Marges, Minuit, Paris.*
- FEDERN, Paul (1971): “Zur Psychologie der Revolution”, v: *Psychoanalyse, Marxismus und Sozialwissenschaft, W. Grauenhage.*
- FOUCAULT, Michel (1966a): *La Quinzaine littéraire, 5.*

- FOUCAULT, Michel (1966b): *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (1969): "Qu'est-ce qu'un auteur", *Bulletin de la Soc.fr. de Phil.*, 3.
- FREUD, Sigmund (1970): "Nelagodnost u kulturi", v: *Odabrana dela Sigmunda Frojda, knjiga peta: Iz kulture i umetnosti*, Matica Srpska, Novi sad.
- FREUD, Sigmund (1981): "Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija", v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1987): *Metapsihološki spisi*, ŠKUC-FF, Ljubljana.
- JACKSON, J.-HALE, N.G. (1971): *Putnam and Psychoanalysis: Letters Between Putnam and Sigmund Freud*, Cambridge, Mass.
- JACOBY, Russell (1981): *Družbena amnezija*, CZ, Ljubljana.
- JACOBY, Russell (1986): *Potiskivanje psihoanalize*, SIC UK SSO, Beograd.
- JONES, Ernest (1985): *Život i delo Sigmunda Frojda, I-II.*, Matica Srpska, Novi Sad.
- KRISTEVA, Julija (1974): *La revolution du langage poetique*, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1966): *Divlja misao*, Nolit, Beograd.
- LACAN, Jacques (1985): "Seminar XX.: Še", v: *Problemi*, Ljubljana.
- LACAN, Jacques (1988): "Seminar VII.": *Etika psihoanalize*, DE, Ljubljana.
- MARCUSE, Herbert (1965): *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb.
- MARCUSE, Herbert (1968a): "Die Idee des Fortschritts in Lichte der Psychoanalyse", v: *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt am Main.
- MARCUSE, Herbert (1968b): "Repressive Toleranz", v: *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt am Main.
- MARCUSE, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston.
- MARCUSE, Herbert (1972): *Kraj utopije*, Stvarnost, Zagreb.
- MILLER, Jacques-Alain (1981): "Dejavnost strukture", v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana.
- MILLER, Jacques-Alain (1983): "Pet predavanj o Lacanu v Caracasu", v: *Gospotvo, vzgoja, analiza*, Ljubljana.
- MILLOT, Chaterine (1983): "Anti-pedagog Freud", v: *Gospotvo, vzgoja, analiza*, Ljubljana.
- REICH, Wilhelm (1970): "Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse", v: *Psychoanalyse und Marxismus*, H.-J.Landbuhler, Frankfurt am Main.
- TEL QUEL (1969): *Intervju*, Tribuna, Ljubljana.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1999): *Utopistike/Dediščina sociologije*, CF, Ljubljana.

Ali lahko izbiramo zgodovinske možnosti?

Sedem tez

I. Zgodovina ima svoj samotek

1. Kot številni avtorji domneva tudi Wallerstein, da lahko (že) izbiramo zgodovinske možnosti. Po tej logiki ravnamo tudi v vsakdanjem življenju: v politiki, ko volimo izmed ponujenega tisto politično opcijo, od katere pričakujemo največ pozitivnega ali vsaj najmanj senčnih plati, v pisanju in javnem nastopanju, ko skušamo vplivati s svojim argumentiranjem in/ali s svojim ravnanjem na potek dogodkov; navsezadnje celo s svojim obnašanjem konzumentov, ko zavračamo izdelke s strupenimi stranskimi učinki ipd. Toda kakorkoli so te in druge strategije našega življenja v mnogočem obetavne in nujne, denimo kot odlaganje ekološke katastrofe ali pa zaviranje degeneracije politike, se nam vendarle zgodovina dogaja po neki svoji imanentni logiki, ki je do danes nismo doumeli in se zato še vedno izmika našemu vplivu.

Sredi novembra 1892 je Friedrich Engels objavil članek Ameriške predsedniške volitve¹ in ga začel z besedami:

“Stari svet je bil pod gospostvom fatuma, heimarmene, neodvrljive skrivnostne usode. Tako so Grki in Rimljani označevali tisto nepojmljivo vsemoč, ki je izničevala vse človeško hotenje in stremljenje in storila, da je vsako človeško dejanje peljalo do čisto drugih rezultatov od nameravanih, ono nezaustavljivo oblast

¹ *Die amerikanische
Präsidentenwahl, Vorwärts
Nr. 269, 16/11–1892,
MEW 22:334–6*

[Gewalt], ki so jo zatem imenovali Previdnost, predestinacija itd. Ta misteriozna oblast je postopoma zadobila pojmljivejšo obliko, in za to se imamo zahvaliti gospostvu buržoazije in kapitala, prvemu razrednemu gospostvu, ki si je skušalo priti na jasno o svojih lastnih bivanjskih vzrokih in pogojih in s tem odprlo tudi vrata do poznanja o neodvrmjivosti svojega lastnega prihajajočega propada. Usoda, Previdnost – to zdaj vemo – so gospodarski pogoji, pod katerimi se producira in menjava, in ti se danes strnjujejo v svetovnem trgu.”

Ta briljantna formulacija na svoji ravni pojasnjuje, kaj nas obvladuje; toda brž ko hočemo iz nje potegniti nadaljnji sklep, kako vendar obvladati svojo zgodovino, se pokaže, da ni operativna. Pripelje nas do tega, da vemo, da smo obvladovani od nujnosti (usode, heimarmene, Previdnosti itn.), da gre pri tem za oblast produkcijskega procesa nad producenti – nami, ljudmi – ki se kaže skozi diktat svetovnega trga, toda ta védeti (savoir) ne pomeni kaj dosti za predvidenje in preprečevanje (pour prévoir). Iz današnje časovne oddaljenosti lahko opažamo tudi dolgi ritem, ki se je prvič zelo očitno zvrtil v času Engelsevega in Marxovega življenja, ne da bi ga onadva lahko že prepoznala: kondratjevski cikel, ki še mnogo očitneje kaže, da se nekaj dogaja z nami, ne da bi človeštvo znalo s tem kakorkoli upravljati; dogaja se kot usoda. V ritmu 25–30 let gre s produkcijskim procesom navzgor in navzdol.

Kondratjevski ciklusi določajo zgodovino; ne poznamo pa niti njihovega vzroka – čeprav je bilo poskušanih več razlag, vključno s to, da gre za pozitivni sunek inovacij in njegovo izčrpanje, nobena razlaga ni zadovoljiva – zato niso mogoče kontrastrategije, analogne anticiklični politiki pri običajnih kriznih ciklikih, pri katerih gre za konjunkturo; tam ekonomska politika zdaj “ogreva” konjunkturo, zdaj jo “hladi”, s čimer zmanjšuje amplitude konjunktturnih nihanj. Kondratjevski ciklusi potekajo neodvisno celo od velikih tehnoloških sprememb, torej procesov, ki spreminjajo parametre življenja, tistega, kar sta Marx in Engels imenovala “socialne revolucije”. Prva industrijska revolucija je tako potekala v času kondratjevskega vala in doline; tudi informatična revolucija je tekla v času doline in se nadaljuje v času vala.

In ker ne poznamo njihovega vzroka, ni bilo najdeno nobeno anticiklično sredstvo, ki bi ublažilo njihove amplitude. To pa je posebej usodno, kar pokaže pogled na zgodovino zadnjih dveh stoletij.

2. Politični pretresi niso nastajali kar tako, njihov ritem je povezan s kondratjevskimi prelomnicami: za obdobje 1776–94 (z dvema velikima meščanskima revolucijama, ameriško in francosko) predpostavljamo dolino, nato do 1813 predpostavljamo val, 1815–49 je znana dolina, ki jo začenja restavracija in zaključni revolucija 1848/49, do vstopa v sedemdeseta sledi nov val, nato dolina, ko se manchesterški kapitalizem transformira v monopolnega, v njej vrsta evropskih vojn in zaostritve socialnega konflikta, nato prosperitetni

val do prve svetovne vojne, nato usodna dolina 1914–45 z dvema vojnama, revolucijami in fašizmom, nato val do vstopa v sedemdeseta, nato dolina do devetdesetih, v kateri se zlomijo tudi “realni socializmi”. Povsod na prelomnicah, kjer valovnica prečka imaginarno srednjo črto navzdol ali navzgor, imamo hujše ali hude socialne pretese.

3. Zgodovina se nam v velikih razsežnostih torej dogaja kot usoda, doleti nas, in nenadoma smo vpleteni v dogajanje, ki nas postavi pred dejstva. To pa pomeni, da svoje zgodovine ne znamo kakorkoli kontrolirati; naša zgodovinska ladja plove še brez krmila, po meri usode. Edino, kar za silo znamo, je orientacija po zvezdah, ugotovitev, kje na tej plovbi brez krmila smo. Naša dejavnost je reagiranje na okoliščine, ki nas določajo. Potreben bo še hud napor misli, da bo iznajdeno krmilo. Wallersteinova zasluga je, da podaja dosti dobro diagnozo; toda kot pri mnogih boleznih, je tudi tu diagnostika mnogo dlje od terapije. Seveda pa je vedno najtočnejša diagnoza tista, ki jo postavijo na prosekturi; zato bodimo zadovoljni z manj točno, a zadostno za količkaj uspešno terapijo.

Za dodatno komplikacijo poskrbi to, da je globalizacija ekonomije porušila občutljivo ravnotežje med politiko in ekonomijo, kakršno je obstajalo v času, ko je vladavino zakona vzpostavljala nacionalna država, nacionalna ekonomija pa je bila relativno avtonomen sistem znotraj svetovne ekonomije. To stanje je čas povozil, ravnotežja med globalno ekonomijo in zakonom pa nihče ne zna vzpostaviti. Kdo zdaj sploh še skrbi za vladavino zakona? Ob prilično brezzobih ali vsaj hudo škrbastih svetovnih mehanizmih pač le administraciji v Washingtonu in Bruslju, deloma z roko v roki, deloma druga proti drugi. Ob tem svetovne korporacije segajo tudi po kompetencah, ki pripadajo politiki. Kdor je imel oči, si jih je pomel ob demonstracijah v Seattlu: anarho scena na ulicah je pomagala razpravljavcem v dvorani, da so zaenkrat odbili naskok globalnega managementa, ki si je hotel vzeti še zakon v lastne roke.

A kaj je globalni management drugega kot “personifikacija kapitala”, če rečemo z Marxovimi besedami? In kaj drugega lahko dela ta personifikacija, kot da skrbi za gladki tek in uspešnost, a tako, da obenem cementira oblast produkcijskega procesa nad producenti? Vsa vprašanja po smislu življenja in smislu početja padejo pod kolesje te dominacije. Absurd, da se uspešnost tega managementa izkazuje z globalnim zmanjševanjem zaposlenosti, da se dobiček povečuje tudi tako, da se eksternalizira tudi strošek za odrabljeno delovno moč (“delovno silo”) ali pa se stroški dela (mezda) potisnejo pod vsak še sprejemljiv standard, spravlja v začudenje in osuplost vrsto ekonomistov, filozofu pa potrjuje, da ne gre le za “krizo vrednot”, temveč za *petitio principii* vsega sistema.

Francis Fukuyama je optimistično predvidel, da se končuje tisto, kar je Hegel imenoval boj za pripoznanje; pri Heglu je vladavina

zakona končala ta boj, zakaj v zakonu, ki je enak za vse, je vsakdo pripoznan. Fukuyama je to Heglovo idejo videl realizirano tudi na svetovni sceni, ko pade boj za pripoznanje med državami, ker zavlada mednarodni zakon. Kako je s tem mednarodnim zakonom, se je dalo slutiti iz dogajanja v Seattlu, ne samo iz škrbastega uveljavljanja človekovih pravic, iz katerega so iz znanih razlogov izvzeti npr. Tibet, Čečenija, Pakistan.

Toda priznavanje oblasti zakona se krha tudi v vsakdanjem življenju: mladi ljudje, mladostniki in mlajši polnoletniki, ki se dokazujejo s strelnim orožjem proti vrstnikom in vzgojnikom, mladi, ki med seboj obračunavajo v aktih nasilja, grozljiva dejanja asocialne objestnosti, kot je metanje skal z brvi čez avtoceste (v Nemčiji v februarju dve mrtvi voznici!) – kaj je to drugega kot odpoved vladavini zakona? In kaj drugega so številna dejanja iz občutja no future?

II. Ali imamo še petdeset let časa?

4. Optimistično je pričakovanje, da se bo sedanji svetovni sistem končal v petdesetih letih. Preoptimistično. Historični svet je namreč končen; nujna limitacija progressa so meje planeta; sistem, ki svoj razvoj gradi na razlikah, bo nanje dokončno naletel že prej; in ko se zenačijo razlike, progres, ki raste iz neenakosti, seveda ugasne. Naravoslovni analogon povedanemu je teorija toplotne smrti. Spoznanje o tem, da naš planet nima več mnogo šans za razvoj na razlikah ("center/centri" versus "periferija"), je v zraku; po svoje ga je zabeležila trivialna umetnost, ki že kar nekaj časa beži v vesoljska prostranstva in tam nahaja fantazijsko "periferijo".

5. Na meje planeta opozarjajo številna razmišljanja zadnjih štirideset let ali še kako leto več: od znanih tez o mejah rasti in drugih razmišljanj "rimskega kluba" do razmislekov o milenijski meji, ki jih zadnjih trideset ali štirideset let podpirajo različna kvantitativna zajetja "pospešenega razvoja": če v kartezičnem sistemu vnesemo na absciso čas, na ordinato pa katerikoli kvantitativni kazalec, pa naj gre za dosegljivo brzino, za moč motorjev, za število informacij na mesec, za polucijo okolja, za karkoli drugega, vedno dobimo eksponentialno krivuljo, ki postane okrog 2000 vzporedna z ordinato. To je čas, ko merljivi progres očitno že buta ob meje planeta.

6. Časa za iztek v smislu zenačitve razlik na planetu zmanjkuje; ekološke meje jemljejo možnost, da bi npr. Bolivija, Brazilija, Burkina Faso in Burundi dočakale zenačitev z Belgijo in Britanijo. Pripravljenosti za internalizacijo ekoloških stroškov še danes, pet po dvanajsti, ni.

Zlovešče pa je med drugim, da je globalizacija enkrat že potekala: svet je bil globaliziran na kondratjevskem valu ob vstopu v dvajseto

stoletje; a zatem je sledila najstrahotnejša kondratjevka dolina: z dvema svetovnjima vojnama, z razpadom svetovnega trga in s totalitarnimi odgovori nanj.

Problemi, ki vpijejo po rešitvi, jo bodo dobili – toda, ali bo takšna, da bo etično vsaj zadovoljiva, je žal že drugo vprašanje. Svet bo našel ravnotežje – toda, kakšno bo? Kaj bo s človekovo (posameznikovo) svobodo, kaj s človekovim dostojanstvom?

III. Kanček upanja

7. Glavno upanje je, da nas bo udarilo samo toliko, da bomo še preživeli.

Človeštvo se uči samo na ekstremnih izkušnjah: za anticiklično politiko je potrebovalo črni tork 1929 in obračun med New Dealom in fašizmom v vojni; za Nürnberg je potrebovalo Auschwitz, za njegovo oživitev masakre v Ruandi in na Balkanu. Na kateri točki bo nastala pripravljenost za internalizacijo stroškov? Žal se moramo pustiti presenetiti.

Arthur Miller, ki je postal pisatelj, potem ko je njegov oče (milijonar z dobro stoječo tekstilno tovarno) bankrotiral, ker je čez noč izgubil likvidna sredstva na borzi, ima o današnjih nabuhlih borznih tečajih porazno mnenje, zelo podobno kot Allan Greenspan ali pa prof. Mencinger. Ta balon bo počil; kaj se bo tedaj sesulo, kdo ve?

Toda ravno zato, ker je pripravljenost na iluzije tolikšna, je zdaj tembolj čas, ko moramo napeti sive celice; tudi tu velja Brechtov izrek: "Mišljenje je nekaj, kar sledi težavam in predhodi akciji." Mimo je čas, ko je bila legitimna zahteva *primum vivere, dein philosophari* – najprej živeti, potem filozofirati. Danes je treba temeljito in neutegoma misliti in premisliti, da bi našli rešitev za življenje. Življenje je ogroženo, ni pa še izgubljeno – to je optimistični stavek teorije in njenega upanja, kot bi rekel Herbert Marcuse.

Antisistemska gibanja ob izteku sistema

V spisu "Krise: svetovna ekonomija, gibanja in ideologije"¹ Wallerstein prevzema razločevanje, s katerim je Samir Amin² načine prehoda iz enega sistema v drug sistem razdelil na dve veliki skupini. Do ene vrste prehoda pride z notranjim razkrojem obstoječega sistema; Amin temu procesu pravi "dekadenca" in daje za zgled krizo rimskega cesarstva, to je, prehod iz antike v fevdalizem. V drugo vrsto sodijo "načrtni" prehodi, ki jim Amin pravi "revolucije"; taka prehoda sta bila, denimo, francoska ali oktobrska revolucija. Glede na to, da se revolucionarni prehod iz kapitalizma v socializem ni posrečil, Wallerstein meni, da bi za izhod iz kapitalizma nemara bolj ustrezal model "razkroja obstoječega sistema".

Neposredna posledica tega stališča je, da osvojitve državne oblasti ni več neizbežna faza pri prizadevanju za spremembo sistema. Če Aminovo razločevanje prevedemo v "politično strateško besedišče", potem lahko rečemo, da se lahko tisti, ki se zavzemajo za spremembo sistema, organizirajo na dva načina: ali tako, da prevzamejo politično oblast in delajo za spremembo sistema s stališča "protisistemskega režima", protisistemske državne oblasti; ali pa tako, da delujejo na zgodovinske procese kot gibanja, katerih cilj ni, da bi osvojila politično oblast, ki pa kot "protisistemska gibanja" neposredno pospešujejo procese razkrajanja starega sistema in procese prehoda v nov sistem. Prvo vrsto antisistemske strategije so uveljavljale komunistične partije; druga antisistemska strategija je izšla iz kritike komunistične "stare leve" in se je uveljavila z revolucijo leta 1968 in s poznejšimi "novimi družbenimi gibanji".

¹ Immanuel Wallerstein, "Crises: The World-Economy, the Movements, and the Ideologies", v: *Unthinking Social Sciences / Odpremislimo družbene vede*, Polity Press, Cambridge, 1991 in 1995 (prva objava: 1983).

² Samir Amin, "Revolution ou decadence? La crise du système imperialiste contemporain et celle de l'Empire romain" / *Revolucija ali dekadenca? Kriza sodobnega imperialističnega sistema in kriza rimskega imperija*, v: *Review*, 4, 1, 1980.

³ Za razliko med "autocentrirano rastjo" in rastjo, ki jo poganja izvoz, gl.: Pierre-Noel Giraud, *L'inegalite du monde. Economie du monde contemporain / Neenakost sveta. Ekonomija sodobnega sveta*, Gallimard, Pariz, 1996.

⁴ Za analizo antisistemske strategije socialističnih držav gl. med drugim: Gyorgy Wiener, "The change of epochs in world history and the changes of Eastern Europe"; Tamas Krausz, "From history to theory"; Susanne Zimmermann, "Changes in the world economy and the transformation in Eastern European politics"; vse v: *The Anti-Capitalist Left on the Eve of the 21th Century / Antikapitalistična levica na pragu 21. stoletja*, Liberteer, Budimpešta, 1996; Andrea Szego, "World economic dependence, indebtedness, crisis"; Agnes Kapitany – Gabor Kapitany, "Some theses on 'Kadarism'", oboje v: *Eszmelet – Consciousness. Selected essays from Eszmelet, Eszmelet Alapitvány – Labour Focus on Eastern Europe*, Budimpešta, 1997.

Klasična revolucionarna levica komunističnega tipa je bila prepričana, da je kapitalizem mogoče odpraviti le s položaja državne politične oblasti in da je potemtakem treba najprej "zavzeti" kapitalistično državo. Pokazalo pa se je, da kapitalizma ni mogoče odpraviti v okviru ene same države in niti ne v okviru bloka držav; da je, narobe, država strukturna prvina v kapitalističnem sistemu, ki je svetoven sistem. Protisistemiški državni režimi potemtakem niso mogli odpraviti kapitalizma; še več: njihove države so delovale v okviru kapitalističnega svetovnega sistema in so ga reproducirale. Največ, kar so lahko dosegli, je bilo, da so nadzorovali stopnjo notranjega izkoriščanja in onemogočali, da bi domačo delovno silo izkoriščal "tuji" kapital; da so zagotavljali socialno varnost širokim množicam in zagotavljali precejšnjo enakost med prebivalstvom. To jim je bolj ali manj uspevalo, vse dokler je bilo gospodarsko rast in splošni družbeni razvoj mogoče zagotavljati z "notranjimi spodbudami". Ko pa notranje pospeševanje ni bilo več zadosti in so postali odločilni "zunanji pospeški"³ (politično geslo je tedaj bilo "vključevanje v svetovni trg"), so antisistemiški režimi hoteli še vnaprej varovati domačo delovno silo pred izkoriščanjem mednarodnega kapitala. Zato zunanjemu kapitalu niso dopustili neposrednega stika z domačim delom: niso dopustili neposrednih tujih investicij, pač pa se je med domačo delovno silo in kapital vrnila država. Z drugimi besedami: države s protisistemiškimi režimi so se zadolževale. Zaradi visokih družbenih stroškov proizvodnje (množičen in visok družbeni standard; ohranjanje visoke stopnje zaposlenosti; proizvodna in splošna družbena organizacija, ki nista bili naravnani zgolj na "ekonomsko racionalnost"; itn.) protisistemske države niso uspešno izkoristile zunanjih posojil. Druga za drugo so prihajale v krizo, vse manj so bile sposobne, da izpolnjujejo svoje obljube širokim slojem. Bolj ko so protisistemske države tonile v krizo, bolj se je krepil ljudski odpor proti njim – in ti procesi so naposled pripeljali do tako imenovanega "padca komunizma".⁴ – Pokazalo se je torej, da je bila državna oblast nekakšna past za klasična revolucionarna antisistemska prizadevanja.

Wallerstein zato predlaga, da bi poskusili s pospeševanjem notranjega razkroja, do katerega naj bi po njegovih izračunih tako in tako moralo priti v naslednjih petdesetih letih. Hkrati naj bi antisistemska gibanja že v okvirih dekadence kapitalizma sprožala in pospeševala procese, ki bi pripeljali do pozitivne alternative kapitalizmu. Juriša na državo pa naj ne bi imela na programu.

A zdi se, da se države ni mogoče tako zlahka znebiti. Na eni strani bo država, dokler bo obstajal kapitalizem, reproducirala kapitalistične odnose; zato je pričakovati, da bo omejevala ali celo onemogočala antisistemska gibanja, če bodo dosegala pomembnejše antisistemske učinke. Na drugi strani lahko domnevamo, da s koncem kapitalizma ne bo tudi konec industrijske proizvodnje. Najučinkovitejši mehanizem ali celo edini mehanizem za menjavo in cirkulacijo

dobrin v razmerah industrijske proizvodnje pa je trg; a če obstaja trg, tedaj mora obstajati tudi država. Kakor ni kapitalizma brez države, tako, se zdi, brez države tudi izhod iz kapitalizma ni mogoč.

V procesu konca kapitalizma bo država hkrati nasprotnik antisistemskih gibanj in njihov zaveznik. Kako naj torej antisistemski gibanja delujejo, ne da bi si poskušala prisvojiti državno oblast?

Idealni položaj, se zdi, bi bil tale:

– na eni strani antisistemski gibanja, ki razkrajajo obstoječi sistem; ustvarjajo niše drugačnosti; sprožajo ali pospešujejo alternativne zgodovinske procese;

– a ta antisistemski gibanja delujejo v okviru antisistemske države; t.j. države, ki pravzame nase protislovnost izhoda iz kapitalizma; ki varuje pred katastrofami, skrbi za iztek sistema brez dramatičnih lomov; ki, če lahko tako rečemo, skrbi za reprodukcijo sistema brez sistemske reprodukcije.

Toda ta "idealni položaj" je bil v osemdesetih letih že "dejanski položaj". Takrat so razmeroma močna "nova družbena gibanja" delovala v okviru protisistemske socialistične države. Tisto, kar je po logiki Wallersteinove analize tako rekoč idealen položaj za izhod iz kapitalizma, je bilo v Sloveniji, deloma pa tudi v Jugoslaviji, v osemdesetih že doseženo. V osemdesetih letih smo bili potemtakem tako rekoč v "idealnem" položaju, da začnemo zgodovinsko inovativno odgovarjati na iztekanje kapitalističnega svetovnega sistema in da poiščemo pozitivne alternative.

Te procese sta pretrgala dva nasprotna procesa, katerih uveljavitev je tudi razlog, da je bila zapravljena priložnost, ki smo jo ustvarili v osemdesetih letih. Ta procesa sta: prosistemski etatizacija in prosistemski kolonizacija antisistemskih gibanj in alternativnega družbenega prostora, ki so ga ta gibanja ustvarila.

Prosistemski etatizacija, do katere je prišlo v razmeroma kratkem času med 1989 in 1991, je bila do neke mere "kontrarevolucija od zgoraj". Razlika je le v tem, da ni izšla iz kakšnih "prosistemskih gibanj", ki bi najprej osvojila državno oblast, potem pa bi državo iz antisistemske države preobrazila v prosistemsko državo. Zgodilo se je nekaj veliko preprostejšega – in tudi zato se je lahko zgodilo v tako kratkem času: preusmerile so se vladajoče skupine. "Režim", ki je bil poprej antisistemski, je postal prosistemski. Znebil se je socialne odgovornosti, ki je tako in tako ni bil sposoben udejanjati, in si je namesto množične blaginje priskrbel novo obliko legitimacije: večstrankarski sistem. Pri tem je uspešno prevzel retoriko antisistemskih gibanj, ki pa jo je vpel v nacionalistično ideologijo. Nacionalizem so si sposodili pri kulturniški birokraciji, ki je bila poprej podrejeni partner v režimski koaliciji. Reartikulacija antisistemskih političnih platform v nacionalistični program je politično pomenila, da je režim v svoje vrste kooptiral nekdanje podrejene partnerje (kulturniški establišment) in da je dopustil vzpon nekaterih svojih nižjih kadrov, delov uradništva ipd. Te plebejske skupine

⁵ *Nekaj analiz tega dogajanja sem zbral v knjigi Extravagantia II. Koliko fašizma, Ljubljana, 1995. – Da so osemdeseta leta ključno obdobje, se zaveda tudi sedanji prosistemski režim. Pravkar so se (v okviru predvolilne kampanje!) lotili zgodovinske preinterpretacije tega obdobja: s prispevki Boža Repeta ("Slovenci /sic!/ v osemdesetih") v sobotni prilogi Dela in z nadaljevanjo "Demo(s)kracija" Rosvite Pesek na ljubljanski televiziji.*

nekdanjega režima so nastopile z zagriženim antikomunizmom in so odločilno pripomogle k razkroju že dosežene ravni politične kulture, sčasoma pa tudi k uničenju javnega prostora.⁵

Preusmeritev je potekala od zgoraj navzdol: najprej se je vzpostavila prosistemska državna oblast, ta si je ustanovila pravno-politično podlago (privatizacija, denacionalizacija ipd., a tudi vzpostavitev nacionalne države), s pravnimi sredstvi so potem sprožili proces preoblikovanja družbenih odnosov. Poleg sprememb v ekonomskih odnosih so morali spremeniti tudi druge družbene odnose, denimo, odnose v javnosti in alternativne prostore družbenosti. Ta preobrazba je imela negativno ali destruktivno stran (marginalizacija alternative in pozneje njeno pospešeno uničevanje) in pozitivno ali kreativno stran. Pozitivna stran je bila vzpostavitev "družbene baze" za prosistemski režim. V tem okviru je bila ena razsežnost ustvarjanje nacije za podlago nacionalni državi; druga razsežnost je bila "kolonizacija" alternative in njeno preobražanje v "civilno družbo", ki naj bi servisirala prosistemsko državo. Uničevanje alternative in njeno nadomeščanje s servisno "civilno družbo" očitno ne gre tako gladko, kot bi ustrezalo državnih oblasti. Bržkone se je prav zato državna oblast začela zblíževati s katoliško cerkvijo in jo z državnimi mehanizmi (npr. s sporazumom z vodstvom katoliške cerkve) krepiti kot "svojega" agenta v civilni družbi. S tem se seveda spreminja tudi politična narava prosistemske države, na kar, denimo, opozarja tudi Drnovškova podpora Haiderju ali prehod v večinski volilni sistem, ki ga forsira pretežni del političnega razreda te države.

Zdi se, da se strategija prosistemske države odloča med različnimi vrstami avtoritarizmov: med populističnim avtoritarizmom in birokratsko-elitističnim avtoritarizmom; v okviru birokratsko-elitistične različice pa med klerikalizmom in tehnokratizmom. Zdi se torej, da so razlike v strategijah bolj razlike v vrsti legitimizacijskega spektakla kakor v sami naravi režima. Prihodnji legitimizacijski spektakel bi lahko bil tradicionalističen (populizem ali klerikalizem, lahko tudi kakšna mešanica obeh) ali pa modernističen (tehnokratski). Oboje pa bi bil le mehanizem dominacije političnega razreda in centrov ekonomske moči, ki bodo bržkone vse bolj zunaj države.

To so torej koordinate, v katerih bodo zelo verjetno v prihodnje delovala antisistemska gibanja in ki bodo določale naše soočenje s koncem kapitalizma in s prehodom v nov svetovni sistem. Položaj je veliko manj ugoden, kakor je bil v osemdesetih letih. Zato pa smo zgubili marsikatero iluzijo in se otrešli nekdanje naivnosti. Nemara bodo te "subjektivne" pridobitve odtehtale "objektivno" nazadovanje?

Teze k Utopistikam: o svobodi in negotovosti

O svobodi...

Naj začnem z novim redom, ki se je zgodil na začetku devetdesetih. Povečalo se je dvoje: verjamemo, da smo (bolj) svobodni, in hkrati se je povečalo prepričanje, da je mogoče prav malo, če sploh kaj spremeniti tako na individualni kot na kolektivni ravni.

Če imamo svobodo, kako je prišlo do tega, da med doneski svobode ni človeške sposobnosti predstavljanja boljšega sveta in ne želje po spremembi? Ali je mogoča svoboda, ki bi ne bila svoboda za nekaj? Kakšna je svoboda, ki ne vzpodbuja imaginacije in tolerira impotenco ljudi v stvareh, ki nas vse zadevajo?

Zakaj nam svet, v katerem živimo, pošilja tako kontradiktorne signale? Pomembno je vedeti, kako nam uspeva živeti to kontradikcijo, in zakaj je večino časa sploh ne opažamo in tudi, ko jo, nismo posebno zaskrbljeni? Kako to, da svoboda izgublja še zadnje konotacije političnosti?

Umetnost političnega je ravno v tem, da ukine omejitve državljanski svobodi, a tudi, da se vzpostavijo samo-omejitve. In tu smo se ujeli. Geslo sodobnih svobodnih družb je: "Prepovedi so prepovedane". Od vseh oblik državljanstva cveti predvsem eno, porabniško državljanstvo, ki ga izdatno podpira celotna ideološka mašinerija. Edina velika zgodba, ki je ostala, je "accumulation of junk and more junk" (Castoriadis, 1997: 4). Predvsem tej akumulaciji ne smejo biti postavljene nikakršne omejitve.

Tri stvari se dogajajo:

- ni ovir porabniški požrešnosti,
- sistemsko se vzpodbujajo konformnost, strah in negotovost,
- vzpodbujajo se odpor, celo prezir do političnega (zmaga antipolitike).

Utopistike so zato videti kot stvar premaknjenih sanjačev, starih nostalgikov, ljudi, ki so izgubili stik z realnostjo in tu in tam kakega privilegiranega univerzitetnega profesorja, ki je tako vse troje hkrati.

Kakšni smo ljudje, ki smo videti zadovoljni s svobodo, s katero nimamo kaj početi?

Religiozna reformacija kot prvi evropski množični "coming out" svobode je sesula eno železno kletko in omogočila kongregaciji vernikov/ic, da sami zgradijo lastne kletke po svoji izbiri. Reformacija je – kot vemo – privatizirala duhovno odrešenje in duhovno odrešenje je prvo javno dobro, ki ga moderna privatizira in deregulira sredstva, s katerimi naj bo doseženo.

Druga reformacija, ki jo ravno živimo, dopolnjuje delo prve in sicer tam, kjer je prva pustila delo nedokončano: zdaj gre za to, da se osvobodimo vseh kletk, vseh barv in velikosti, drugače rečeno, vseh nadindividualnih instanc. Rdeča nit prve reformacije je individualna svoboda, je izbira poti k odrešitvi preko lastnih del in delovanja. Zastavek druge reformacije so človekove pravice, torej pravice slehernega individua, da uporablja pravico izbire o tem, kaj odrešenje (ali sreča ali karkoli že) sploh je in kako priti do njega. Druga reformacija torej dela na skritem potencialu prve, to pa je rojstvo in dominacija tega, čemur Ernest Gellner pravi "modularni človek" (Gellner, 1996).

Gellner je vzel metaforo iz pohištvene industrije, lahko pa bi jo vzeli iz industrije igrač in bi govorili o lego človeku. Razlika med starim in novim človekom, pravi Gellner, je kot razlika med starim, iz enega kosa narejenim, masivnim pohištvom in novim sestavljivim, modularnim pohištvom.

Modularni človek je sestavljiv, narejen iz modulov (kubusov), ki ponujajo (neomejene) možnosti kombinacij, prilagajanja, odvzemanja in dodajanja. Modularni človek je človek brez esence, oz. esence so pluralne, drobljive in nastajajo sproti kot rezultat prilagajanja okoliščinam in modi, vsekakor pa postavitve niso trajne. Proces dodajanja in odvzemanja ni nikoli končan, nikoli ni mogoče reči, da je modularna struktura dosegla svojo zadnjo formo. Modularni človek je bitje z mobilnimi in zamenljivimi značilnostmi in posej lastnega "nastajanja in menjavanja" opravlja samonaloženo. Življenje živi kot "set of tasks to be performed". (Bauman, 1999: 159) Vezi med modularnimi ljudmi niso rigidne, so ad hoc. Za družbo ima to pomembne posledice: nastaja družba, ki je hkrati "dobro integrirana" (vsevpred prešita z mnogimi vezmi) in hkrati stalno "prosta", odprta vsem mogočim novim kombinacijam, ki jih ne ovira niti despotski tiran niti plemenski kolektivni nadzor niti mrtva roka

samo-reproducirajočih se družbenih ritualov. Da ni ritualov, postaja novi ritual. Modularni človek nastaja sočasno z mrežno družbo, ki ni niti segmentarna, kot tradicionalne predmoderne družbe niti klasično razredna kot moderne. Na nek način so tudi družbe modularne, cele podsisteme (module) premikajo, odvezemajo, dodajajo in jih ne preči kak velik notranji konflikt, tenzija, ki bi jim to preprečevala. Nasprotno, tenzije in ambivalence požira, predeluje, reciklira in iz njih dela nove module (vire za sestavljanje). Moduliramo lahko brez fiksnih kodov pravil, zato sta prisilna oblast države ali tirana in ritualni pritisk odveč, postaneta redundantna. V mrežni družbi modularnih ljudi postajata integracija in nadzor deregulirani in privatizirani.

Je pa težava. Fleksibine in ad hoc vezi so negotove in tvegane, ker ne more biti drugače. Moduliranje in mrežnost se ves čas dogajata na prometnih križiščih, kjer nikoli ne veš, od kod bo kaj priletelo. Gellner pravi, da je cena modularizacije fragmentarnost, ki naredi vsako dejavnost v resnici nedokončano in nepodprto s strani drugih, dejavnost se hladno in kalkulabilno presoja le kot ne/produktivnost učinka dejavnosti. Dejavnost nehuje biti del "kulture dejavnosti", se pravi skupnih naporov in poti, da do nečesa pridemo (Gellner, 1997). Taka odtujitev in odčaranje delovanja je za nekatere previsoka cena, zato iščejo nadomestne skupnosti, pa naj bo v obliki nacionalne, religiozne, evropske ... ali kake druge konstruirane identitetne tvorbe.

Namesto alienacije, ki v marxovski optiki predpostavlja totalni svet in totalnega človeka z idejo njegovega "generičnega bistva", je bolje govoriti o "neprijetosti" in "brezdomstvu". V mrežni družbi modularnih ljudi pade vsakršna "totalnost", večmrežna družba pač ne ponuja možnosti, da bi jo doživeli kot totalno in modularni ljudje tudi težko razvijajo samopercepcijo totalne osebe. Premik človeške generičnosti iz delovanja v odnosnost, počutja in občutja, še zmeraj pomeni, da večinoma ohranjamo neko elementarno človečnost (recimo, potrebo po varnosti, sprejetosti, priznanju drugih ljudi ...). Zato pa postaja temeljni problem mrežne družbe modularnih ljudi pripadnost (belonging). Gre za vsakdanji problem, ki redko najde zadovoljivo rešitev, sploh pa ne trajne. Videti je, kot bi bili vsi, povsod in zmeraj vsaj "delno razseljeni". Nobeni socialni skupini ne pripadamo polno, scela, vsaj kakšen modul vselej štrli ven. Kar štrli, se modularno veže na druge štrleče module. Vsako dejanje samouvrščanja je vselej predmet kontradiktornih centripetalnih ali centrifugalnih sil. Vse oblike skupnosti so zato ranljive in fragmentarne, moduli pa šibko integrirani. Ni je skupine, v kateri bi bili "zares doma", to, kako smo, ima bolj značilnosti "hotelske nočitve z zajtrkom" kot značilnosti "večernega družinskega obeda". In da bo reč še bolj ironična: področje intimne (družina, skupni obed, toplina doma), ki služi za metaforo celega pripadanja, je v resnici že dolgo krhko in drobljivo za večino modularnih ljudi in dvom je že vpisan: ne pričakujemo več, da bi partnerstvo, ljubezenska vez, ki vanjo gremo sprva iluzorno "scela", trajalo dolgo, kaj šele večno.¹

¹ Tu bi veljalo premisliti diado starš – otrok, večinoma mati – otrok kot historično in teoretsko prezrto ter socialno politično podsankcionirano razmerje, ki je nemara ušlo kataklizmi, kot se zgodi pozabljenemu divjaku ali opici iz Kubrickove Odiseje 2001.

² "V Združenih državah zgradijo usak teden nov zapor z mesti do 1000 zapornikov. Kalifornija daje zdaj za zapore toliko kot za šolstvo." (v "Preživeti v omrežju", intervju z M. Castellsom, Delo, Sobotna priloga, 8. april 2000:16)

Modularnost je pogoj in učinek negotovosti. Občutje negotovosti se nenehno sprehaja in projicira na relaciji zunaj-znotraj (in ima za to vrsto prepričljivih empiričnih evidenc). Tenzija se pogosto skuša umirjati s potrebo po simplifikaciji, po tem, da bi luščili lupine neobvladljive kaotičnosti in prišli do jasnih, enodimenzionalnih zvez, recimo med željami in možnostmi, da bi našli enost sveta in svoje mesto v njem. Spoznanje, da je ob koncu luščenja namesto storža prazen prostor, je zagatno, za nekatere prehudo, zato ga nadomestijo z drugim registrom, recimo z religiozno transcendenco ali s kakim novodobnejšim fundamentalizmom.

... in negotovosti

Najbolj razširjeno in bolečo sodobno težavo je mogoče imenovati negotovost. Učinek negotovosti je glavna prepreka slehernemu kolektivnemu delovanju. Ljudje, ki se počutijo negotove in jih je strah prihodnosti, niso dovolj svobodni, da bi tvegali, tveganje pa je predpostavka kolektivnega delovanja. Politične in socialne institucije, ki naj bi nudile oporo v negotovosti, postajajo sterilne in nemočne. V hitro globalizirajočem se svetu se najpomembnejši deli moči nahajajo zunaj politike (in celo zunaj držav), težave so lokalne, njihov vir pa globalen. V trenutku, ko politične institucije (država) priznajo prioriteto in superiornost tržnih zakonitosti nad zakoni polisa, se državljani spremeni v porabniškega fetišista, porabniki/ce pa zahtevajo več in več zaščite kot porabniki/ce in izražajo vse manj potreb po participaciji v upravljanju države. Politična indiferenca in apatija državljanek in državljanov na eni strani in na drugi država, ki se umika svoji odgovornosti po zagotavljanju javne blaginje, sta morda neprijetna, a vsekakor zakonska otroka sodobne civilne družbe.

V liberalno demokratskih državah ni koncentracijskih taborišč in cenzorskih uradov in zapori, čeprav polni kot nikoli doslej,² praviloma ne vsebujejo političnih zapornikov. Svoboda misli, izražanja in združevanja je najbrž dosegla svoje zgodovinske viške, kar naj bi posebej veljalo za nekdanje socialistične države. Paradoks je v tem, da z njimi nimamo kaj početi, natančneje, imamo jih ravno zato, ker z njimi nimamo kaj početi.

Bourdieu je v enem svojih zadnjih člankov spomnil, da je sposobnost bodočih projekcij pogoj za vsakršno racionalno delovanje (Bourdieu, 1998). Projekcijam bodočnosti, utopistikam, stoji nasproti "meteorologija", pojmi kot "gospodarska recesija", izguba trgov, padec povpraševanja, evropska unija, racionalizacija ..., ki so meteorološki zato, ker se prikazujejo kot meta instance, kot kategorije zunaj vsakršnega nadzora, kot sunki usode, ki je odločena nekje zunaj individualnih in kolektivnih obzorij. Z njimi je mogoče opravičevati nezaposlenost, odpušcanje, zniževanje kakovosti storitev in še in še. Ampak sporočilo je hujše: skupno sporočilo

globalnih meteorologov je, da je slehernik/ca potencialno redundanten, odveč in zamenljiv/a, zato je vsakdo ranljiv v vsakem socialnem položaju, še celo tisti, ki so danes privilegirani, so na dolgi rok vprašljivi.³

“Naravne drže” ljudi v vsakdanjem življenju so pretežno dveh vrst, cinične in nihilistične. Živimo epizodno, življenjske epizode izžamemo do zadnje kaplje ne glede na posledice in ne glede na druge ljudi. In se tako dajemo v zobe moralnim pridigarjem vseh vrst. Česar moralni pridigarji, ki grmijo proti sodobnim dekadencam, navadno ne omenjajo, je dejstvo, da gre za racionalna ravnanja ljudi, ki prihodnost vidijo kot grožnjo. Pozabljamo tudi, da so svet, pa naj bo videti še tako meteorološki, naredili ljudje, kakor tudi politično ekonomijo negotovosti, ki jo živimo kot vsakdanjo formo mentis.

Politična ekonomija negotovosti je set pravil, ki prepeveduje pravila in jo proizvaja nadteritorialni finančni in trgovinski kapital zoper lokalne politične avtoritete (Bauman 1999: 173). Politični ekonomiji negotovosti gre za prohibicijo političnih pravil in regulacij in za razorožitev protekcionističnih (političnih) ovir, ki stojijo nasproti finančnemu kapitalu, da bi zares postal sans frontieres.

Politična ekonomija negotovosti je seveda odlična za biznis. Neprijetne, zastarele in drage instrumente discipliniranja je odpravila ali naredila odvečne in jih zamenjala ne toliko s foucaultovskimi discipliniranimi krotkimi telesi, pač pa z zasebnimi in endemično negotovimi individui, ki so nesposobni skupnega mišljenja in predvsem delovanja, ker vanj vnaprej ne verjamejo in se ga boje. Stari panoptikon in njegove sodobne high-tech in weightwatchers verzije so postale preprosto odveč.

Prve žrtve politične ekonomije negotovosti so republikanske politične institucije.

Znano je, da globalizacija z eksteritorialno ekonomijo ne odpravlja, nasprotno, povečuje socialno neenakost. Nenavadno je, ugotavlja Beck (1994), da je (post)moderna socialna struktura navkljub enormnemu tehnološkemu razvoju popolnoma petrificirana, oz. nazaduje⁴. Pogloblja se neenakost tako med bogatimi in revnimi segmenti svetovnega prebivalstva kot znotraj posameznih družb. A tu je nova težava; ne le, da se v absolutnem smislu povečuje segment “revnih”, kar je novega, je to, da postajajo trajno izključeni iz vseh oblik družbeno legitimirane ekonomske racionalnosti in družbeno koristnega dela, da so torej redundantni.

Ostali, ti, ki zaposlitev še imajo, večinsko že živijo v razmerah fleksibilne zaposlenosti. Fleksibilnost dela je navaden evfemizem za to, da delodajalci lažje odpuščajo delavce, lahko storijo tudi brez nadomestil in odškodnin. Fleksibilnost dela pomeni naraščajoče število del za določen čas, del po pogodbi, ki se obnavljajo (ali ne), pogosto menjavanje del, zaradi česar stari zaščitni mehanizmi, kot so sindikati, postajajo neustrezni in nemara celo odveč. Fleksibilnost pomeni, da postajajo stare življenjske strategije investiranja časa in energij v poglobljanje specializacij, ki naj zagotavljajo trdnost in

³ Martin in Schumann, ekonomska eksperta pri Spieglu sta izračunala, da bo 20% delovne sile vključene v ekonomijo 21. stoletja, medtem ko bo 80% delovne sile odveč, če se bodo sedanji makroekonomski trendi nadaljevali. (Bauman, 1999: 20)

⁴ “Nazaduje” pravzaprav ni ustrezen pojem; raziskave v Franciji, denimo, kažejo, da je bila socialna enakost pred stotimi leti višja od sedanje. (Bauman, 1999: 19)

⁵ *Seveda ne gre pozabiti na pogoste rasistične opreme obžalovanja, denimo, "saj so res reveži, ampak, če bi bili bolj pridni, podjetni, manj leni, če bi se bolj umivali..."*

⁶ *Da o blagodejnem zagonu vojaške industrije, pa tega, da se in vivo preizkušajo nove vrste orožja do tega, da je tako mogoče v tretji svet ali na Balkan rekrutirati lastno mladež, ki bi utegnila povzročati probleme doma, ne govorimo.*

varnost zaposlitve, nesmiselne. Skratka: fleksibilnost dela je evfemizem za negotovost in strah.

Poglejmo nekaj podatkov, ki jih Bauman navaja iz Razvojnega poročila Združenih narodov za leto 1998. Globalna (svetovna) poraba dobrin in storitev se je leta 1997 podvojila v primerjavi z letom 1975 in pošesterila v primerjavi z 1950, 1 milijarda ljudi v letu 1997 ni mogla zadovoljiti niti najosnovnejših življenjskih potreb (hrana, stanovanje, voda). Med 4,5 milijardami ljudi, ki živijo v deželah v razvoju, trije od petih nimajo dostopa do osnovne infrastrukture, ena tretjina jih nima pitne vode, ena petina jih sploh ne uporablja sanitarnih in medicinskih storitev. Ena petina vseh otrok do štirinajstega leta ima manj kot pet let kakršnekoli izobrazbe in enako število je permanentno podhranjenih. V 75 od 100 držav v razvoju je dohodek per capita nižji, kot je bil pred desetimi in celo pred tridesetimi leti. 120 milijonov ljudi živi z manj kot 1 dolarjem na dan.

V ZDA 16,5 % ljudi živi pod pragom revščine, ena petina odraslih je nepismenih in 13 % prebivalstva ZDA ima pričakovano življenjsko dobo nižjo od 60 let. (Bauman, 1999: 175 – 177)

Za kaj pravzaprav gre? Navedeni podatki so znani in dovolj pogosto objavljeni. Ne gre za to, da jih še enkrat odžebamo, ampak je treba misliti na kognitivni okvir, v katerega padejo. Najčešče je vrednotna mapa ali kognitivni okvir, v katerega padejo slike o svetovni revščini, taka, da podobe sprožijo obžalovanje in sočutje do tistih, ki so revnejši od nas.⁵ Kognitivne forme obžalovanja in sočutja niso napačne po sebi, vprašljivo je to, kar spuščajo, česar ne vidijo, to pa je pedagoška forma tovrstnih sporočil in interpelacij.

Nekoč so to mesto zasedale podobe pekla kot pedagoške intervencije ne le zoper poredne otroke, ampak vse, ki bi si drznili oporirati. Danes so revni pedagoško svarilo prestrašenemu porabniku/ci bogatega sveta. Na neki ravni so reveži tisto, kar bi bogati želeli biti (pa si ne drznejo poskusiti), namreč osvobojeni/prosti negotovosti. Kar spet ni čisto res, revni morda res niso prestreljeni z mentalno matriko negotovosti, a se jim ta vrača v drugih oblikah, v oblikah bolezni, drog in počasnih smrti od podhranjenosti.

Podobe revščine so produktivne zato, ker ne-revne socializirajo v strah in jih vadijo v toleranci do poslabševanja njihovih lastnih življenjskih razmer. Politična ekonomija negotovosti uporablja revščino kot pogoj lastnega obstoja in kot podlago humanitarne skrbi, a nič drugega in nič več kot to. Humanitarna skrb na osnovi kršenja človekovih pravic ali na osnovi vzpostavljanja reda v kaotičnih situacijah se najpogosteje kanalizira v neškodljive karnevale dobrotelčnosti in človeške solidarnosti.⁶

Vrnimo se na začetek. Kako razumeti večanje individualne svobode ob kolektivni impotenci? Teza, ki jo ponujamo, je, da so mostovi med zasebnim in javnim porušeni, ker so umanjale sposobnosti in še bolj možnosti prevajanja med obema sferama življenja. Umetnost prevajanja med obema seveda ni umanjala v

celoti. Včasih pride do izraza v karnevalih sočutja, včasih v izbruhih agresivnosti proti sovražnikom oziroma tistim, ki jih skupnosti prepoznajo kot zasebne sovražnike, torej ljudi, ki dozdevno ogrožajo še tisto malo zasebne varnosti, ki jo imajo in se najraje materializirajo v beguncih, imigrantih, Romih ... Včasih se kolektivna radost ujame in sinhronizira, če npr. Slovenija premaga Ukrajino, ali če deželo obišče ta ali ona Esmeralda. Problem teh manifestacij skupnega interesa je, da so karnevalske, da izbruhnejo in mrknejo kot kometi in v ničemer ne spreminjajo nadaljnega vsakdanjega življenja.

To, česar ni, bi lahko imenovali agora. Agora je področje življenja, ki ni ne javno ne zasebno, točneje, ki je oboje hkrati. Je področje srečanja zasebnih problemov in vprašanj na javen, kolektiven način, torej ne kot narcisistični užitek ogledovanja sebe v drugem in tudi ne kot iskanje skupinskih terapij, pač pa kot možnost upravljanja dozdevno izoliranih zasebnih težav tako, da bodo te potegnjene iz privatnih trpljenj in postavljene na raven "javnega dobra" in pravičnejše družbe.

Individualna svoboda je lahko enako kot (človekove) pravice samo rezultat kolektivnega delovanja. Danes se gibljemo k privatizaciji sredstev za zagotavljanje individualne svobode. Huje, gibljemo se tudi v smeri privatizacije utopij. Veščine prevajanja zasebnih v javne probleme so v nevarnosti, da bodo zatrite in pozabljene. Zasebne težave se artikulirajo na načine, ki otežujejo vsakršne aglomeracije in s tem možnosti, da postanejo politično relevantne. Nič ni lažjega kot uničiti zasebnost in zasebno moralnost ljudi, ki ne mislijo na nič drugega kot na to, kako ohranjati in varovati lastna zasebna življenja (Arendt, 1973).

Težava nas, ki živimo v družbah svobodne negotovosti, je v tem, da se neuhajemo spraševati o predpostavkah svetovnega sistema in o ključnih mehanizmih njegovega funkcioniranja. Zato Wallersteinove Utopistike delujejo kot streznitvena spodbuda za mišljenje.⁷

LITERATURA:

- ARENDET, H. (1973): *The Origins of Totalitarianism*, London, Andre Deutsch.
- BAUMAN, Z. (1999): *In Search of Politics*, Cambridge, Polity Press.
- BAUMAN, Z. (1998): *Consumerism and the New Poor*, Open University Press.
- BAUMAN, Z. (1998): *Globalisation: the Human Consequences*, Cambridge, Polity Press.
- BECK, U. (1994): "The Reinvention of Politics", v: Beck, Giddens, Lash (ur.): *Reflexive Modernization*, Cambridge, Polity Press.
- BOURDIEU, P. (1998): "Le neo-liberalisme, utopie d'une exploitation sans limites", v: *Contre-feux*, Paris, Liber Raisons d' Agir.
- CASTORLADIS, C. (1997): "Democracy as Procedure", *Constellations*, No.1.
- GELLNER, E. (1996): *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*, Penguin Books.
- LEONARD, P. (1997): *Postmodern Welfare, Reconstructing an Emancipatory Project*, Sage.
- WALLERSTEIN, I. (1999): *Utopistike / Dediščina sociologije, C**, Ljubljana.

⁷ *Toliko bolj to velja za družboslovce/ke, ki delujemo v relativno varnih zavetjih univerz. Pa tudi položaj akademskih institucij bi veljalo premisliti in še zlasti položaj družboslovja v njih. Univerza je vse bolj videti kot strukturni geto, ki ne šteje tako rekoč nič, v kolikor ne producira za lokalni ali svetovni sistem koristnih informacij. Dober simptom univerzitetne "odvečnosti" je, da je polna študentk, in da se tudi profesorske vrste polnijo z ženskami. Feminizacija univerze je znak tega, da alma mater drsi na smetišče zgodovine, oziroma tega, da ji vse bolj ostaja le še njena "socialna" funkcija: nadzor nad socialnim moratorijem mladih generacij.*

Vpadi iz Utopije

Utopije od Platona, prek Moora in naprej so se pisale, ko so planet še prekrivale bele lise neznanega in vrzeli neznanja. V tem času, ko so redki posamezniki utopije uresničevali, je bilo videti, da praviloma peljejo tam, kamor niso bili namenjeni. Platon je pristal v suženjstvu, Kolumb je raju, ki ga je hotel osvojiti za najbolj katoliško kraljestvo, pripeljal pekel. Utopični potenciali ideologij so se spotikali v nenameravane bodočnosti.

Stvar se obrne, ko zmanjka belih lis, ko je odkrit in koloniziran še zadnji otoček, kjer bi lahko zgradili zamišljeno. Šele zdaj se lahko trdi, da sodijo utopije k nebulozam nevarnih zanesenjakov. Utopije zgubijo svoje mesto, zaradi vseprisotnosti *toposa*.

Ta *topos* pa ni nikakršna prisotnost realnega in treznega, ki bi lahko pomenilo samoumevno pričevanje resnice. Nasprotno: je nenadzorovan vrtinec gospostva abstraktnega nad živim, ki odpravlja možnosti vzpostavljanja resnic. Temu svetu pravimo globalni svet. Globalen je v tem, da uklenja svet heterogenega, multidiskurnega in pisanega v prisilni jopič sistema ekonomskega, političnega in tehnološkega poenotenja. Globalizacija je kulturna kolonizacija sveta in vztrajno postavljanje le-tega kot znanega, samoumevnega in preglednega. Ritualni medijske propagande, ekonomskih transnacionalnih monopolov, liberalno-demokratske politike in tehnološke nujnosti ustvarjajo planetarni *topostako*, da vse, kar je heterogeno, prikrijejo in odrinejo v podzemlje utopičnega. (Nebesa zamišljanja utopičnega so bila že pred tem pregnana v sfero skrajno nevarnih patologij.) Blagovna in identitetna pisanost izpadeta iz sfere heterogenega, ker ostajata zgolj površinski okras tipizirane forme, ki

se mora prilagajati globalnim samopostrežnim policam (Balkanska modrost je to izrazila z rekom: "Isto sranje, drugo pakovanje.").

Iz *toposa* medijev, korporacij, strank in tehničnih standardov je dejansko velika večina raz-realiziranega sveta, njegovih kultur in posamičnih sebstev potisnjena v podzemlje nezavednega, subkulturnega, eksotičnega, prezrtega, nemega itd. Nekdanje bele lise, kamor se je nekoč še dalo prispeti, so zdaj zamenjale črne lise, od koder se naj ne bi prikazalo nič, kar ne sovпада s *toposom*.

V bele lise so nekoč postavljali zamišljene otoke, da bi spremenili znani omejeni svet, današnje črne lise so rezultat znanega neomejenega sveta sistemskih imperativov. Vzpostavljene so, da se njihov svet ne bi spremenil. In revolucije so padale, ker so se zlomile ob teh imperativih. Črne lise niso mogle preseči obstoječega, kot da bi v resnici bile črne luknje.

Od Chiapasa do Seattla (upajmo pa, da tudi do Prage!) je videti, da bazična (grassroot) gibanja udarijo v turbokapitalistični simulaker ne zato, da bi ga zrušila (to bi bilo naivno), temveč zato, da se izmuznejo v medijem nevidno džunglo heterogenega življenja. Kdo je "subcomandante", kdo so zakrinkani demonstranti, kaj v resnici mislijo indios, kaj vleče ljudi v temačne ulice velemestnih getov, kakšne vrednote in življenjske izkušnje se porajajo izza perspektiv reklam, medijev in politikov?

Topos ni treba spreminjati takrat, ko ga ne moremo. Poskusimo se mu izmuzniti in živeti mimo njega. Lahko si naberemo nove izkušnje in jih medsebojno delimo. To življenje pa predpostavlja naše vpade iz sveta črnih lis. Ti mali pohodi nas krepijo bolj kot porazi revolucij.

Ideja revolucije se hrani na pričakovanju končne katastrofe in zgodovinskega razpleta. Kaj pa, če tega ni in ne bo? Kaj pa, če gre le za judovsko-krščanski arhetip? Bomo za dolge generacije občepeli v pričakovanju onostranstva? Katastrofa pa je tu, okoli nas: uničevanje planeta, kruto izkoriščanje in zloraba, totalni nadzor, zatiranje vsega, kar resnično ali pa dozdevno ogroža liberalno kapitalistični sistem, nacionalistične morije, izključevanje ne zgolj marginalnih, ampak tudi marginaliziranje mnogih, žensk, neevropejcev ali neameričanov, tistih, ki v svojem delu nimajo vseskozi pred očmi dobička oz. tatvine, tistih, ki so ustvarjalni zunaj establišmenta ritualizirane Umetnosti in Znanosti ... Katastrofa ni nujno nekaj kaotičnega, katastrofa je kod reda, samoumevnih institucij in kapitalskih razmerij, ustvarjalnega presežka, ki je dovoljen v mejah marketinških pravil, socializma kot stalinizma ali pa blairovščine ... Katastrofa je diktatura matematiziranega uma in modelizirane prihodnosti. Katastrofa je tu, zakaj bi bila revolucija onkraj?

Pojavimo se od Nikoder črnih lis! Ne prosjajmo sistema in države! Nismo družbena gibanja osemdesetih, ki so za svoje vodje izborila uradniške stolčke devetdesetih, za kar preostalim v tolažbo (in ljubi mir) dajejo NGO-jevske dotacije. Državne uradnike ne prosjajmo za nekaj, kar ni njihovo – naj nam servisirajo, kar je naše. Naše črne lise

so oporišča, iz katerih udarimo na plan zato, da v katastrofični kod reda vnesemo odrešujoči kaos. Iz urbanih getov, subkulturnih nekusov in potlačene periferije je treba vdreti v urbana središča, ki so izgubila funkcijo komunikativnega civitasa in postala plen podjetništva in potrošniške mrzlice. Zakaj ustvarjati umetnost skrito očem ali zaprto izza gledaliških blagajn? Je grafit vandalizem in jumbo-plakat normalna scenografija mest in obcestnih pokrajin? Prebarvajmo, preslikajmo, preoblikujmo jih v kolaže kaotičnega in heteronomnega! Politične pamflete in mnenja, ali pa poezijo in ljubezenske izjave berimo v mestnem vrvežu! Saj ne gre za to, da bi nas vrvež črede razumel ali pa se nam ne nasmihal. Gre za to, da se znebimo strahu in da vsakdo, ki se le za hip ustavi, čudi ali pa ne more razumeti, vsaj za hip izstopi iz črede in izkusi svobodo. Bodimo Villon in Eulenspiegel, pa naj nas tokrat obesijo, če se upajo! S sabo bomo imeli tudi meč. Mesto je naše, kot je naše tudi naropano blago, ki nam ga prodajajo. Zato ne prosimo policije za ustvarjalno življenje: urbane prostore zasedemo in ponovno civiliziramo (dekonzumerizacija), tiste, ki pa nas hočejo onemogočiti, bo doletela vesela pravica. Tam falange mrkih miličarjev, tu razuzdano veselje karnevala. Tam pendreki in solzilec, tu torte in brizgalne gnojnice. Potem pa nazaj v črne lise, kjerkoli že so, od Kreuzberga do Metelkove ali pa Balkana in megel Interneta. Rane se bodo zacelile, zamislili si bomo še kaj bolj smešnega in nepričakovanega. Zbezali bomo nestvor na plan, ko ga bomo kresnili tam, kjer ga najbolj boli. Armade bomo smešili, gospe in gospode popackali, medije dezinformirali, blagovne znamke zlorabljali, ljudem v stiski pomagali, presitim kaj odnesli, naši Božički pa bodo otroke res obdarovali ... Za to ne rabimo ne Rdeče armade ne Rdečih brigad, ne bomb ne ubijanja. Le pamet, veselje, odločnost in pogum za spopade s *toposom*, ki nas hoče kot Gorgona okamneti v sistemsko primerno obnašanje.

Utopija ne rabi programa in vodij. Ljudje naj se naučijo so/čutiti, misliti in delovati. Ne gre za to, da bi bila enoten program in vodstvo nekaj samo po sebi slabega, gre za to, da reakciji ne damo možnost, da nas obglavi, gre za to, da ne izključimo možne barvitosti sodelujočih. Množica sodelujočih v zasedanju *toposa* omogoči fluidnost gibanja, ki se ne ustavi ob vsaki policijski blokadi. Zdaj udarimo po korporaciji, zdaj blokiramo tovarno za mučenje živali, zdaj bi hoteli otroci vedeti, zakaj so njihove mame cele sobote in nedelje v službi hipermarketov, vedno širimo kulturo solidarnosti, zdaj razpravljajmo o naših odnosih, zdaj podirajmo prepreke hendikepiranim, zdaj preglasimo medijska trobila, zdaj delimo buške zaslužnim ...

Ti vpadi iz utopije niso nikakršna velika ali končna Revolucija. So revolucija vsakdanjega življenja posameznic in posameznikov. So možnost izkušanja neupravljanega življenja, gojitev uporniškega poguma in ustvarjalnosti. Skozi to aktivnost si povrnemo dostojanstvo, ki so nam jo vzele roparske elite oblastnikov. Ne zapiramo se v avtistične subkulturne krožke, temveč ponosno razkazujemo

svojo nesistemskaost oziroma svobodo in se zanjo odločno postavimo.

Topos (ideologija kapitalizma: mediji, politika, šolstvo, znanost, kultura) nas hoče potlačiti v temo neobstoječega, pomembna zmaga je, da pokažemo, da smo tu. Utopija ni pred nami, ampak med nami.



"Velike"
sociološke teorije

Od ciljno orientirane sinteze socioloških teorij k procesiranju sinteze socioloških teorij

“Izprva misliš, da si na zelenem travniku bohotne domišljije. Na levi in na desni cveto pisane, zapeljive cvetlice na tenkih stebelcih: teorije. Zdaj pa zdaj odnese katero izmed njih, pa že požene nova; to je čudovito razkošje razlagajočega duha.”

Lewinsohn

Živali od dawnine do današnjih dni

Uvod

Zadnjih dvajset let tega stoletja teče v družboslovni skupnosti polemična razprava o možnosti, ali bi lahko iz celotnega znanja, ki ga premore sociološka znanost, sociologi izdelali sintezo socioloških teorij. Skorajda vsak sociolog, ki kaj da nase, poskuša v spopadu prispevati nekaj idej. Skupna značilnost znanstvene razprave o sintetiziranju družboslovnih teorij je, da ima vsak udeleženec svoje predstave o tem, kako bi do takšne sinteze v družboslovnih znanostih lahko prišlo. Ne samo, da vsak v svojem poskusu poudarja zanj najpomembnejše kriterije, na podlagi katerih bi bilo cilj lahko doseči, ampak hkrati tudi ‘divje’ polemizira in oporeka drugim udeležencem. Nam, ki opazujemo bitko, se vsiljuje misel, da so kljub visoki stopnji konsenza, ki vlada med polemizirajočimi udeleženci glede tega, da je nadvse nujno in tudi mogoče poiskati sintezo, udeleženci nekoliko pozabili na to, kaj sploh iščejo in kakšno ceno bodo morali plačati, da dosežejo cilj.

¹ *Naj omenim le dva primera, kjer bralec lahko vidi, kaj imam v mislih: poskus W. Wallacea, da bi vzpostavil univerzalno matriko socioloških znanosti z delno naslovnitvijo na naravoslovne metode (Wallace, 1988), in učbeniški tekst J. M. Charona, v katerem obravnava za sociologijo ključna vprašanja in teme (Charon, 1998).*

Verjamemo, da v iskanju mislijo nadvse resno. In vendar se pri tem nekoliko pretogo držijo klasičnih predstav akademske kulture in enega njenih ključnih kriterijev: biti vedno znova kritičen do dela kolegov, hkrati pa pri delu izkazati čim višjo stopnjo inovativnosti, je hvalevredna lastnost, ki naj bi vsakogar ponesla na Parnas znanstvenega čaščenja. Toda ne smemo pozabiti, da znanstveni proces ni namenjen iskanju končnih teorij, ampak je prej metodološko urejen proces iskanja odgovorov na vprašanja. Če bi se izrazili v Webrovem jeziku, naj bi šlo pri znanstvenem delu predvsem in sploh za ciljno racionalno delovanje, ne pa za ciljno vrednoto.

Ta esej ima namen opozoriti na to, da se bodo znanstveniki verjetno morali odpovedati sintezi, kot cilju, ter jo zamenjati s sintezo v raziskovalnem procesu. Hkrati pa se bodo morali soočiti z dejstvom, da en sam družboslovni teoretik nikdar ne bo mogel postaviti ustrezne družboslovne teoretske sinteze, ki bi lahko imela v družboslovni znanstveni skupnosti karakter objektivnosti in bi bila sprejeta s konsenzom (vsaj relativnim).

Morda bodo sociologi in drugi družboslovni misleci izkoristili priložnost, ki jim jo ponuja kritičen premislek o možnosti sinteze, in se pri tem naučili nekaj o skupinskem delu od naravoslovnih kolegov, ki jim takšen način dela že dolgo ni več tuj. Edina sinteza, ki bi bila vsaj približno enakovredna ciljni sintezi, je mogoča le kot nekakšna matrika sociološkega znanstvenega jezika, pri uporabi katere se moramo zvedati, da je lahko le metodološki instrument, s katerim si pomagamo pri raziskovanju specifičnih družbenih in kulturnih fenomenov.¹

Narativni evolucionizem

Prve znanstvene razlage o napredovanju družboslovnih teorij lahko najdemo na prelomu iz prve v drugo polovico 19. stoletja, ko so si družboslovne teorije šele začele nabirati zalet za vzpon na znanstveni vrh. Prav gotovo je bila najpomembnejša strategija mišljenja pri pojasnjevanju človeškega delovanja in razumevanja okolice tistega obdobja ideja evolucije, zamisel o postopno usmerjenem linearnem napredovanju od nižje k višji razvojni stopnji. Zanimivo pri zgodbi o vzniku modernega razumevanja pomena in vloge sociološke teorije je, da se je zgodovinsko gledano odvijala v kontekstu dveh družbenih fenomenov, ki jima danes zaradi pomembnega vpliva na vzpon modernih družbenih struktur pripisujemo revolucionarni značaj. V mislih imamo francosko politično revolucijo in industrijsko revolucijo zgodnjega kapitalizma (Giddens, 1982). Kljub temu so se družboslovci tedaj raje zatekali k evolutivnim razlagam družbenih sprememb, ki so v jedru nosile idejo družbenega ravnotežja in postopnih, na konsenzu temelječih sprememb. Morda prav zaradi tega danes za družboslovno, še posebej pa za sociološko

teorijo velja, da v spreminjanju pretežno ni revolucionarna.

Družboslovni znanstveniki so prav tako kot vsi ljudje – ali pa zaradi narave svojega dela še prav posebej močno – dovzetni za duh časa, v katerem živijo, zato nas ne čudi, da so se pri pojasnjevanju sprememb v družboslovnih znanostih zatekali k različnim evolucionističnim analogijam.² Eno prvih je prispeval začetnik sociološke misli, človek, kateremu se imamo sociologi zahvaliti, da se danes veda, ki preučuje družbene strukture in njene procese, imenuje sociologija. August Comte je napredujoče človeško znanje razdelil v tri faze: a) mitološko, b) metafizično in c) pozitivistično (Comte, 1989). Vsaki obliki znanja ustreza tudi zgodovinsko obdobje. Kulminacijo naj bi znanje o/pri človeku doseglo v moderni dobi, ko naj bi znanstvena misel dosegla vrh v pozitivistični znanstveni paradigmi. Vloga in položaj sociološke znanosti v družbi naj bi bili tedaj neprecenljivi. Naloga socialnega inženiringa bi bilo predvidevanje in usmerjanje delovanja celotne družbe. Takšnih razmišljanj o napredovanju družboslovnega znanja je bilo kasneje še veliko. Poleg ideje napredka vsebujejo tudi predstave o družbenem krmiljenju. Do današnjega dne je skoraj vsak sociolog, ki kaj da nase, na svoj specifičen način obdelal idejo napredovanja sociološke znanosti, čeprav ne vedno tako eksplicitno, kakor Comte. Mislim, da lahko brez pretiravanja rečemo, da se ideja napredka še vedno potihem drži družboslovnih teorij.

Evolucija je idealno tipski model razumevanja, spreminjanja, napredovanja družboslovnih teorij. Pobljže si oglejmo, katere so najpomembnejše predpostavke klasičnega razumevanja teorije evolucije. V evoluciji gre za linearno usmerjeni proces, kjer postopoma napredujemo od začetne k naslednji, višji ravni. Pri prehodu se zgodi kvalitativna sprememba v pozitivnem pomenu, zato evolucijo radi izenačujemo z napredkom. Pomembno je tudi poudariti, da v procesu napredovanja nobene stopnje ne moremo preskočiti. Evolucija je v bistvu deterministična. Preneseno v polje družboslovnih teorij, bi lahko rekli, da teorije napredujejo postopno zaradi intelektualnih inovacij, ki jih posamezni sociološki teoretiki prispevajo v zakladnico družbenih teorij. Premik od individualistično fenomenološkega razumevanja osebne zaloge vedenja posameznika kot osrednjega koncepta v fenomenološki sociologiji A. Scutza h konceptu kognitivnih družbenih skupnosti E. Zerubavela bi lahko označili za evolutivni proces. Brez dvoma nam ideje Zerubavela pomagajo, da vidimo nekatere družbene procese v povsem novi luči. In zaradi tega se nam zdi njegovo delo usodno in s tega vidika nujno potrebno za napredovanje primerjalne kulturologije.

Toda morda je to le iluzija, za katero smo še posebej dovzetni, ker sta v našem vrednotnem sistemu kognitivna teorija in fenomenologija opredeljeni pozitivno. Zato posebno vprašanje v delovanju evolucije socioloških teorij predstavlja eshatološkost cilja evolucijskega procesa, h kateremu so usmerjene spremembe.

² Razumevanje pojma evolucije, kakor je prisotno v vsakdanjem življenju in prav pogosto tudi v družboslovnih znanostih, nima prav velike zveze z Darwinovim konceptom razvoja vrst. Družboslovci radi pripisujejo evoluciji intencionalost.

³ V polju družboslovne epistemologije sta najpomembnejši del prispevala P. Feyerabend in T. S. Kuhn. Prvi je spodbijal idejo čistega napredovanja od starih teorij k novim teorijam po poti popolnega nadomeščanja starih z novimi (Feyerabend, 1978). Drugi pa je opozoril na revolucionarno spreminjanje znanstvenih paradigem (Kuhn, 1970).

Ker je izbira cilja vrednotno 'kontaminirana', je evolucija vedno lahko tarča tistih kritikov, ki so pripombe utemeljevali na krepki epistemološki argumentaciji. In čeprav so v drugi polovici tega stoletja kritiki pobili ali pa vsaj v temelju zamajali skoraj vsako predpostavko evolucionizma v družboslovju,³ so kasneje mnogi še naprej trmasto vztrajali pri bolj ali manj predelanih modelih evolucionizma. Zanimivo misel v tej polemiki je prispeval P. Sztompka. Čeprav se zaveda problematičnosti ideje evolucije in s tem tudi napredka, se mu zdi ideja napredka preprosto preveč pomembna, da bi se ji človeštvo lahko odpovedalo (Sztompka, 1993). Toda kaj sploh ostane od evolucionizma v primeru, ko se odpovemo epistemološkim sestavinam. Na žalost nam v rokah ostanejo le še vrednotni cilj. S slednjimi pa so križi in težave prav posebne vrste. Vrednotni kriteriji niso enopomensko določljivi. Na neki povsem trivialni ravni sicer lahko najdemo vrednote, za katere predpostavimo, da so univerzalne, vendar je to res lahko le elementarna raven. Že pri tako enostavnem dejstvu, kot je podaljšanje človekove življenjske dobe, lahko trčimo ob neprehodnost različnosti, kaj šele, če si predstavljamo divje polemizirajočo znanstveno skupnost. Na splošno velja, da ima načeloma lahko vsakdo drugačne predstave glede norm in vrednot. In te praviloma ne izhajajo iz znanosti, ampak jih posameznik prinese s seboj iz primarne socializacije.

Prav pri vprašanju vrednotenja se pojavljajo vzporednice iskanja enotnosti družboslovne teorije z evolucionizmom. Čeprav nobeden od iskalcev sinteze teorij ne poudarja posebej, da pomeni sinteza socioloških teorij v njegovem opusu moment vrednotenja, pa lahko to hitro razberemo iz konteksta razprav. Vzemimo na primer članek Jeffreyja in Giesena Od redukcije k povezavi. Avtorja se ob koncu članka kar dvakrat obrneta na bralca s prošnjo, naj njunega zavzemanja za sintezo socioloških teorij ne vzame za zlonamerno (Jeffrey in Giesen, 1995). Toda v resnici v mislih nimata 'zavzemanja', ampak njuno lastno gotovost, da se mora sociologija resno in nemudoma odločiti za sintetizacijo različnih jezikov, ki jih govorijo različne sociološke teorije. A še posebej bode v oči tale značilnost njune razlage: z dokaj veliko gotovostjo ugotavljata sedanje razmere v sociološki teoriji. Ker k tej oceni dodata še analizo klasikov sociološke teorije, se znajdeti v značilnem modelu vsake evolucionistične teorije: preteklost, sedanjost in prihodnost.

Ideja napredka ostaja danes v delih sociologov še naprej prisotna, čeprav ne več tako izrazito kakor v preteklosti. Le da se avtorji pri tem zamejijo na področje sociologije in ne poskušajo raztegovati pomena sociološkega znanja na občečloveško raven. Prav tako se pri tem dobro zavedajo, da gre za metodologijo, ki je ne velja raztegovati, vsaj ne pretirano, prek lastnih meja. Značilen primer sodobnega razumevanja napredovanja družboslovnega znanja je delo R. Wutnowa Meaning and Moral Order, v katerem avtor na

nekem mestu razlikuje tri zgodovinske faze v razvoju sociološkega preučevanja kulture: a) klasično obdobje (Marx, Weber, Durkheim), b) neoklasično obdobje (Berger, Luckmann, Geertz, Bellah) in c) neostrukturalizem (Douglas, Foucault, Habermas) (Wutnow, 1987). Takšno prikazovanje napredovanja socioloških teorij bi lahko imenovali narativni evolucionizem. Pomen izhaja iz pojasnjevalne vloge: je metodološki pripomoček, s katerim si sociologi pomagajo pri razlagi.

Razlog, zaradi katerega smo se toliko časa zadržali pri razlagi evolucije socioloških teorij, leži v dejstvu, da je sinteza socioloških teorij posebna oblika evolucije družboslovnih teorij. Iz stanja razdrobljenosti posameznih socioloških teorij meri na njihovo skupno enotnost. To je povsem razumljiva želja, če si поблиže ogledate raznovrstnost socioloških teorij in področij, na katerih cveto aplikacije socioloških teorij (glej npr. Smelser, 1994). Vendar so želje eno, realnost pa mnogokrat nekaj povsem drugega, zato bomo sedaj поблиže pogledali, kje prežijo pasti na zagovornike sinteze socioloških teorij.

Protislovje v sintezi

Če se želimo poglobiti v problematiko sinteze socioloških teorij, si moramo najprej odgovoriti na vprašanje: Kaj sploh je sinteza? Zelo enostavno lahko sintezo opredelimo kot posebno obliko združevanja med seboj različnih elementov v neko novo, drugačno, običajno višje vrednoteno obliko. Sinteza poteka od bolj preprostega k mnogo bolj zapleteni strukturi med elementi. Od bolj konkretnega k bolj abstraktnemu. Elementi sinteze so v prvotnem stanju najmanjši delci, zato zanje predpostavimo, da so navznoter nedeljivi. Vsak naš trud, da bi jih zdobili pod težo analize, se odbije od trdne površine. Elementarni delci združevanja so navznoter togi, le navzven omogočajo nekatere povezave z drugimi delci, to deloma izhaja iz lastnosti samih elementarnih delcev. Prava sinteza zahteva od elementov, da se v procesu združevanja med seboj popolnoma zlijejo. Popolno zlivanje elementov pripelje do nove strukture, ko ni mogoče ugotoviti, vsaj ne z enostavnim posegom analitičnega mišljenja, kateri so bili originalni elementi, ki so se v procesu sinteze združili. V nasprotnem primeru bi imeli opraviti le z eklektičnim združevanjem elementov, preprosta vsota elementov pa nam še ne zagotavlja želene kvalitete višje vrste. Le to lahko s seboj prinese le proces sintetičnega združevanja elementov. Eklektično združevanje elementov je lahko le prva stopnja procesa, in kot taka pomeni zgolj 'soočenje' izbranih elementov. Šele nato, ko so elementi sinteze dobro definirani, lahko v naslednjem koraku sinteze resno računamo na zlitje teorijskih elementov.

Ker je naše zanimanje povezano s sintezo socioloških teorij, se moramo najprej vprašati, kateri so osnovni elementi sinteze

⁴ *Mislím, da bi lahko z lučjo pri belem dnevu iskali sociologa, ki še nikdar v akademski karieri ni sodeloval v debati o pomenu klasikov sociološke teorije. J. Alexander navaja enega od zanimivejših razlogov za to, da sociologi vedno znova razpravljajo o praočetih sociološke teorije. Klasične teorije pomenijo skupno zalogo znanja, na podlagi katere lahko sociologi gradijo socialno interakcijo (Alexander, 1996).*

socioloških teorij? Mar so to teorije? Ne, saj vemo, da so sociološke teorije visoko kompleksne strukture. Vsaka sociološka teorija v sebi združuje večje število teoretskih elementov. Seveda pri tem ne gre za poljubno skupaj zmetane sestavine, četudi lahko konstrukcija sociološke teorije do neke mere podleže smiselni izbiri elementov v strokovnem diskurzu sociološke znanstvene skupnosti (glej Weber, 1986). Teoretski elementi so med seboj v smiselnem odnosu, to pomeni, da se raztezajo horizontalno, in tudi vertikalno. Od tod sledi, da vsi elementi teorije niso enako pomembni za samo konstrukcijo teorije. Lahko bi rekli, da so znanstveni pojmi razvrščeni od najpomembnejših, le-ti sestavljajo jedro sociološke teorije, k manj pomembnim znanstvenim pojmom, ki obstajajo na robu znanstvene teorije. Če so prvi za obstoj sociološke teorije nujni, za druge velja, da so do neke mere pogrešljivi in bi posamezna sociološka teorija bolj ali manj dobro shajala tudi brez njih.

Če želimo uspešno opraviti sintezo socioloških teorij, moramo najprej, gledano idealno tipsko, poiskati vse elemente, ki tvorijo posamezne sociološke teorije. Sliši se zelo zapleteno, še posebej, ker vemo, da so lahko družboslovne teorije neznosno komplicirane strukture. In v resnici večji del časa in naporov sociologi pri delu namenjajo prav takšnemu iskanju in prepoznavanju ter interpretiranju elementov različnih socioloških teorij. V sociološki znanstveni skupnosti velja dobro poznavanje in ustrezno referiranje klasikov družboslovne teorije (predvsem Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Parsons) za skorajda sveto dejanje (Ritzer, 1992).⁴ Zavoljo tega velja, da so sociološke teorije že dobro urejeni smiselno kognitivni vzorci in strukture in da imajo sociološke teorije običajno jasno predstavljljive cilje, ki se usmerjajo na smiselno pojasnjevanje konkretnih družbenih fenomenov. V vsakem trenutku, ki ga sociolog prebije ob preučevanju predmeta, je (potencialno) soočen s celotno zgodovino razvoja socioloških teorij. Če se izrazim figurativno, mu mora biti zaradi tega zakladnica socioloških teorij na stežaj odprta. Kot sociologu mu ne preostane drugega, kakor da se vedno znova pogloblja v preučevanje različnih teorij ter jih poskuša čim bolj pravilno interpretirati. Za to poskrbi tudi izobraževalni sistem, ki ga 'oskrbi' že za študija z ustreznim kategorialnim aparatom družboslovnih teorij in njihovih interpretacij ter ga hkrati podvrže bolj ali manj strogim kriterijem preverjanja pravilnega razumevanja različnih šol sociološke teorije.

In pri tem bi tudi lahko ostalo, če ne bi teorije podlegale tudi kriterijema resničnost/neresničnost in protislovnost/neprotislovnost. Za neko teorijo lahko rečemo, da ustreza znanstvenemu namenu, če v pozitivnem pomenu ustreza kriterijema. Prvi je kriterij interne konsistentnosti, drugi pa je kriterij eksterne pojasnljivosti. Oglejmo si najprej поблиžje prvi kriterij. Elementi, ki sestavljajo družbeno teorijo, med seboj ne smejo biti protislovnosti. Če je teorija v sebi protislovnost, je nejasna, in če že pride do kontradiktornosti znotraj teorije, se jo

poskuša z ustreznimi metodološkimi prijemi izločiti ali vsaj omejiti in s tem doseči boljše pozicijo za doseganje kriterija zunanje uporabnosti. Višja stopnja jasnosti neke teorije praviloma omogoča enostavnejšo in jasno razlago konkretnega družbenega ali kulturnega fenomena. Enostavnost teorije pa s seboj prinaša visoko stopnjo abstraktnosti. Ker je visoko notranjo neprotislovnost lahko doseči le v primeru, ko se zatečemo v okrilje visoke abstraktnosti, so sociološke teorije same po sebi zelo abstraktne, kar je lepo prikazal v delu že Simmel (1993). Lep primer takšne visoko abstraktne teorije je Giddensov poskus povezave med mikro in makro družbenim nivojem. Ideja, da so pravzaprav posamezniki tisti, ki aktivno konstruirajo družbo, nato pa ta vzvratno deluje na posameznike in jih tako oblikuje (Giddens, 1989), je lepa definicija, ki pa sama na sebi ne prinaša nič novega. Da bi vedeli, kaj natančno je Giddens mislil s tem stavkom, bi morali vzeti v roke še vsaj nekaj njegovih del. Na žalost je posledica visoke stopnje abstraktnosti družbenih teorij izguba uvida v realnost.⁵

Vendar je visoka abstraktnost teorij le ena od možnih strategij zoper interno nekonsistentnost. Druga možnost je priznanje notranje protislovnosti kot enega ključnih elementov v konstruiranju družbenih teorij. Priznajmo, da je svet, ki ga preučujemo, protisloven, zato je protislovnost tudi teorija. Potemtakem lahko brez tveganja stlačimo pod dežnik enotne teorije celo množstvo idej, in če se kje pojavi interna nekonsistentnost, se lahko vedno izgovorimo na naravno protislovnost. Takšnim teorijam bomo rekli požrešne teorije, saj leži razlog za notranjo protislovnost v njihovi požrešnosti, ker želi na vsak način pojasniti čim širše polje družbe ali kulture. Poglavitna težava, ki 'zraste' iz požrešnosti socioloških teorij, pa je tale: zaradi protislovnosti teorije je takšno družboslovno teorijo težje operacionalizirati v konkretnem družbenem ali kulturnem fenomenu. Na robovih protislovnosti požrešne teorije izgubljajo stik z realnim svetom (teorije migetljajo). Primer takšne teorije je Luhmannova sistemska teorija (glej Luhmann, 1991a, 1991b).

Pri družbeni teoriji, za katero menimo, da ne pojasnjuje ustrezno nekega izbranega družbenega fenomena, pa čeprav je notranje racionalno-logično neprotislovnost, lahko izbiramo med dvema skrajnostma. Lahko jo zamenjamo z drugo teorijo, za katero se izkaže, da izbrani družbeni fenomen pojasnjuje bolje. Lahko pa jo popravimo v elementih, ki onemogočajo vpogled v izbrani družbeni fenomen. Slednja možnost pride v poštev predvsem takrat, kadar nimamo na voljo nobene teorije, ki bi boljše osvetlila naš opazovani družbeni fenomen. Na voljo imamo dve poti. Sociologi se radi odločajo za popravljanje teorije na njenem robu. S tem ne posežejo bistveno v samo jedro družboslovne teorije in spremembe ne morejo resno ogroziti njenega obstoja. Zaradi neke posebne 'sentimentalne' privrženosti se le redko kdaj odločijo za ostre posege, saj bi s tem ogrozili obstoj same teorije. V tem primeru se raje zatečejo k uporabi druge teorije.

⁵ Znanstvena teorija je redukcija kompleksnosti zunanjega sveta, v zameno za znanje pač izgubimo nekaj realnosti.

Teorija, ki kaj da nase, je zaradi kriterijev interne konsistentnosti in eksterne pojavnosti značilno drugačna od drugih socioloških teorij. Če ni, potem ne upravičuje svojega obstoja. Specifičnost družbene teorije pa se pri združevanju lahko izkaže tudi kot negativna lastnost. Vprašanje, na katerega mora odgovoriti vsakdo, ki hoče doseči dobro sintezo družbenih teorij, je, kako naj brez težav kvalitetno združimo nekaj, kar je pravzaprav narejeno po principu nezdržljivosti? Odgovor na to vprašanje je lahko samo eden. Zelo težko. Če pa nam že uspe nekako zmašiti skupaj dve različni teoriji, in to je pravzaprav še najmanjši problem, ker lahko to storimo tudi na silo po poti eklekticizma, potem tega vsekakor ne moremo storiti brez negativnih stranskih učinkov. Le ti s seboj prinašajo tudi velike teoretske stroške. Ali se bomo zaradi tega odpovedali sintezi, pa je že drugo vprašanje. Slabost združevanja socioloških teorij nam napoveduje, da se bomo morali idealno tipskemu razumevanju sinteze teorij odpovedati. Zdi se nam nemogoče, da bi se dve teoriji, ki se imata za svoj obstoj zahvaliti principu različnosti, združili v skupno zlitje enotnosti zaradi pravila, ki ga bomo na tem mestu prvič imenovali protislovje v sintezi.

Vztrajamo še malo na predpostavki, da je sinteza socioloških teorij možna. Ugotovili smo, da moramo, preden se kakorkoli lotimo sinteze socioloških teorij, res dodobra spoznati vse elemente, iz katerih so teorije, kandidatke za sintezo, sestavljene: to je izredno težko. Ne samo zavoljo izredne kompleksnosti socioloških teorij, ampak tudi zato, ker se jih v procesu interpretacije sociološko misleči posameznik loteva po svoje in to nemudoma vpliva na njegovo razumevanje socioloških teorij. Poznati moramo njihove predpostavke, vedeti, kateri elementi sestavljajo jedro teorij in kateri njihovo periferijo, dobro poznati, katere družbene fenomene pojasnijo dobro in katere slabo. Potem imamo na voljo tri možne poti soočenja sintetizirajočih teorij.

Najprej si oglejmo primer, kjer sta si teoriji, namenjeni sintezi, v elementih, ki ju sestavljajo, popolnoma različni. Gre za dve povsem različni teoriji, ki si med seboj ne delita niti elementov, ki jih vsebujeta periferiji. Teoriji sta idealni za sintezo, saj ustrezata principu protislovja v sintezi, hkrati sta tudi notranje neprotislovni. Naš naslednji primer se tiče dveh ali več teorij, ki se stikata ali v celoti pokrivata na področju periferij. V tem primeru gre verjetno le za poseben primer prejšnje situacije. Dobro sintezo lahko izvedemo v periferiji obeh teorij, kako kvalitetna pa je, je odvisno od stopnje prekrivanja periferij teorij. Toda ker v tem primeru pravzaprav sestavljamo nekaj, kar je že po definiciji enako, je sinteza periferij družboslovnih teorij trivialna. Posebna lastnost periferije socioloških teorij je v tem, da sprememba v njih povzroči minimalne spremembe v samem jedru sociološke teorije. Tako bi nam uspešna sinteza nemara ne dala nobenega rezultata zunaj periferije, združevanje jeder pa bi ostalo še naprej problematično. Tretja možnost govori o tem, kaj se zgodi, če

neka teorija vsebuje, pa čeprav le v periferiji, celotno drugo teorijo. V tem primeru lahko sintezo izvedemo idealno, ker so elementi ene teorije že vsebovani v drugi. Toda ker primer ne zadošča kriteriju protislovja v sintezi, imamo pravzaprav opraviti z navadno redukcijo in s prikrito sintezo.

⁶ Nepripravljenost, v kateri se je znašla večina sociologov ob velikih družbenih spremembah na vzhodu Evrope, bi nam morala biti v poduk.

Empirija kot vzrok sinteze socioloških teorij

Ob vseh razpravah o nujnosti sinteze socioloških teorij pa začuda ostaja ena od možnih razsežnosti povsem v ozadju. Vprašati bi se morali, zakaj sploh potrebujemo enotno sociološko teorijo, oziroma ali nam slednja sploh lahko kako koristi? Ali bo sociološka teorija zaradi tega lažje napredovala in ali se bo razlaga empiričnih družbenih fenomenov izboljšala. Lahko razumemo zagovornike in njihovo vztrajanje pri pozitivnih aspektih sinteze. Težko si predstavljamo, da bi bil kdo pripravljen resno zagovarjati znanstveni projekt, čeprav bi vedel, da bo rezultat na koncu klavrn. Vendar bi se pri tem vendarle morali zavedati, da pravzaprav ne vemo natančno, kakšen bo rezultat sinteze družboslovnih teorij. Prihodnost lahko samo slutimo.⁶ Zavedati bi se morali, da znanost praviloma vedno zaostaja za predmetom preučevanja. In v resnici avtorji, ki obravnavajo omenjeno tematiko, zelo slabo artikulirajo stranske učinke takšnega poenotenja sociološke znanosti. Običajno imajo pred očmi le prednosti.

Odkar nekoliko spremljam dogajanja v zvezi z razvojem metodologije v socioloških teorijah, sem opazil zanimivo podrobnost, ki se mi zdi čedalje pomembnejša. Najlepše jo je izrazil Neil J. Smelser v knjigi *Sociology*. Trdi namreč, da razmerje med teorijami in dejansko rabo teh teorij pri raziskovanju družbenih fenomenov kaže na prav poseben pojav, ki bi ga lahko imenovali empirična sinteza. Sociologi se pri teoretičnem delu radi nagibajo k zagovarjanju ene same teorije, medtem ko na druge teorije gledajo z manjšim ali večjim nezaupanjem. Zakaj je tako, ni mogoče pojasniti le z znanstvenimi mehanizmi argumentiranja, ampak gre vsekakor deloma tudi za vrednotno pristranost, ki nič hudega sluteč izhaja iz biografije vsakega posameznega sociologa. In pričakovali bi, da se bo večina teoretikov, ki se zaradi tega ali onega razloga spustijo na realna tla empiričnega raziskovanja, tja, kjer se družbena struktura dejansko odvija, še naprej držala priljubljene teorije. Toda ne, zgodi se ravno nasprotno. Tisti trenutek, ko se spustijo na realna tla družboslovnega raziskovanja, so se za potrebe dobre pojasnitve konkretnega sociološkega fenomena pripravljani odpovedati 'čistosti' lastne teoretske misli (Smelser, 1994), zatečejo se k bolj pragmatični uporabi teorij. Pri tem jim je važno predvsem to, da dobro pojasnijo konkreten družbeni fenomen.

Že vidim, kako se zagovornikom enotnosti socioloških teorij zasvetijo oči, ko opazijo zelo nazoren primer uporabe sinteze

⁷ Ne morem si kaj, da ne bi na tem mestu opozoril na eno od misli G. Myrdala. Trdi, da se struktura mišljenja družboslovnega raziskovalca razlikuje od strukture mišljenja običajnega človeka le v toliko, da je družboslovec opremljen in usposobljen uporabljati znanstvene metode (Myrdal 1972). Moja edina pripomba na njegovo razmišljanje bi bila naslednja: družboslovec je lahko opremljen z metodološkim arzenalom, ni pa nujno. Lahko se celo do neke mere zavestno odpove metodam (glej Feyerabend 1978).

sociološke teorije. Predstavljajo si, da bi lahko pomagali vsem tistim sociologom, ki se lotevajo empiričnih raziskav, in jim priskrbeli univerzalno orodje za pojasnjevanje družbenih fenomenov. Če bi slednje zanimal določen pojav, bi enostavno segli po enotni teoriji in jo napeli prek okvira izbranega fenomena, pa bi si s tem prihranili veliko truda pri izbiri ustreznih teorij. Hkrati pa bi jih še odrešili 'negativne metode', ki jo pri tem uporabljajo. Kaj natančno smo mislili s pojmom 'negativna metoda'? Pri negativni metodi ne gre nujno za eklekticizem družboslovnih teorij. Gre prej za to, da se pri aplikaciji socioloških teorij na konkreten družbeni fenomen preprosto izbere šopek teorij, od katerih vsaka pojasni del fenomena. Sploh ni nujno, da jih poskušamo med seboj teoretsko povezati. Socialni 'praktik' se lahko pri delu zanaša na lastno intuicijo in zaupa svojim izkustvom glede omenjenega družbenega fenomena.⁷

Plemenita gesta, ni kaj. Le da ima manjšo 'razpoko', skozi katero plemenitost odteka. Namreč ni nujno, da je metoda z vseh vetrov zbranih različnih teorij slaba metoda. Včasih moramo pri raziskovanju nekega družbenega ali kulturnega fenomena reagirati zelo hitro, sicer nam lahko pojav spolzi med prsti. Zgodi se, da enostavno nimamo dovolj časa, da bi izdelali nov homogen metodološki okvir, v katerem bi potekalo raziskovanje. V sili so dobre tudi ad hoc teorije in ad hoc metodologija. Nobenega posebnega razloga sicer ni, da ne bi porabili kakega že pripravljenega metodološkega okvira, a če je poglavitni razlog za eksterno sintezo nova družbena realnost, je verjetnost, da bo metodološki model popolnoma ustrezal, majhna. Osebnostno menim, da se raziskovalec z dolgoletnimi izkušnjami na specifičnem področju empiričnega raziskovanja morda ne bi zatekel k teoretski sintezi, ampak bi si s pomočjo lastnih izkušenj pomagal kar sam.

Sklep

Kaj lahko na koncu sklenemo iz teh nekaj pripomb na možnosti sinteze socioloških teorij? Zlahka lahko pritegnemo A. Giddensu, ki se izraža o bodočnosti sociološke znanosti v značilnem ambivalentnem slogu. Na eni strani sociologija teži k sintetizaciji kategorialnega aparata. V bodočnosti lahko pričakujemo vedno nove zamisli, kako doseči takšno poenotenje. In vendarle si moramo, hote ali ne, priznati, da bo sociologija vedno ena od tistih znanstvenih disciplin, katere spoji bodo nenehno pokali po šivih. Ne glede na to, kako širok okvir ji bomo poskušali nataktniti, vedno ji bo preozek (Giddens, 1993).

Sinteza družboslovnih teorij: da ali ne? Mislim, da je odgovor na takšno vprašanje zelo preprost. Seveda jo potrebujemo, le da ne neke končne. Sinteza socioloških teorij mora postati proces v znanstveni skupnosti. Zaradi tega smo lahko hvaležni teoretikom, ki so se pred dvema desetletjema začeli ukvarjati s tem vprašanjem, saj

so s tem odprli novo področje družboslovnega premisleka. Vendar se bodo morali zavedati, da pravi razlogi za sintezo socioloških teorij ne ležijo v naročju teorije, ampak jih moramo vedno znova iskati v povezavi med teorijo in empirično stvarnostjo. Na drugi strani se bodo morali sociologi, ki se lotevajo predvsem empiričnega raziskovanja, ozirati na delo kolegov, ki bodo poskrbeli, da bo sinteza socioloških teorij lahko upravičevala svoj obstoj tudi na ravni teorije.

LITERATURA:

- ALEXANDER, Jeffrey C. (1996): "The Centrality of the Classics". V: *Social Theory & Sociology*, ur. S. P. Turner, 21–38. Cambridge: Blackwell.
- ALEXANDER, Jeffrey C., in Bernhard GIESEN (1996): "Od redukcije k povezavi: pregled razprave o mikro-makro povezavi". V: *Kompendij socioloških teorij*, ur. F. Adam, 271–292. Ljubljana: ŠOU.
- CHARON, Joel M. (1998): *Ten Questions: A Sociological Perspective*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- COMTE, Auguste (1989): *Kurs pozitivne filozofije*. Nikšič: Univerzitetna riječ.
- FEYERABEND, Paul (1978): *Against Method*. London: Redwood Burn Limited.
- GIDDENS, Anthony (1982): *Sociology: A Brief but Critical Introduction*. London: Macmillan.
- GIDDENS, Anthony (1989): *Nova pravila sociološke metode*. *Studia Humanitatis*, FF-ŠKUC, Ljubljana.
- GIDDENS, Anthony (1993): *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- KUHN, Thomas S. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- LEWINSOHN, Richard (1956): *Živali od davnine do današnjih dni*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- LUHMANN, Niklas (1991a): "Avtopoezis socialnih sistemov". *Časopis za kritiko znanosti*, 140–141, 9–20.
- LUHMANN, Niklas (1991b): "Pojem družbe". *Teorija in praksa*, 28, 10–11, 1175–1185.
- MYRDAL, G. (1972): "Objektivnost v družboslovnem raziskovanju". *Teorija in praksa*, 3, 448–459.
- RITZER, George (1992): *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill, Inc..
- SIMMEL, Georg (1993): *Temeljna vprašanja sociologije*. Ljubljana: *Studia Humanitatis*, ŠKUC-FF.
- SMELSER, Neil J. (1994): *Sociology*. Oxford: Blackwell.
- SZTOMPKA, Piotr (1993): *Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell.
- WALLACE, Walter L. (1988): "Toward a Disciplinary Matrix in Sociology". V: Neil J. Spencer: *Handbook of Sociology*, 23–76. Sage Publications, Newbury Park.
- WEBER, Max (1986): "Smisao 'vrijednosne neutralnosti' socioloških i ekonomskih znanosti". V: *Metodologija društvenih nauka*, ur. A. Marušić, 253–282. Zagreb: Globus.
- WUTNOW, Robert (1987): *Meaning and Moral Order*. University of California Press.

Družbena sistemska teorija in njeni kritiki

V izhodišče obravnave postavljam tezo, da je bila sodobna sistemska družbena teorija Niklasa Luhmanna, ki je v osemdesetih in devetdesetih letih vzbudila širše zanimanje ne samo v ožjih strokovnih krogih sociologije, temveč v družbenih in humanističnih znanostih nasploh, veliko kritike deležna tudi na račun domnevne teoretske spekulativnosti, antihumanizma, ideološkega konzervativizma in neohegeljanske metafizike. Gre za kritiko, ki ima različen teoretski, disciplinarni in tudi idejni izvir. Kljub vsej različnosti imajo kritike moderne sistemske teorije skupni imenovalec. Iz kritike posameznih delov te teorije izvajajo zaključke (zavračanja) celotne teorije. V tem so torej prav tako nekonsistentne, kot je domnevno, tako vsaj praviloma trdijo, nekonsistenten predmet njihovega zavračanja (sistemska teorija). Predvsem pa so v (negativnih) ocenah pretenciozne, bistveno bolj, kot bi jim "dokazni material" sploh dopuščal.

Za razvoj teoretske sociološke in družbene misli bi bilo sicer izredno negativno, če bi tudi Luhmann – to je usoda nemalokaterega sociološkega klasika pred njim – pridobil status avtorja, ki je znan po tem, da za njega ves (sociološki) svet trdi, da ga pozna, vendar se ni še nihče resno potrudil, da bi ga bral. (Če sem nekoliko ironičen, je ob vsej množici objavljenih in še ne objavljenih spisov, ki jih je ta sociolog zapustil, ta alternativa še najbolj verjetna.) V tem oziru niso sprejemljive niti nekritične apologije niti posplošene kritike. Žal se zaradi naravnosti teorije k univerzalnemu in holističnemu pojasnjevanju družbenih pojavov to zelo rado zgodi. V interpretacijah sistemske družbene teorije se vse premalo upošteva, da so temeljni

koncepti in kategorije nastali in se razvijali znotraj dinamike raziskovalnega programa, ki vključuje različne argumentativne ravni (obča sistemska teorija, temeljni sociološki pojmi, posebne sociologije), vsem je skupno preučevanje občega pojma družbe. Ali kot je Luhmann zapisal v predgovoru k zadnji knjigi "Gesellschaft der Gesellschaft", ki je opus magnum njegovega teoretskega dela: "Pri sprejetju na leta 1969 ustanovljeno Fakulteto za sociologijo v Bielefeldu sem se soočil z izzivom, kako poimenovati raziskovalni projekt, pri katerem naj bi deloval. Moj projekt se je že takrat in vedno tudi od takrat naprej glasil: teorija družbe. Čas trajanja: 30 let. Stroški: nobeni." (N. Luhmann, 1997, str. 12)

Preden se ustavim ob najbolj pogostih tipih kritik na račun Luhmannovih teoretskih dognanj in pokažem v njihov omejen domet, moram dati še eno pojasnilo. Za izhodišče razpravljanju sem vzel nekaj najpogostejših ocen, ki so jih o sistemske družbeni teoriji izrekli posamezni kritiki omenjenega pristopa pri nas. Glede na množico različnih spisov v svetu, ki se z različnimi nameni in v različnih kontekstih ukvarjajo s sodobnim sistemskim družbenim mišljenjem, se morda omejitev na slovenski prostor ne zdi najbolj posrečena. Pri nas sistemska družbena teorija še vedno ni pritegnila večje pozornosti. Vendar pa že samo dejstvo, da gre za avtorje z zelo različnim teoretskim in disciplinarnim pedigrejem, dokazuje, da ni navzoča samo kot učbeniško gradivo, temveč je tudi pri nas doživela (kritični) odziv v širših strokovnih krogih. Nenazadnje se ta prikaz, pravzaprav soočanje z značilnimi kritikami sistemskega mišljenja nanaša na razpravo, ki smo jo vodili na Inštitutu za družbene vede ob izdaji knjige Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji Andreja Škerlepa. Komunikologu Škerlepu je treba priznati, da je, ne glede na zavrnitev nekaterih pogledov v nadaljevanju moje razprave, do sedaj v slovenskem jeziku še najbolj izčrpno predstavil osnovne koncepte in misli Luhmannove sistemske družbene teorije.

DRUŽBENI SISTEM, SUBJEKT IN SAMOREFERENCA

Zanimivo je, da kritiki sodobne družbene sistemske teorije, ki Luhmannu sicer priznavajo velik doprinos k razumevanju formalnih družbenih komunikacij, ne morejo sprejeti njegove specifične teoretske konstrukcije razmerij med družbo (socialnim sistemom) in posameznikom (psihičnim sistemom). Za ta tip kritike je značilno, da v temeljnih sistemskih kategorijah, kot so "strukturalni spoj", "interpenetracija" in druge, katerih osnovni cilj je najti ustrezeni model pojasnitve nastanka družbenega, zaznavajo formalno-logični tip protislovij. Že zgolj vztrajanje pri kriterijih formalne logike lahko vodi pri ocenjevanju sistemske družbene teorije – Luhmann se *expressis verbis* izreka za dialektični način mišljenja, ne pa za klasično aristotelsko logiko – k napačnim razumevanjem; na primer k sklepu,

da imamo opravke z "razčlovečenim pojmovanjem socialnih sistemov" (A. Škerlep, 1997, str. 14), s "posamezniki kot ... pasivnim materialom socialnih sistemov" (A. Škerlep, 1997, str. 39) itd.

Luhmann je praktično v vseh temeljnih delih in tudi v nekaterih neposrednih odgovorih na podobne kritike, ki jim sledijo tudi posamezni avtorji pri nas, poudaril (glej npr. N. Luhmann, 1992), da je že v pojasnitvi nastanka komunikacije kot osnove delovanja vsakega družbenega sistema posamezniku, ki je opredeljen kot psihični sistem, pripisana enakovredna vloga kot elementu družbenega. Psihični in socialni sistemi so nastali po poti koevolucije. Posameznik ne more nastati (in obstati) brez socialnih sistemov, velja pa tudi obratno. "Koevolucija je privedla k skupnim pridobitvam, ki jih izrabljajo tako socialni kot psihični sistemi," trdi Luhmann v *Soziale Systeme* (N. Luhmann, 1985, str. 19), hkrati pa poudarja, da "družba ne živi" (N. Luhmann, 1997, str. 26); s tem opozarja, da družbe ne moremo definirati kot množico konkretnih ljudi. Družba kot socialni sistem obstaja torej iz komunikacij in iz komunikacij se porajajo nove komunikacije. Luhmann s takšnim pristopom ni le razširil manevrskega prostora družboslovnemu raziskovanju, temveč mu je v odnosu do tradicionalnih socioloških teorij dal tudi novo vsebino. Zmožnost abstrahiranja od posameznih empiričnih podatkov, ki se nanašajo na konkretne individuume in njihove psihične dispozicije, razširja, ne pa oži spoznavno obzorje družbenih teorij. Z radikalno dekonstrukcijo večine do takrat samoumevno sprejetih socioloških pojmov individuuma, človeka, je postavil pod vprašaj ideje, ki so izhajale iz subjekta z veliko začetnico. Ravno ta detronizacija subjekta z veliko začetnico je pogoj, da govorimo o humani, človeški družbi. Luhmann je idejo subjekta odpravil, da bi pokazal, da nihče ne more vsega videti, da nihče ne more nastopati kot bog, kot vsevedni um. Brez upoštevanja tega epistemološkega izhodišča Luhmannove teorije družbe se nam njegov način obravnave razmerja med družbo in posameznikom res lahko zazdi zamegljen in problematičen.

Enako velja za teoretsko figuro samoreference, ki naj bi, tako Andrej Škerlep, "Luhmannovo teoretsko arhitektoniko neprijetno zapletla." (A. Škerlep, 1997, str. 48). Menim, da tudi sistemske kategorije samoreference ni mogoče presojati samo v luči formalnih logičnih kriterijev. S to kategorijo se je sodobna sistemska teorija približala skrajnim mejam pojasnitve družbenega, kjer ni več prostora za resnico zdravega razuma, tudi ne za logično načelo "tertium non datur", temveč za paradoks in dialektično protislovje. V tem ni kakšne večje razlike med njo in drugimi neortodoksnimi družbenimi teorijami moderne. Res pa je, da zaradi večplastnosti, saj se napaja iz bogate filozofske tradicije in tudi novejših naravoslovnih spoznanj, pogosto vzbuja nerazumevanje in zavračanje zlasti med sociologi. To je v neki meri presenetljivo, ker tudi številni drugi znani sociološki teoretiki, med drugim Immanuel Wallerstein v programu

odprtih znanosti, med ključne izzive, ki naj bi spodbudili novo sociološko perspektivo opazovanja družbe, postavljajo kompleksne naravoslovne študije samoreferenčnih (disipativnih) struktur. (I. Wallerstein, 1999, Wallerstein, 2000).

Samoreferenca kot sebstvo, ki je nekaj drugega, vendar hkrati istega, se nahaja tudi v jedru vseh drugih miselnih figur, ki jih uporablja Luhmann, to pa so smisel, sistem, forma itd. Vse te figure so figure refleksivne sociologije, ki z opazovanjem predmeta (družbe) pravzaprav tematizira samo sebe.

Refleksivna sociologija je še vedno blizu hegeljanski dialektiki, hkrati pa jo pomembno presega, kolikor v tej refleksiji, v veliki meri oprti na rekonstruiran tip Guenterjeve operativne dialektike, ne izraža nobene strasti po ukinjanju razdvojenosti in razcepljenosti, ki je gibalno teoretskega in praktičnega razvoja. Glede na takšno epistemološko držo sistemske sociološke refleksije bi se težko strinjali s kritiki, ki trdijo, da naj bi bil Luhmann, kljub stalnemu poudarjanju, da je presegel nekdanji substancionalistični način mišljenja, še vedno ostal ujet v spone Heglove ideje gibanja absolutnega duha. Na takšno kritiko filozofskih temeljev Luhmannove sociološke teorije lahko naletimo tudi pri nekaterih avtorjih pri nas, na primer pri Tinetu Hribarju, ki pravi, da "problematičnost ni Luhmannova zaprtost v samoreferenčnost, marveč podrejenost celotne sistemske teorije novoveški subjektiviteti. Luhmann ne presega Heglovega horizonta. To pomeni, da se njegovi socialni sistemi obnašajo kot nekaj subjektivitetnostnega (ne subjektivističnega, kajti bistvo subjektivitete je prav v tem, da je 'onstran' subjekta in objekta razlike med njima, da je kot subjektiviteta subjektov obenem objektiviteta objektov)." (T. Hribar, 1991, str. 203)

Menim, da je Luhmannovi sistemskoteoretski sociologiji uspelo preseči tradicionalne substancionalistične redukcionizme predvsem v navezavi na Guenterjevo operativno dialektiko (G. Guenter, 1959) in še zlasti na Brownovo logiko diferenciacije (Spencer Brown, G., 1971). Zato nemški sociolog, četudi ga lahko štejemo za dediča Heglove filozofske dediščini, ni nikoli razumel kategorije enotnosti ali subjektivitete kot samo sebi zadostno identiteto. Ker torej v filozofiji modernega družbenega sistemskega mišljenja ne gre za to, da naj bi, tako kot v primeru absolutne ideje, "eno in isto samo sebe različno oblikovalo" (G. W. F. Hegel, 1977, str. 21), lahko rečemo, da spoznavnoteoretsko izhodišče Luhmannove teorije in njen končni smoter niso kategorije identitete in subjektivitete, temveč kategorije diference. Tudi po Brownovi logiki, ki izhaja iz skrajno formalnega pojma opazovanja, je diferenca temeljni modus vsakega operiranja. To opazovanje se vrši vseskozi kot razlikovanje (distinction) in označevanje ene strani tega razlikovanega (indication). Četudi je z označevanjem ene izmed strani te razlikovanosti (diference) opazovanje zavezano perspektivi vsakokratne izbire, pa med označenim in neoznačenim ne obstaja odnos simetrije ali enostavne

dualnosti – to je možno formulirati takole: “če ne moški, potem ženska”, in obratno: “če ne ženska, potem moški” – temveč asimetrije. Ravno na osnovi takšne asimetrije, v kateri prestopanje iz označenega v neoznačeno vedno potegne za seboj tudi novo uvajanje diferenciacije, navaja k sklepu, da Luhmann, ki je sledil Guentherju in Spencerju Brownu, ni izhajal iz hegeljanskega modela identitete diference in identitete, temveč kvečjemu iz modela diference identitete in diference. Da bi poudarila to razliko s samogibanjem heglavskega duha, se reflektivna sociologija izogiba celo pojmu “gibanja” (Bewegung) in na njegovo mesto postavlja idejo operativnega kalkula razlikovanja, v katerem se nič ne giblje, temveč izvaja samo še kalkulacije.

Če se torej vrnemo k vprašanju, ali kategorija samoreference zapleta ali razpleta teoretsko pojasnitev kategorije družbenega, potem se mi zdi potrebno poudariti, da je njen pomen dvojen. Prvič, na temelju kategorije samoreference lahko šele spoznamo paradokсно podstat vsakega, torej tudi družbenega vedenja. Drugič, na temelju kategorije samoreference šele lahko spoznavamo izomorfni značaj modernih družb. Govorimo namreč o samoreferenčnem značaju celotnega družbenega sistema in tudi vseh posameznih delov. Če samoreferenca torej nastopa kot eksplanans v znanstvenih pojasnitvah sodobnih družbenih pojavov, potem imamo opravka s konsistentnim in koherentnim načelom teoretskega pojasnjevanja eksplananduma (družbenih pojavov, ki so predmet pojasnitve), in to je pogoj, da v našem spoznanju družbe napredujemo. Zato se mi zdi neupravičena ocena, da kategorija samoreference v teoretskem in epistemološkem pojasnjevanju družbe zadeve bolj zapleta kot pa ponuja neke koristne nastavke za nadaljnje raziskovanje. Luhmannovi ideji reference gre zasluga, da je v polju sociološke teorije – kot vemo, se Luhmannova teorija ne ukvarja zgolj z aporetičnimi strukturami tekstualnosti, kot to na primer velja za Derridajev dekonstruktivizem – potrdil pomen paradokсне podstati družbene biti same. Zato si paradoksov, protislovij, ambivalenc, bifurkacij ne umišlja kot nekaj, kar je treba kar se da hitro odpraviti in odstraniti, običajno tako, da se jih enostavno zameji v premise formalne logike, temveč kot tisti ustvarjalni potencial, ki spodbuja družbeni razvoj in vodi k vedno novim presenetljivim uvidom družbe.

Luhmann v sklepnem delu *Gesellschaft der Gesellschaft* govori celo o *Paradoxie als Abschlussgedanken* (N. Luhmann, 1997, str. 1081), to zveni seveda z vidika klasičnih formalno logičnih in ontološko fundiranih družbenih misli subverzivno in nesprejemljivo. Paradoks v prikriti formi, t. j. v “formi invizibilizacije in mistifikacije”, je v očeh sistemske družbene teorije gibalno (družbenega) razvoja. Sicer pa je že iz psihoanalize znano, da ima kategorija latence, ki jo je Luhmann v analizi socialnih sistemov in epistemologije družbenih znanosti razvijal v smeri konceptov deparadoksacije, invizibilizacije,

samoreference in od Spencerja Browna prevzete kategorije ponovnega vstopa razlike v že razlikovano (re-entry), racionalni smisel. Slepa pega opazovanja je osnova vsakemu delovanju družbenih sistemov. Šele na osnovi takšne slepe pege se samoreferenčno delujoč sistem, tudi in predvsem v formi samoopazovanja (pri Luhmannu obstaja razlikovanje med sistemskim opazovanjem in operiranjem), zavaruje pred tem, da bi pristal v goli tautologiji in da se ne bi sesedel v lastnem paradoksu samoutemeljevanja; skratka, da kot gola tautologija in paradoks ne prestopa nemočno na enem in istem mestu (ali pa – če gremo po regresivni poti k vprašanju nastanka samoreferenčnega sistema – ta sistem sploh ne nastane). Vsako, ne samo sistemsko opazovanje, nosi breme lastne slepe pege. To, kar se opazovanju odmika, ostaja vseskozi latentno navzoče in v tej latentnosti preprečuje, da ne zapademo v vedno nove blokade, ki imajo značaj tautologij in paradoksov. Ker slepa pega varuje opazovanje pred njegovo lastno otrplostjo, odrevenelostjo, jo je Guenter Schulte označil kar za “zdravilno slepoto” (G. Schulte, 1993, str. 24).

TEORETSKA SPEKULACIJA, DRUŽBENA ANGAŽIRANOST IN KRITIKA ESHATOLOGIJE

Ravno zaradi predhodne usmerjenosti k odkrivanju paradoksnih podstat modernih družb je mogoče moderni sistemski teoriji pripisati posebne vrste družbeni angažma; pa naj zveni kritikom, ki vidijo v njej predvsem odmaknjeno, ezoterično teoretsko spekulacijo, brez neposredne povezave z družbeno prakso, poudarjanje te lastnosti še tako nesmiselno. Družbeni angažma se ne opira na praktični politični aktivizem, o čemer govorijo tudi pričevanja najbližjih intelektualnih sopotnikov (glej npr. R. Stichweh, 1999), temveč na konsekventno izpeljano teoretsko delo, ki na mesto patosa netransparentne bližine postavlja jasno intelektualno distanco, na mesto fundamentalizma znanstveni relativizem (vendar ne agnosticizem), na mesto moraliziranja analizo dejanskega družbenega stanja. Ob tem se je treba zavedati, da je družbena sistemsko teorija daleč od tega, da bi, tako kot vrsta drugih poststrukturalističnih dekonstrukcij, ostala zaprta v hermenevitični krog filozofskih diskusij. Družbena sistemsko teorija ne ostaja na ravni semantičnih analiz, temveč jo zanimajo pojavi družbene realnosti kot taki.

Za Luhmanna nobena moderna, postfundamentalistična družbena teorija ne more odgovoriti na temeljno vprašanje nastanka in obstoja družbe zunaj te družbe, temveč samo znotraj družbe same. Ker se torej nahaja – recimo – v krožnem razmerju do predmeta lastnega raziskovanja, je njena moč spoznanja bistveno določena z njeno zmožnostjo, še boljše, pripravljenostjo, da v perspektivo opazovanja ne vključi nekih vnaprejšnjih apriornih (ideoloških) premis. V času

postmoderne, ki ga označujejo procesi deontologizacije teoretskega in realnega sveta, je za vse velike teorije zlasti poučno sestopanje s piedestala velikih idej (resnic). V zvezi s tem moramo biti skeptični zlasti do tistih družbenih teorij, ki v pojasnitvi družbene realnosti, največkrat z nekim umišljenim patosom družbene kritičnosti in emancipativnega naboja, operirajo z vnaprejšnjimi sodbami, preden so pojem družbe sploh (teoretsko) tematizirali.

Ali sociološka teoretska misel danes zmore storiti ta odločilni korak k deontologizaciji, demetafizikaciji in tudi dezideologizaciji, brez nevarnosti, da bi zapadla v omejeni miselni pozitivizem? Vsaj od Popperjeve kritične analize teorij družbenega historicizma naprej je znano, da največjo nevarnost razvoju modernim družbam predstavljajo pravzaprav tiste teorije, ki izhajajo iz predpostavke o nekem vnaprej določenem zgodovinskem razvoju. (K. Popper, 1957) V takšni predstavi se skriva ideja, da je v človeški zgodovini načrtovan smoter. Z njegovim odkritjem imamo ključ prihodnosti v naših rokah. Takšna deifikacija zgodovinskih družbenih zakonitosti, iz katere se potem napajajo nasilni politični prevrati, predstavlja samo zadnji člen v zaporedni verigi bog – narava – družba. Če so zgodnje naturalistične revolucije teološki pojem boga nadomestile s pojmom narave, vse drugo pa je ostalo isto, tako da na mesto božjih zakonov nastopijo naravni zakoni, na mesto božje volje in moči naravna volja in moč, na mesto božjega telosa naravna selekcija, potem so tudi teorije družbenega historicizma zgodovinskemu družbenemu razvoju pridale atribut božanskosti. Absolutni primat tako dobijo zakoni zgodovine, sile, skratka, vsemoč in vsevednost zgodovinskega determinizma.

Luhmann je zavrnil teleološkost in eshatološkost družbenih teorij historicizma, tako kot je zavrnil tudi ideje omejenega pozitivističnega mišljenja. Zanj sta bila v dosedanem sociološkem razvoju prevladujoča dva pristopa: v pozitivni sociologiji, od Comta naprej, vedno znova pojavljajoče se vprašanje "kaj je dejstvo?" (*Was ist der Fall?*) in v kritični sociologiji, od Marxa naprej, vprašanje "kaj tiči za njim?" (*Was steckt dahinter?*). V uvodnih metodoloških pripombah h knjigi *Gesellschaft der Gesellschaft* se zavzema za dopolnitev obeh pristopov (ne za popolno alternativo!): "Če bi želeli iskati alternativo kritični in pozitivni ("empirični") sociologiji, bi pri naši nalogi ne prišli preveč daleč. Ni nam potrebno izhajati iz zavračanja (to ne bi pomagalo). Izhajati moramo iz dopolnjevanja." (N. Luhmann, 1997, str. 41)

Luhmann ni nikoli izražal neke posebne želje, da bi imel svojo družbeno teorijo za antimarksizem. Držo antimarksista so mu pripisovali avtorji, ki ga v glavnem sploh niso razumeli. Do Marxove družbene teorije izraža celo veliko mero simpatije, vendar ne v odnosu do njenih (ideoloških) pričakovanj glede revolucionarnih družbenih sprememb, temveč v odnosu do dialektičnih analiz takratne meščanske teorije politične ekonomije. Ali kot pravi Luhmann sam: "Marx je vedenje meščanske politične ekonomije

opisoval kot ideološko vedenje, ki ne opazi tega, kar je opaženo, namreč: da naj bi rast trga temeljila na elementih samouničevanja” (N. Luhmann, 1993, str. 247).

Luhmann ostaja najostrejši kritik eshatoloških vsebin v modernih družbenih teorijah. Tudi v zadnjem delu “*Gesellschaft der Gesellschaft*” ni skoparil z argumenti, s katerimi je dokazoval, da Habermasova družbena teorija predstavlja enega zadnjih, v zgodovini družbenih teorij pogosto navzočih poskusov utemeljiti pojem družbe normativno. Pravi, da je Habermas, namesto da bi gojil času primerno sociologijo, “že danes pripravljen čakati na um” (N. Luhmann, 1997, str. 1148). Za Luhmanna je Habermasova predpostavka, po kateri naj bi subjekti nastopali kot udeleženci komunikacij, zgolj eden izmed času neprimernih družboslovnih poskusov preživetja, ki z emancipativno preobleko teži k utopičnemu.

Čas je, da se ustavimo ob posebej pogostih očitkih na račun systemskega družbenega mišljenja, češ da v najboljšem primeru pomeni brezplošno teoretsko spekulacijo, ki je predvsem sama sebi namen, in zato nima nobene zveze s tem, kar se dogaja v resničnosti. Ni dvoma, da je Luhmann znan zaradi socioloških teorij. Nesporno je tudi, da njegova teorija spada v krog “*grand theories*”, ki praviloma pozornosti ne usmerjajo k empiričnim analizam posameznih družbenih pojavov in dogodkov. Vendar, ali ta holistična naravnost v preučevanja, ki so jo tudi nekateri avtorji pri nas odpravili s terminom “abstraktnost abstraktnosti” (M. Jogan, 1995, str. 62), tudi že upravičuje sklepe, da ni v njenem miselnem krogu ničesar, kar je z vidika poznavanja problemov modernih družb relevantno? Menim, da ni tako in da je sodobna systemska družbena teorija ravno z zmožnostjo, da se odmakne od omejenega pojma konkretnosti, sploh lahko prestopila skrajni rob pojasnjevanja in tematiziranja fenomena družbe, družbenega in družbenih znanosti. Pri tem se me zdi prav tako ključnega pomena, da značilnost tega tipa pojasnjevanja ni vezana na togi in omejeni tip deduktivizma. Prav nasprotno. Ne gre samo za to, da se je Luhmann v temeljnem delu iz devetdesetih let jasno opredelil za povezovanje, ne pa za ločevanje metodoloških načel dveh do sedaj vsak sebi razvijajočih se socioloških usmeritev, sociološkega pozitivizma in kritične sociološke teorije. Gre tudi za to, da je Luhmann, če ga primerjamo s Parsonsom, to pa družboslovci pri nas zelo radi počnejo (praktično ni bilo nobene razprave ali prikaza Luhmannove teorije, ne da bi pod lupo postavili tudi njen odnos do predhodne teorije strukturnega funkcionalizma), storil pomemben korak naprej od “analitičnega realizma”, ki je vsebovan v deduktivni logiki sheme AGIL.

Na osnovi navedenih argumentov se je zato težko strinjati z oceno, da “Luhmann družbe ne upošteva kot konkretne zgodovinske totalitete dialektično medsebojno povezanih sestavin, temveč pride do družbe (po deduktivni poti) iz pojma sistema” (M. Jogan,

1995, str. 62). Luhmann je z močjo izrednega erudita zgradil celotno arhitektoniko sistemske teorije. V sinhronih in diahronih presekih v zapleteno družbeno tkivo je uporabljal raznovrstno historično gradivo. Zato postopka njegovega raziskovanja nikakor ni mogoče imeti za teorijo, ki izhaja iz modela deduktivne analize, temveč prej za obsežno fenomenološko rekonstrukcijo vsakdanje družbene realnosti. V končni fazi ne smemo spregledati, da nabor delnih družbenih sistemov, ki so bili predmet njegove natančne elaboracije, ne temelji na nobenem vnaprejšnjem aksiomu, temveč izhaja iz realnih razvojnih zakonitosti družbe. Glede tega je prav toliko induktivist kot deduktivist. Lista posameznih sfer družbenega življenja, ki jih je temeljito obdelal za življenja, sega na področje gospodarstva, politike, prava, znanosti, množičnih medijev, umetnosti, vzgoje, zdravstva, športa, družine itd. Veliko neobjavljenega gradiva je tudi v njegovi zapuščini. To seveda ne pomeni, da pojem delnega družbenega sistema v njegovi teoriji fungira kot nekaj povsem poljubnega, kot nekaj, kar je mogoče "nalepiti" na vsako stvar. V zvezi s tem je za vse preveč površne kritike njegove teorije poučno poznati njegovo misel, ki pravi, da se lahko vedno pojavijo (izdiferencirajo) novi družbeni komunikacijski kompleksi in da potem vzvratno spreminjajo konfiguracijo razmerij v celotni družbi. Procesi funkcionalne družbene diferenciacije niso igra ničelne vsote, saj lahko zgodovinske spremembe zadevajo sam princip družbene diferenciacije. Luhmann pravi, da "diferenciacija spreminja tudi socialni sistem, v katerem je, to pa spet lahko postane predmet znanstvenega teoretiziranja. To je seveda možno le, kolikor se vzpostavi ustrezna kompleksna teoretska organizacija." (N. Luhmann, 1990, str. 340)

Kot primer bi lahko omenili tehnološki razvoj. Moderna tehnologija je najnovejši rezultat intersistemskih resonanc in stabilizacije interakcij med funkcijama delnih družbenih sistemov ekonomije in znanosti. Razvoj tehnologije gre – če uporabimo sistemski jezik – v vedno intenzivnejšo funkcionalno izdiferencirano družbeno komunikacijo, ki se v odnosu do že obstoječih vrst delnih družbenih komunikacij pojavlja na vedno višji ravni in vzvratno vpliva na evolucijo celotne družbe.

IMAGINARNA IN REALNA ENOTNOST MODERNIH DRUŽB

Na koncu je treba poudariti, da Luhmannovo zavračanje ideje imaginarne enotnosti modernih družb ne pomeni, da gre pri njem za teorijo družbenega kaosa, češ da koncept družbe ne ponuja nobenih alternativ, temelječih na realnih mehanizmih družbene integracije. Kritike moti specifični pristop k problemu družbene integracije, ki ne izhaja več iz tradicionalnih predpostavk nadrejenih vrednotnih

orientacij, temveč iz evolucionističnih kategorij strukturalnega spoja. Nenavadno je, da v krogu teh (socioloških) kritikov niso samo avtorji, ki so zavezani tradicionalni Parsonsovi teoriji strukturalnega funkcionalizma, temveč posamezni zagovorniki teorije družbenega evolucionizma. Vzemimo kot primer stališče Gerharda Preyera, ki je znan tudi po tem, da je uredil zbornik prispevkov vodilnih družbenih evolucionistov (G. Preyer, 1998). Preyer pravi, da pojasnitev razvoja modernih družb ne more več temeljiti na modelu funkcionalne diferenciacije delnih družbenih sistemov. Politične odločitve, povezovanja na osnovi solidarnosti, ekonomska delovanja, moralne sodbe in estetske prezentacije naj ne bi več sledile "čisti sistemski logiki", temveč naj bi se porajale v "conah interpenetracije" in "intersistemskih komunikacijah". Zato naj bi Luhmannova teorija funkcionalne diferenciacije izgubila pojasnjevalno moč.

Kritike Preyerjevega tipa, na katere naletimo tudi pri večini mlajših sociologov pri nas, ki se v analizah dotikajo vprašanja Luhmannove sistemske teorije, hote ali nehote pozabljajo, da je Luhmann pri obravnavi delovanja delnih družbenih sistemov vedno izhajal iz dveh ključnih sistemskih kategorij: iz družbeno komunikacijskih kodov in iz programov, izpeljanih iz teh kodov. Razlikovanje med kodi in programi na intrasistemski ravni je pomembno za povezovanje med delnimi družbenimi sistemi. Sistemske družbene teorije ni mogoče imeti samo za teorijo funkcionalne fragmentacije in diferenciacije, temveč tudi za teorijo družbene integracije.

Luhmann je v odnosu do drugih vodilnih socioloških teoretikov družbene diferenciacije izboljšal tipologijo različnih oblik družbene diferenciacije (glej več o tem: U. Schimak, 1996). Zanj obstoj funkcionalno ekvivalentnih oblik družbene diferenciacije ne prinaša za razvoj modernih družb samo prednosti, temveč vsebuje tudi celo vrsto nevarnosti. Družbena specializacija ne vodi samo k večji učinkovitosti, temveč tudi k večji občutljivosti celotne družbe na motnje v delovanju posameznih delov. Že iz tega razloga so Luhmanna v vseh spisih zanimala vprašanja povezovanja posameznih delov v celotni družbi. Zanj se sicer vse, kar se dogaja v delnih družbenih sistemih, dogaja znotraj specifičnih komunikacijskih binarnih kodov (v tem pomenu so totalne konstrukcije), a to ne izključuje vpliva zunanjih dejavnikov. Vzemimo primer delovanja sistema znanosti. Njena temeljna oblika komunikacije je vedno znova se pojavljajoči tok publiciranja znanstvenih spoznanj. Ni pa edina, saj je vsakomur, ki znanstveno deluje, jasno, da se v znanosti dogaja še kaj več kot samo to, da pišemo svoje in beremo tuje članke in knjige. Obstajajo tudi neformalne komunikacije, raznovrstne oblike dela v znanstvenih laboratorijih itd. Obstoj teh empiričnih dejstev ni v nasprotju s tezo o publicistiki kot osnovni obliki znanstvene komunikacije. V znanstvenem raziskovanju zbrano gradivo se namreč šele mora nahajati v funkciji doseganja znanstvenega rezultata in javne predstavitve.

Ker so komunikacijski kodi premalo strukturirani, da bi lahko sami po sebi oblikovali specifične sistemske komunikacije, se obdajo s specifičnimi programskimi strukturami. Programi so porok operacionalizacije kodov. Če zadevo ponovno ilustriramo na primeru znanosti, potem gre pri metodologiji znanstvenega raziskovanja (v odnosu do komunikacijskega koda resnice ima značaj programa) za to, da ta v praktičnem postopku raziskovanja postavlja kriterije, ki vodijo k potencialnim znanstvenim odkritjem in znanstveni resnici. Podobne primere bi lahko navajali tudi za druge delne družbene sisteme.

Z vidika intersistemskega družbenega povezovanja je pomembno, da programi, ki obdajajo kode, skrbijo za operacionalizacijo teh kodov, hkrati pa vsebujejo številne elemente, ki so vneseni od zunaj. Že samo to dejstvo kaže, da iz Luhmannove sistemske perspektive opazovanja ni bil nikoli izvzet problem povezovanja posameznih delov družbe, kar je osnova za to, da na ravni celotne družbe sploh lahko govorimo o integraciji. Luhmann pravi, da "na osnovi diferenciacije kodov in programov družbeni sistem doseže možnost, da sploh lahko deluje istočasno kot zaprt in odprt sistem". (N. Luhmann, 1986, str. 91)

Zdi se, da se tudi posamezni kritiki koncepta funkcionalne družbene diferenciacije pri nas ne zavedajo v zadostni meri pomena diferenciacijske sheme kod: program, ki igra pomembno vlogo tako na nivoju intra-kot tudi inter-sistemskih družbenih komunikacij. Koncept funkcionalne družbene diferenciacije namreč ne vodi samo k načelu vzporednosti, temveč tudi k načelu multiplega prekrivanja raznovrstnih perspektiv. Zato v sistemske družbene teoriji tudi ni nikoli govora o absolutni, temveč samo o relativni avtonomiji družbenih sistemov. Kritiki sistemske družbene teorije prav tako pozabljajo, da vloga koordinativnih družbenih mehanizmov ni reducirana zgolj na raven stvarnih prisil (Sachzwaenge), temveč da izhaja tudi iz kategorije družbene (samo)refleksije. Družbena (samo)refleksija pomeni, da v sodobnih družbah sistemi razumevajo sami sebe kot ustrezno okolje drugim sistemom. Na tej osnovi potem zavestno omejujejo sami sebe na račun odpiranja nujnih možnosti drugih delnih sistemov.

Najbrž ni treba posebej ponavljati, da družbeni odnosi pri nas še niso dosegli te stopnje razvitosti in nekateri delni sistemi družbe (primer: politika), četudi bi to od njih najprej pričakovali (smo država v tranziciji), sledijo vse prej kot logiki (samo)refleksivnega omejevanja. Morda je tudi to razlog, da v Luhmannovi sistemske družbene teoriji pri nas ne uspemo odkriti njenih prednosti, ko gre za pojasnjevanje problema družbene integracije in intersistemske interpenetracije.

LITERATURA:

- GUENTHER, G. (1959): *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik.* Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (1977): *Phaenomenologie des Geistes.* Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag. (3. Auflage).
- HRIBAR, T. (1991): *Teorija znanosti in organizacija raziskovanja.* Ljubljana: Znanstvena knjižnica FDV.
- JOGAN, M. (1995): *Sodobne smeri v sociološki teoriji.* Ljubljana: Znanstvena knjižnica.
- LUHMANN, N. (1992): "Wer Kennt Wil Martens? Eine Anmerkung zum Problem der Emergenz sozialer Systeme". *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie, Jhsg. 44, str. 139–42.*
- LUHMANN, N. (1986): *Oekologische Kommunikation.* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, N. (1985): *Soziale Systeme.* Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- LUHMANN, N. (1997): *Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- LUHMANN, N. (1993): 'Was ist der Fall?' und 'Was steckt dahinter?' *Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, Zeitschrift fuer Soziologie, Jshg. 22, str. 245–260.*
- POPPER, K. (1957): *The Poverty of Historicism.* London: Routledge.
- PREYER, G. (1998): *Strukturelle Evolution und Weltsystem – Theorien, Sozialstruktur und evolutionaere Entwicklungen.* Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- SCHIMANK, U. (1996): *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung.* Opladen: Leske + Budrich Verlag.
- SCHULTE, G. (1993): *Der blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie.* Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- STICHWECH, R. (1999): *Niklas Luhmann – Wirkungen eines Theoretikers. Gedenkcolloquium der Universitaet Bielefeld am 8. Dezember 1998, (Hrsg.) Rudolf Stichwech.* Bamberg: Difo-Druck GmbH Verlag.
- SPENCER BROWN, G. (1971): *Laws of Form.* London: Allen & Unwin.
- ŠKERLEP, A. (1997): *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji.* Ljubljana: Znanstvena knjižnica FDV.
- WALLERSTEIN, I. (1999): *Utopistike ali izbire zgodovinskih možnosti 21. stoletja – Dediščina sociologije.* Ljubljana: Založba Cf.
- WALLERSTEIN, I. (2000): *Kako odpreti družbene vede.* Ljubljana: Založba Cf.

Načrtnost in acentričnost: Koordinacija kompleksnih družb po Parsonsu, Luhmannu in Habermasu*

Vprašanje koordinacije med različnimi elementi, ki sestavljajo kompleksno moderno družbo, je značilen makrosociološki problem, s katerim se sociologija ukvarja že od svojih začetkov. Temeljito so ga, seveda vsak po svoje, obravnavali že sociološki klasiki, kot so Spencer, Marx, Durkheim in Weber.

V novejši sociologiji obstaja seveda množica avtorjev z bolj ali manj relevantnimi prispevki na tem področju. Ta obsežnost nas sili k selekciji, zato se bomo v besedilu osredotočili le na tri značilne avtorje, ki so v veliki meri zaznamovali sociologijo druge polovice dvajsetega stoletja: Talcotta Parsonsa, Niklasa Luhmanna in Jürgena Habermasa.

Čeprav je med njimi Parsons nekoliko starejši avtor, je za nas zelo pomemben kot vez med klasično sociologijo ter sodobnimi sistemsko-kibernetsko obarvanimi makrosociološkimi pristopi. Luhmann nas zanima predvsem zaradi radikalizacije razmišljanj o družbeni funkcionalni diferenciaciji, oprtih na teorijo samoreferenčnih sistemov. Habermas je zanimiv kot nadaljevalec "kritične" tradicije v sociologiji, dopolnjene s poskusom sinteze nekaterih drugih klasičnih socioloških pristopov, še posebno pa zaradi poudarka na razmerju med sistemom in življenjskim svetom.

Pri obravnavi koordinacije kompleksne moderne družbe z vidika teorij omenjenih avtorjev se nameravamo omejiti na dve dimenziji: centralnost in načrtnost. Glede na to lahko ločimo štiri idealnotipske modele koordinacije družbenega sistema: (1) nenačrtno acentrični, (2) nenačrtno centralni, (3) načrtno centralni in (4) načrtno acentrični. (Za aplikacijo tega modela na primeru teorij socioloških klasikov glej: Makarovič, 1997.)

** Ta članek je nastal na podlagi izvlečka gradiva, pripravljenega za enega od poglavij moje doktorske disertacije, k nekaterim razmišljanjem pa so me spodbudile tudi razprave na seminarju v okviru Centra za teoretsko sociologijo na Inštitutu za družbene vede.*

¹ *Parsons obravnava družbo kot sistem delovanja, ki ga analitično deli na štiri podsisteme, izmed katerih vsak opravlja eno od nujno potrebnih funkcij za sistem kot celoto. To so adaptacija (ekonomija), doseganje ciljev (politika), integracija (societalna skupnost) in latendno vzdrževanje kulturnih vzorcev. Podsystem, zadolžen za adaptacijo, je energetsko močnejši, a hkrati informacijsko šibkejši, vsak naslednji od navedenih podsistemov pa ima manj energije in več informacij. Informacijsko najmočnejši in energetsko najšibkejši je torej podsystem, zadolžen za vzdrževanje kulturnih vzorcev, kar ga tudi uvršča na vrh družbene kibernetike hierarhije.*

Temeljna teza, ki jo bomo skušali utemeljiti, je, da lahko v omenjenih teoretskih modelih ugotovimo evlucijski razvoj družbene koordinacije (1) od bolj centralnih k bolj acentričnim oblikam in (2) od bolj nenačrtnih k bolj načrtnim oblikam.

1. Nenačrtno acentrični model

Nenačrtno acentrična koordinacija pomeni prepustitev usklajevanja (evolucijski) spontanosti. Z variabilnostjo se pojavljajo različne opcije, ki so podvržene selekciji, in nobene osrednje instance (sistema ali akterja) ni, ki bi načrtno koordinirala delovanje celote. Najbolj značilno lahko to ponazorimo z idealnotipskim svobodnim trgom, ki deluje kot "nevidna roka". Najčistejši izraz tega modela najdemo v utilitarističnih teorijah o spontanem redu, v klasični sociologiji pa ga dobro ponazarja Spencerjev model "industrijske družbe" (Spencer 1876-96).

Parsonsov teoretični model je v veliki meri zgrajen prav na kritiki utilitarizma, ki jo je sistematično predstavil v svojem delu *The Structure of Social Action* (Parsons, 1949; Gould, 1991: 85). S konceptom voluntarističnega delovanja je čisti nenačrtno acentrični model vpel v širši okvir: družbo sicer ustvarjajo posamezni akterji, ki zasledujejo svoje cilje, vendar so – vključno s temi cilji – vpeti v širši vrednotno-normativni sistem, ki tvori podlago delovanju (glej: Parsons, 1949: 44; 1951; 1991: 15 in dalje).

Parsons v veliki meri sledi Durkheimu (1933) in njegovi kritiki Spencerja, vendar pa se z večjim upoštevanjem akterjevega *delovanja* in njegovih subjektivnih pomenov (glej: Parsons, 1949: 46 in dalje) približa tudi Webbru. Tudi glede odnosa do nenačrtno acentričnega modela se Parsons oddalji od durkheimovskega pogleda. V nasprotju z Durkheimom, ki je precej skeptičen do tekmovalnih modelov, kakršen je svobodni trg, in vidi prihodnost predvsem v (neo)korporativizmu (Durkheim, 1933a; Mimica, 1988), se Parsons bolj ukvarja z vprašanjem, kako tekmovalno obarvane modele (npr. tržno ekonomijo) *povezati* z ustreznimi vrednotno-normativnimi okviri. Tudi če posamezen podsystem zahteva uravnavanje po nenačrtno-acentričnem načelu, je tekmovalnost in možna konfliktnost, ki izhaja iz tega, postavljena v okvir samega funkcionalnega podsistema in njegove notranje kibernetike urejenosti (glej npr.: Parsons in Smelser (1956) o ekonomiji in Parsons (1969) o politiki).¹ Tudi ta podsystem kot celota pa je umeščen v – kibernetiko urejeno – širšo družbo. Posebno pomembna je v tej zvezi kibernetika umestitev nekaterih načrtnih in centralnih vidikov nad najbolj izrazito nenačrtno-acentrične (npr. politika je kibernetiko nad ekonomijo, generalizirane kulturne vrednote so nad vsem drugim ipd.). Čeprav se posamični podsistemi v moderni družbi izrazito funkcionalno diferencirajo, se med njimi ohrani usklajevanje prek interpenetracije in "dvojne menjave". Simbolni mediji (na ravni družbe denar, moč, vpliv in zavezanost

vrednotam) so sicer lastni posamičnim podsistemom, vendar igrajo tudi posredniško vlogo med njimi (glej npr.: Parsons, 1967: 348–349).

Tudi Habermasovo odklanjanje utilitarizma je vsaj deloma sorodno Parsonsovemu. Izhodišče, iz katerega je izpeljana družba, je zanj življenjski svet, ki ga tvorijo skupni kulturni pomeni in medsebojno razumevanje (glej npr. Habermas 1987: 126–131). Utilitaristično zasledovanje lastnih ciljev namesto težnje po razumevanju je za Habermasa značilnost “strateškega delovanja” v okviru t. i. sistema, ki ga postavlja kot nasprotni pol življenjskemu svetu (glej npr. Habermas 1979: 40–41). Acentrično-nenačrtni model, v katerem posamezni elementi ne težijo k načrtovanju medsebojne koordinacije, temveč zasledujejo kvečjemu lastne cilje, je tako po Habermasu predvsem značilna sestavina sistema, in ne življenjskega sveta. Potreba po medsebojnem sporazumevanju med akterji je v takšnem sistemu odpravljena tako, da “generalizirane oblike komunikacije” nadomestimo s krmilnimi mediji, kot sta denar in moč. Njuna uporaba namreč sama po sebi ne zahteva vsakič znova argumentacije in sporazumevanja med akterji, kot velja za iskanje konsenza v življenjskem svetu (glej npr. Habermas; 1987: 390).

Kljub kritičnosti do sistema pa Habermas (v nasprotju npr. z Marxom) ne zahteva njegove odprave, saj ob visoki kompleksnosti družbe zanj tudi ne more ponuditi realistične alternative za koordinacijo družbe, temveč zagovarja kvečjemu njegovo omejevanje. Tako poudarja, da problem moderne kompleksne družbe ni sama ločitev sistema od življenjskega sveta, temveč kolonizacija življenjskega sveta od sistema (ibid. 327–355).

Čeprav pripisuje Luhmann – v primeri s Parsonsom in Habermasom – bistveno manjšo vlogo vrednotno-normativnemu konsenzu v koordinaciji moderne družbe (Luhmann 1995: 123–124), tudi sam zavrača utilitaristična izhodišča. Primarno izhodišče za vzpostavitev družbenega reda po njegovem namreč ne more biti vprašanje (egoističnega) lastnega interesa posamičnega akterja (le-to je lahko šele izpeljano), temveč kvečjemu vprašanje, ali bo posamična komunikacija *sprejeta* ali ne (ibid. 112).

(Acentrično-nenačrtno) tekmovanje je za Luhmanna pomembno za delovanje nekaterih (pod)sistemov, npr. ekonomije in politike, vendar “le kot dodatna usmeritev, ne pa kot edina podlaga za izpolnjevanje funkcije” (ibid.: 383). Tekmovanje se mora tako dopolnjevati s sodelovanjem. Poleg tega ima tudi sama ekonomija izrazito (vsaj v neki meri načrtno) centralno podlago v smislu “monetarne centralizacije” (glej: Luhmann 1989: 52).

Vendar pa se nenačrtno acentrični model pri Luhmannu, celo kot prevladujoč, pojavi na drugi ravni: v odnosu med samoreferenčnimi funkcionalnimi podsistemi. Ker vsak sistem deluje na podlagi lastne notranje logike in opazuje sebe in svoje okolje iz perspektive, ki je pogojena izključno z njegovo lastno notranjo logiko, se vsaj na prvi pogled zdi, da sta tako načrtnost kot centralnost na ravni družbe kot

celote izključeni. S tem je družba kot celota prepuščena predvsem "slepi" evoluciji, kar za samega Luhmanna ni poseben problem, saj pravi, da evolucija "zadostuje za preživetje" (Luhmann, 1995: 477).

2. Nenačrtno centralni model

Drugi model v naši shemi je nenačrtno centralen. Na pomen tega vidika je v sociologiji jasno opozoril že Durkheim, ki je v kritiki Spencerjevega (nenačrtno acentričnega) modela pokazal na "nepogodbene elemente pogodbe". Najznačilnejša sestavina nenačrtno centralnega modela so tiste kulturne vrednote, ki zavezujejo celotno družbo in hkrati niso oblikovane z načrtnim delovanjem sistema in akterja.

Parsons temu vidiku, v veliki meri po Durkheimovem zgledu, pripisuje precejšen pomen. Koordinacijo družbe omogoča neko raven vrednotnega konsenza. Parsons obravnava vrednote kot stukturno sestavino družbe, ki ustreza funkcionalnemu podsistemu latentnega vzdrževanja vzorcev (funkcija L v okviru AGIL sheme). Podsistemi s funkcijo L so v sistemu s kibernetkega vidika najvišje, to pomeni, da so informacijsko najmočnejši in energetske najšibkejši. Kultura zato seveda ne "deluje", temveč z informacijami usmerja delovanje v celotnem družbenem sistemu. Zaradi njenega kibernetkega položaja Parsons primerja to sfero z geni, ki z informacijami oblikujejo in usmerjajo energetske močnejše organske sisteme, vendar sami praktično nimajo energije.

Kibernetška hierarhija z jasno oblikovanim (nenačrtno-centralnim) vrhom se lahko zdi elegantna rešitev za problem koordinacije, ki pa bi hkrati tudi v veliki meri blokirala potencialne načrtnosti in acentričnosti. Vendar se pomen takšnega vrha hierarhije v moderni družbi močno relativizira; tega se vsaj v določeni meri zaveda že sam Parsons, ko bolj ali manj izrecno omenja tri procese, povezane z modernizacijo:

1. Vrednotna generalizacija je edini način za zagotavljanje inkluzije izdiferenciranih enot v družbeni sistem. Kulturne vrednote morajo v moderni družbi postati splošne, ohlapnejše in bolj abstraktne, da lahko zagotovijo koordinacijo različnih izdiferenciranih funkcionalnih enot, ki lahko v veliki meri delujejo po lastni logiki (glej: Parsons, 1991: 36).
2. Notranja funkcionalna diferenciacija podsistemov s funkcijo L. Kot drugi podsistemi so tudi ti podvrženi nadaljnji funkcionalni diferenciaciji, npr. na znanost, umetnost, moralo in religijo (glej: Parsons in Platt, 1974: 16–17). Čeprav se tudi med njihovimi sestavnimi deli še vedno, vsaj posredno, ohranja kibernetška hierarhija, se sfera L sama vsaj do neke mere razsredišči.
3. Pluralizacija podsistemov s funkcijo L je prav tako del modernizacije. Parsons jo ponazarja na primer z religioznim pluralizmom v ZDA. Pluralizacija je v skrajni instanci nasprotna načelu centralne koordinacije, vendar ni popolna in se ne

nanaša na vsa področja v "L" podsistemih. Pluralizem religij lahko kompenziramo npr. z Bellahovim konceptom civilne religije (glej Parsons, 1977: 295); znanosti lahko kljub razcepljenosti na različne paradigme ostaja skupna zavezanost k iskanju resnice ipd. Kljub temu pa pluralizacija na splošno prispeva k relativizaciji nenačrtno-centralnega modela.

Čeprav se Parsons zaveda teh procesov, v njih ne vidi posebno resnih problemov. Kibernetska hierarhija se kljub funkcionalni diferenciranosti moderne družbe ohranja, vrednote, ki so v njenem vrhu, čeprav bolj posredno in bolj posplošeno še vedno prežemajo delovanja v vseh podsistemih družbe. Neposredno usmerjanje se nadomesti z interpenetracijo med informacijsko in energetske močnejšimi podsistemi.

V nasprotju s Parsonsom vidi Habermas v moderni družbi več razlogov za skrb. V njegovem konceptu je to, kar označujemo kot nenačrtno centralni model, pomembna sestavina življenjskega sveta. Zavezanost ljudi določenim skupnim kulturnim pomenom v socialnem svetu, ki ga jemljejo kot samoumevna (glej npr. Habermas, 1987: 126 in dalje), je namreč centralna in hkrati ne more biti načrten produkt katerega koli sistema ali akterja.

Ta vidik življenjskega sveta se v moderni družbi sicer ohranja, ne more pa več igrati osrednje vloge v koordinaciji. Po eni strani se sam življenjski svet racionalizira, to bomo z vidika našega modela obravnavali v nadaljevanju, po drugi strani pa tudi ne zadošča več za koordinacijo vse kompleksnosti moderne družbe. Zato se razvije "sistem" (to sta predvsem ekonomija, ki temelji na mediju denarja, in politika, ki temelji na mediju moči), ki se, kot smo že omenili, v veliki meri osamosvoji od življenjskega sveta. Vendar pa pri tem ne gre le za normalno funkcionalno diferenciacijo, temveč prihaja tudi do dediferenciacije v obliki vdiranja sistemskih elementov v življenjski svet, kar Habermas (1987: 376) označuje kot kolonizacijo. Koordinativni potencial življenjskega sveta, v nekem smislu pa tudi sam življenjski svet, sta torej resno ogrožena.

Luhmann gre v analizi moderne družbe še dlje, a pri tem ne deli Habermasove zaskrbljenosti. Funkcionalno diferenciacijo radikalizira s samoreferenčnostjo nastalih podsistemov. Nenačrtno centralna kulturna sfera tako izgubi nadzor nad drugimi podsistemi. Vrednotni konsenz za celotno družbo se nadomesti z logiko samoreferenčnih operacij posamičnih funkcionalnih podsistemov (Luhmann, 1991; 1995: 123 in dalje). Kulturne vrednote lahko na posamični (pod)sistem vplivajo le toliko, kolikor jih ta lahko *opazuje* z vidika notranje logike.

Luhmann tako praktično odpravlja Parsonsovo kibernetiko hierarhijo, relativizira pa tudi Habermasovo kolonizacijo. Samoreferenčnost lahko namreč velja tako za življenjski svet kot za sistem: med obema obstaja močna medsebojna odvisnost in vplivanje, hkrati

pa tudi operativna zaprtost, ki blokira vstop drugačne logike. Čeprav poudarja Luhmann pri samoreferenčnih podsistemih odprtost in zaprtost, je morda poudarek na slednji vendarle nekoliko pretiran; to bomo deloma obravnavali v nadaljevanju. Vsekakor pa je Luhmannov koncept za nas pomemben predvsem, ker najbolj eksplicitno odpira perspektive koordinacije proti acentričnosti.

3. Načrtno centralni model

Načrtno centralni model predpostavlja obstoj osrednje instance, ki lahko opazuje družbeni sistem kot celoto in vanj posega tako, da uresničuje zastavljeni načrt o prihodnjem stanju tega sistema.

Luhmann (1995: 198–201) omenja “zmožnost kolektivnega delovanja” pri določenih, a ne vseh, socialnih sistemih kot pomemben evolucijski dosežek. Seveda kolektivno delovanje predpostavlja skupno *načrtnost*. Zgodovinsko se načrtno-centralni model najbolj izrazito izoblikuje, ko se izdiferencirata politični podsistem in država (glej tudi: Habermas, 1987: 170).

Tudi v Parsonsovi teoretični shemi se ta model okvirno ujema z “vodstvom” in “birokracijo” kot sestavinama političnega podsistema, ki za družbo kot celoto opravlja funkcijo doseganja kolektivnih ciljev (G) (glej: Parsons, 1969: 340–342). Za Habermasa sta (načrtno – centralna) politika in država, vsaj v kolikor funkcionirata na podlagi krmilnega medija moči, del “sistema”.

Vnos načrtnosti se pomembno odraža v naravi družbenih norm. Parsons – v nasprotju z Durkheimom – jasneje razlikuje med vrednotami in normami, prve se izražajo prek drugih. Norme niso postavljene avtomatično, temveč zahtevajo institucionalizacijo s pomočjo političnega podsistema (Parsons, 1967: 22 in dalje). V zvezi s tem je pomemben tudi Luhmannov poudarek na zamenjavi naravnega prava s pozitivnim (Luhmann, 1992: 129–131), podobno pa ugotavlja Habermas glede diferenciacije med moralo in pravom, ki vodi od predkonvencionalnega do postkonvencionalnega prava (glej: Habermas, 1984: 257 in dalje; 1987: 174–175). Vsi trije avtorji torej po svoje ugotavljajo premik k *načrtnosti* centralnih norm, saj te niso več dane, temveč postavljene.

Vendar pa ima načrtno centralni model, izražen prek določenih vidikov političnega podsistema in norm, ki jih ta načrtno sprejema, v moderni družbi vsaj dve vrsti pomembnih omejitev. Prvi tip omejitev najdemo predvsem pri Parsons in Habermasu, drugega pa najbolj izrazito pri Luhmannu:

1. Politika v moderni družbi potrebuje za delovanje tako določene acentrične (pluralizem) kot določene nenačrtno vidike (npr. vezanost na nekatere vrednote za zagotavljanje legitimnosti). Tako je, predvsem zaradi potrebe po podpori javnosti in legitimnosti, v neki meri odvisna tudi od kibernetično višjih podsistemov (Parsons, 1977: 365–369) in od življenjskega sveta (Habermas). Slednji iz tega izpeljuje tudi problem krize legitimnosti, npr. zaradi protislovja

med zahtevami po (načrtno – centralnem) zagotavljanju večje enakosti in zahtevami po zagotavljanju delovanja trga v ekonomskem podsistemu (glej: Habermas, 1987: 345 in dalje).

2. Luhmann (1992) s formulo “legitimacije prek postopka” (ki je v bistvu v veliki meri izpeljana iz Webrove legalne legitimnosti) bolj ali manj zanika omenjeni problem, saj lahko po njegovem mnenju politični podsistem s samoreferenčno logiko deluje samolegitimizacijsko (glej tudi: Makarovič 1996: 250). Vendar pa hkrati izpostavlja drugo omejitev: politični podsistem v moderni družbi težko načrtno deluje kot centralna inštanca, saj je le eden od operativno zaprtih samoreferenčnih funkcionalnih podsistemov. Zato so njegove možnosti opazovanja in dojemanja drugih podsistemov ter poseganja vanje bistveno omejene z različnostjo sistemskih logik (o političnem podsistemu glej Luhmann, 1990a).

Če predpostavimo, da je nekaj resnice v vsakem od – sicer nasprotno postavljenih – vidikov, pridemo do zelo značilnega protislovja, ki je verjetno tudi ključen problem načrtno centralnega usmerjanja moderne družbe kot celote: pred politiko se lahko po eni strani postavljajo velike zahteve, po drugi strani pa so njene resnične koordinativne možnosti relativno majhne.

4. Načrtno acentrični model

Če obravnavamo nenačrtno centralni model kot latentno podlago, na kateri lahko do neke mere temeljijo drugi koordinacijski modeli, načrtno centralni in nenačrtno acentrični pa kot dva modela konkretne koordinacije modernih družb, se postavi vprašanje, ali je med slednjima možna tudi “srednja pot”, npr. v obliki “pogajalskih sistemov” ali “omrežij” (glej: Willke, 1995: 109 in dalje).

Vsi trije obravnavani avtorji nudijo nastavke za takšen “vmesni” model, ki ga bomo skladno z našo shemo imenovali načrtno acentrični. Gre za model, po katerem več (delnih) sistemov in akterjev oblikuje nekatere skupne cilje ali načrt o usmerjanju širšega sistema. Najbolj značilno se ta model izraža v obliki (neokorporativističnih) usklajevanj med različnimi kolektivnimi akterji, zlasti asociacijami.

Parsons izrecno omenja takšen model, ko obravnava način razporejanja resursov, ki je lahko tržen (nenačrtno acentrično), centralnoplanski (načrtno centralno) ali pogajalski (načrtno acentrično) (glej: Parsons, 1967: 17). Podobno poleg tržnega in birokratskega omenja tudi asociacijsko strukturiranje socialnih kolektivitet (Parsons, 1991). Sfera asociacij, ki delujejo netržno in nebirokratsko, je pri Parsonsu prvenstveno vezana na moderno societalno skupnost, ki naj bi zagotavljala integracijo na podlagi srednje poti med egoizmom, ki bi uničil solidarnost, in utopitvijo v skupnosti, ki bi uničila individualno avtonomijo (glej: Parsons, 1977: 57–58). Posebno pozna Parsonsova dela kažejo na pomen, ki ga je pripisoval moderni societalni skupnosti, vendar ni konkretnije preučil načinov *usklajevanja* med množico asociacij, prav to pa je za integracijo

moderne družbe prek societalne skupnosti pravzaprav bistveno. Do neke mere mu je to verjetno preprečevalo tudi prepričanje v "vodilnost" njegove lastne – ameriške – družbe (glej Parsons 1991: 275) z zelo razvitim *pluralizmom*, vendar – v primerjavi z delom Evrope – precej šibkejšimi *neokorporativističnimi* aranžmaji.

Habermas vidi "tretjo pot", ki bi preseгла enostranosti trga in birokracije (oziroma sistema), v racionaliziranem življenjskem svetu, ki temelji na komunikaciji, namenjeni medsebojnemu *razumevanju*, to v Habermasovem izrazoslovju v resnici pomeni iskanje racionalno utemeljenega dogovora ali konsenza (Habermas, 1979: 1 in dalje; 1984: 286 itd.). V primeri z nenačrtno centralnimi vidiki življenjskega sveta, pri katerih lahko za medsebojno razumevanje zadošča npr. sklicevanje na že dane norme in tradicijo, je v racionaliziranem življenjskem svetu za medsebojno dogovarjanje potrebno sklicevanje na univerzalno veljavne argumente glede objektivnega, socialnega in subjektivnega sveta (o tem glej: Habermas, 1984: 99–100, 249 in dalje). V nasprotju s "sistemskim" nenačrtno acentričnim modelom v tem primeru ne gre za množico akterjev z lastnimi egoističnimi cilji, temveč je cilj, tj. doseganje dogovora, skupen. V nasprotju z načrtno centralnim modelom pa cilja ne vsili centralna inštanca na podlagi moči, temveč se razvija kvečjemu kot dogovor med različnimi akterji na podlagi "generaliziranih oblik komunikacije" (glej: Habermas, 1987: 390). Podobno Habermas (v nasprotju z Webrom in Luhmannom, zato pa bolj sorodno Durkheimu in Parsonsu) meni, da je tudi za legitimnost pravnih norm bistvena njihova utemeljitev z vidika (racionaliziranega) življenjskega sveta (glej: Habermas, 1984: 263–265; 1987: 365; 1996). S tem je tudi v moderne pravne norme vnešen načrtno acentrični vidik kot nujen pogoj njihove legitimnosti.

Habermas (1985: 330–332; 1987: 232–241) Parsonsu očita, da ne razlikuje dovolj med socialno (življenjski svet) in funkcionalno ali sistemsko integracijo, Luhmannu pa, da je socialno integracijo sploh izločil kot "neprebavljivi ostanek". Vendar bi lahko po drugi strani kritizirali Habermasa zaradi pretiranega prepričanja v koordinativne potenciale življenjskega sveta, njegove idealizacije, preostrega razmejevanja med sistemom in življenjskim svetom, dvomljivega prepričanja v doseganje konsenza ipd. (o tem glej npr. Burger, 1985: xxvii; Layder, 1994: 198 in dalje; Willke, 1993: 97).

Na omejitve Habermasovega (načrtno acentričnega) modela nam verjetno najboljše kaže prav Luhmannova teorija samoreferenčnih sistemov, čeprav pri tem tudi sama zaide v določeno enostranost. Če samoreferenčni sistemi razvijejo lastne logike delovanja in lastne racionalnosti, ki tudi zamejujejo njihovo dožemanje okolja, se zdi Habermasovo poudarjanje univerzalne racionalnosti in iskanja konsenza v moderni družbi precej nerealistično, uporabno le v omejenih delih družbe.

Čeprav Luhmannova teorija izključuje akterje, ne izključuje

načrtnosti. Samoreferenčni sistemi namreč ne delujejo naključno, niti se avtomatično ne odzivajo na zunanje impulze, temveč so se zmožni usmerjati glede na rezultate *opazovanja* sebe in okolja. Čeprav so *operativno* zaprti, so odvisni od svojega okolja in odprti za določene vplive, ki pa jih seveda zaznajo na specifičen način in prav tako nanje tudi reagirajo. Politični podsistem je lahko, na primer, zelo občutljiv (in zato zelo odprt) za nekatera vprašanja iz okolja, ki se lahko potem odražajo kot "resonanca" v tem podsistemu (glej: Luhmann, 1989: 15 in dalje; 1990a).

Vendar pa je načrtnost, tudi v acentričnem smislu, močno omejena. Vsak sistem je zaradi lastne operativne zaprtosti in operativne zaprtosti drugih podsistemov resno omejen najprej pri dojemanju sistemov v svojem okolju, in s tem tudi pri morebitnem usklajevanju z njimi, nato pa še pri morebitnem poseganju vanje. Poleg tega načrtovanje tudi že samo po sebi povečuje kompleksnost sistema in povzroča hiperkompleksnost. Tudi če bi namreč načrtovalec poznal vso kompleksnost sistema (kar niti ni mogoče), bi že samo načrtovanje ustvarjalo novo (nenačrtovano) kompleksnost (Luhmann, 1990b; 1995: 469 in dalje).

Čeprav Luhmann ne izključuje načrtnosti, daje – predvsem zaradi omejitev načrtnosti – prednost evoluciji. Tveganju, ki izhaja iz takšnega prepuščanja "slepim" variacijam in selekciji v moderni kompleksni družbi, ne ponuja prave alternative. Njegova teorija je zato za nas pomembnejša zaradi ugotovitev o *omejitvah* načrtno acentrične koordinacije družbe kot pa zaradi ugotovitev o potencialih takšne koordinacije. Toda prav upoštevanje teh omejitev je lahko pomembno izhodišče za nadaljnje analize možnih načrtno acentričnih modelov koordinacije. To nam potrjujejo tudi primeri novejših avtorjev, kot so na primer Helmut Willke (1993; 1995; 1996), z idejami kontekstualnega usmerjanja in systemskega diskurza, Günter Teubner (1992), z razlago refleksivnega prava, Berndt Marin (1992), ki preučuje samoreferenčne pogajalske sisteme, in drugi.

5. Sklep

Okviren pregled treh teoretičnih pogledov na družbeno koordinacijo glede na našo dvodimenzionalno shemo se sklada z našo temeljno tezo.

Na najbolj začetni evlucijski stopnji temelji družba skoraj izključno na nenačrtno acentričnem modelu: na "danem" življenjskem svetu (Habermas), na neposredni podrejenosti vse družbe kibernetško najvišjim vidikom kulture, tj. predvsem religiji (Parsons). Vnos načrtnosti je razmeroma zgodnja evlucijska pridobitev, najbolj povezana z razvojem prvih držav in prevlado stratifikacijske diferenciacije (Luhmann). Poudari se z vedno izrazitejšim izdiferenciranjem doseganja ciljev in politike (glej: Parsons, 1991; Habermas, 1984: 48). Toda čeprav je načrtna (centralna) koordinacija razmeroma zgoden evlucijski dosežek, doseže svoj vrh šele z moderno

² Tu je za nas pomembno Parsonsovo razlikovanje med pridobljenim in pripisanim. Načelo pridobljenega članstva namreč vnaša v sistem pomembne elemente načrtnosti na ravni oblikovanja posamičnih družbenih enot. Žal nam prostor ne dopušča nadaljnje razdelave tega vidika.

birokratsko državo in s pozitivnim pravom, kar omenjajo vsi trije avtorji. Vsi (še posebno pa Luhmann) se zavedajo tudi omejitve intervencijskega potenciala takšne države, ki izhaja iz drugega pomembnega premika – k acentričnosti.

Razvoj acentričnosti je povezan z diferenciacijo družbe. Tudi zametki acentričnosti se pojavijo razmeroma kmalu, vendar so vezani predvsem na segmentarno diferenciranost enot, ki temeljijo na pripisanem članstvu (rodovi, države v mednarodnem prostoru ipd.), šele v moderni družbi pa postane acentričnost vodilni način koordinacije v nekaterih sferah posamične družbe in se začne nanašati tako na (načrtno oblikovane) segmentarne enote na podlagi pridobljenega članstva (podjetja, stranke, interesne skupine ipd.)² kot na funkcionalne podsisteme, to upoštevajo vsi trije avtorji. Tudi nenačrtno acentrična koordinacija postane tako v moderni družbi pomembnejša kot kadar koli prej.

Glede združljivosti obeh tako nastalih modelov in njune morebitne nenačrtno centralne podlage se trije teoretski pristopi med seboj precej razlikujejo. Vsi trije modeli koordinacije so najbolj združljivi z vidika Parsonsove teorije, kjer logično dopolnjujejo drug drugega. Habermas ugotavlja večja protislovja: med sistemom in življenjskim svetom, med kapitalizmom in demokracijo, to se izraža tudi prek “krize legitimnosti”, Luhmann pa najbolj izrazito opozarja na omejitve – centralnosti in načrtnosti –, ki izhajajo iz kompleksnosti družbenih podsistemov in njihove operativne zaprtosti, ter hkrati zanika posebno vlogo splošnega (nadsistemskega) “vrednotnega konsenza” kot nenačrtno-acentrične podlage.

Naslednje vprašanje pa zadeva možnost sinteze med načrtnostjo in acentričnostjo, ki se zdita, čeprav ju obravnavamo kot samostojni dimenziji, nekoliko protislovni na podoben način, kot ugotavlja Willke (1995) za koherentnost in avtonomijo ali, sledeč Etzioniju, za nadzor in konsenz. Takšna sinteza je mogoča v obliki četrtega – načrtno acentričnega – modela, ki pa je pri Parsons, Luhmannu in Habermasu sicer nakazan, a še zdaleč ne podrobneje razdelan. Parsonsova teorija nam nudi nastavke predvsem v poudarku na asociacijah in močni societalni skupnosti, Luhmannova pa predvsem v potencialu sistemov za opazovanje in sprejemanje tujih referenc (ob samoreferenci). Še najbolj izrecno se je tega problema lotil Habermas s poudarkom na razvoju komunikativne racionalnosti in iskanju konsenza, vendar njegove rešitve trpijo za že omenjenimi pomanjkljivostmi.

Obravnavani avtorji nam torej ne dajejo končnih odgovorov o možni sintezi načrtnega in acentričnega modela, dajejo pa nam podlago, na kateri je vredno graditi nadaljnja razmišljanja o iskanju novih – načrtno acentričnih – poti v koordinaciji kompleksno diferenciranih modernih družb.

LITERATURA:

- BURGER, H. (1985): Subjektocentrirana filozofija in komunikativna intersubjektivnost v: *Habermas, J.: Filozofski diskurz moderne, Globus, Zagreb.*
- DURKHEIM, E. (1933): *The Division of Labour in Society, The Free Press, New York.*
- DURKHEIM, E. (1933a): Preface to the Second Edition: Some Notes on Occupational Groups v: *The Division of Labour in Society, The Free Press, New York, str. 1–31.*
- GOULD, M. (1991): The Structure of Social Action: At least sixty years ahead of its time v: *Robertson, R.; Turner, B. S. (ur.): Talcott Parsons: Theorist of Modernity, Sage Publications, London; Newbury Park; New Delhi, str. 85–107.*
- HABERMAS, J. (1979): *Communication and the Evolution of Society, Beacon Press, Boston.*
- HABERMAS, J. (1984): *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and Rationalization of Society. Polity Press, Cambridge.*
- HABERMAS, J. (1985): *Filozofski diskurz moderne, Globus, Zagreb.*
- HABERMAS, J. (1987): *The Theory of Communicative Action, vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, Polity Press, Cambridge.*
- HABERMAS, J. (1996): *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, Polity Press, Cambridge.*
- LAYDER, D. (1994): *Understanding Social Theory, Sage Publications, London; Thousand Oaks; New Delhi.*
- LUHMANN, N. (1989): *Ecological Communication, Polity Press, Cambridge;*
- LUHMANN, N. (1990a): *Political Theory in the Welfare State, Walter de Gruyter, Berlin; New York.*
- LUHMANN, N. (1990b): *Essays on Self-Reference, Columbia University Press, New York.*
- LUHMANN, N. (1991): *Pojem družbe, Teorija in praksa, 10–11, str. 1175–1185.*
- LUHMANN, N. (1992): *Legitimacija kroz proceduru, Naprijed, Zagreb.*
- LUHMANN, N. (1995): *Social Systems, Stanford University Press, Stanford.*
- MAKAROVIC, M. (1996): *Politika v postkomunistični modernizaciji z vidika sistemske teorije, Teorija in praksa, 33, 2, str. 248–260.*
- MAKAROVIC, M. (1997): *Sociološki klasiki o družbeni regulaciji v: Adam, F.; Podmenik, D. (ur.): Razvojnja in intervencijska vloga države, Inštitut za družbene vede, Ljubljana, str. 4–11.*
- MARIN, B. (1992): *Contracting without contracts: Economic policy concertation by autopoietic regimes beyond law? v: Teubner, G.; Febbrajo, A. (ur.): State, Law, and Economy as Autopoietic Systems, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, str. 295–349.*
- MIMICA, A. (1988): *Sociologija, solidarizam in korporativizam, Ideje, 18, 1, str. 5–38.*
- PARSONS, T. (1949): *The Structure of Social Action, The Free Press, Glencoe.*
- PARSONS, T. (1951): *The Social System, The Free Press, Glencoe.*
- PARSONS, T.; SMELSER, N. (1956): *Economy and Society, Routledge and Kegan Paul, London.*
- PARSONS, T. (1967): *Sociological Theory and Modern Society, The Free Press, New York.*
- PARSONS, T. (1969): *Politics and Social Structure, The Free Press, New York.*
- PARSONS, T.; PLATT, R. (1974): *The American University, Harvard University Press, Cambridge.*
- PARSONS, T. (1977): *Social Systems and the Evolution of Action Theory, The Free Press, New York.*
- PARSONS, T. (1991): *Društva, Biblioteka August Cesarec, Zagreb.*
- SPENCER, H. (1876–96): *The Principles of Sociology, Greenwood Press Publishers, Hampshire.*

- TEUBNER, G. (1992): Social order from legislative noise? Autopoietic closure as a problem for legal regulation *v: Teubner, G.; Febbrajo, A. (ur.): State, Law, and Economy as Autopoietic Systems, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, str. 609–649.*
- WILLKE, H. (1993): Sistemska teorija razvitih družb, *Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.*
- WILLKE, H. (1995): Systemtheorie III: Steuerungstheorie, *Gustav Fischer Verlag, Stuttgart.*
- WILLKE, H. (1996): Systemtheorie II: Interventionstheorie, *Lucius & Lucius, Stuttgart.*

Kaj zmorejo doseči teorije družbe?

Ampak mora nam biti omogočeno pisati teorijo ...

Jürgen Habermas (1992: 90)

I.

Habermasov ustvarjalni opus je izraz neizmerne privrženosti teoretskemu mišljenju. Takšna sodba bi utegnila izzveneti kot zgolj spoštljivo skomigovanje z rameni ob dobesedno nepregledni količini tega opusa in ob dejstvu, da ne gre spregledati več desetletij njegove intelektualne prisotnosti, a to ni njen namen. Razlog je preprost. Pomen in vloga teorije sta v Habermasovem pojmovanju bistvo spoznavne in tudi praktične dejavnosti. Očiten namen njegovega prizadevanja je vseskozi, da bi s teoretsko mislijo vzpostavil prenovil razumevanje sodobne družbe in še posebej tudi, da bi s teoretsko refleksijo razkril neizkoriščene družbene potencialne in hkrati pokazal na družbene protislovnosti in zastranitve. Pojem družba v tem smislu nastopa kar najbolj splošno; in posledice tega so, da Habermasove teoretizacije zajemajo izjemno kompleksen konceptualni prostor, da zajemajo prepletajoče se vidike in razsežnosti, odpirajo probleme na mnogih ravneh in skušajo celostno osmišljati sodobni družbeni razvoj. Vsekakor ni prav veliko primerov, ki bi bili po sistematičnosti in kompleksnosti podobni delu Jürgen Habermasa.¹

Ob tako plodni teoretski beri, kot jo nudi Habermas, se seveda odpirajo mnoga vprašanja glede ciljev, pomena in rezultatov teoretske refleksije. Kaj je mogoče od teorije pričakovati? Je danes

¹ Na to in mnoge druge značilnosti Habermasovega prizadevanja je pred kratkim opozorila odlična analiza Andreja Škerlepa, z naslovom *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji* (1997). Škerlep je v njej izjemno skrbno in sistematično predstavil dva klasika sodobne misli, Niklasa Luhmanna in Jürgen Habermasa. Poleg tega, da aktualizira posamezne vidike njunih velikih teorij in da nas podrobno seznanja s konkretnimi problematizacijami, pa gre tej knjigi tudi priznanje, da sproža poglobljeno refleksijo o širših problemih (velikih) teorij družbe.

še mogoče s sistematično in celostno teorijo družbe, kakršno je zasnoval Habermas, ustrezno slediti naglo rastoči kompleksnosti družbenega življenja? Se je mogoče skozi lotevati praktičnih mikroproblemov, s katerimi se sodobni človek srečuje v vsakdanjem življenju? Je posamezniku družbena stvarnost ob dobri teoriji obvladljivejša? Gre torej za vprašanje, kaj početi s teorijo. Ključ do odgovorov je brez dvoma odvisen od premisleka o vprašanju, ki si ga je zastavil tudi Habermas sam (z njim je nedavno naslovil enega zanimivih intervjujev): "Kaj zmorejo doseči teorije?" (Habermas 1994)

Habermasovi odgovori na ta in druga vprašanja, ki se podobno razpirajo, bi se na različnih stopnjah njegovega teoretskega razvoja glasili drugače; njegovo pojmovanje teorije se je od zgodnjih do poznih del neskrto preobrazilo. Eden odločilnih dejavnikov je bil brez dvoma situacijski kontekst, v katerem je razvijal teoretsko misel, kajti po eni strani ga je vpenjal v uveljavljene predpostavke, po drugi pa je prav skozenj razkrival nove možnosti svojih zamisli. Čeprav je to že skoraj obrabljena biografska navedba, velja vendarle omeniti, da se Habermasova akademska pot začne v Frankfurtu; priključitev tej šoli ga je namreč trajno zvezala s specifičnim razumevanjem teorije: s kritično teorijo. Temeljni vir za razumevanje frankfurtskega kroga je bilo Horkheimerjevo razlikovanje med tradicionalno in kritično teorijo, s katerim je razmejil tako specifične cilje kot tudi konstitutivne metode raziskovanja. Medtem ko je bilo za tradicionalno teorijo po Horkheimerju značilno, da "razume družbeno genezo problemov, stvarne situacije, v katerih se znanost uporablja ali katerih ciljem naj bi služila, kot zunanjo njej sami"; je na drugi strani predmet kritične teorije predstavljala družba kot totaliteta, družba "proizvajalcev lastnega zgodovinskega načina življenja" (Horkheimer, 1973: 244). Kritična teorija je bila zasnovana kot pristop, s katerim bi na podlagi ugotovljenih protislovnosti in zgodovinskih korenin obstoječih ideologij, ki ne služijo več interesom vseh, pač pa le nekaterim, in z normiranjem idealnih konceptov obnavljali umne in svobodne družbene razmere. Habermas je bil takšemu pristopu, ki si je za zgled postavljaj predvsem Marxovo kritiko politične ekonomije, naklonjen, toda po drugi strani se je postopoma in sistematično osamosvajal izpod Adornove in Horkheimerjeve (predvsem negativne) dediščine: "V Frankfurtu smo bili tedaj tako obrobni, da smo morali iti korak za korakom, če smo želeli ponovno osvojiti nekatere dimenzije." (Habermas 1992: 193)

Habermas je postopoma izgrajeval svojo različico kritične teorije, korak za korakom je vstopal tudi v odmevne polemike, najprej nasproti Karlu Popperju in Hansu Albertu, kasneje proti Gadamerju, Luhmannu, Derridaju in drugim. Pomembno je upoštevati, da je Habermasov opus sistematično, in tudi polemično rasel v neposrednem, kritičnem razmerju s časom. A če se je po eni strani odzival na aktualne družbene probleme, je po drugi strani iskal in razpiral prostor za teoretska razmišljanja tudi, ko se je to zdela donkihotska

naloga. Če je bilo v nekem obdobju mogoče govoriti o precejšnjem zaupanju, ki so ga uživale družboslovne teorije – Julius Gould je recimo zapisal: “Sociologija tako rekoč ne potrebuje nikogar, ki bi jo branil. (...) Sedaj smo vsi sociologi, in profesionalni sociologi se lahko sončijo v žarkih intelektualne mode.” (Gould, 1965: 9) –, je bilo kasneje precej drugače. “Sociologija je obtičala v krizi teorije,” je ocenil na primer Luhmann (1995: xlv). Še najmanj pa je bila velikim teorijam v zadnjem času naklonjena postmoderna misel, ki je odklanjala “velike pripovedi” in spodjedala temeljna obeležja racionalnosti. Kljub popularnosti takšnega razmišljanja je Habermas zapolnjeval mesto domnevno razsulihih rešitev in kazal na še vedno neizčrpane možnosti moderne. Kot slikovito komentira Andrej Škerlep (1997), “Habermas je napravil s svojim velikanskim teoretskim naporom herojsko gesto, ki zadržuje popoln kolaps aktualne socialne filozofije bodisi v topi estetski iracionalizem poststrukturalistov bodisi v hladno in dehumanizirano administrativno racionalnost funkcionalistov.” (1997: 286)

V nadaljevanju bom najprej prikazal spremembe in dileme v Habermasovem razumevanju kritične teorije, kot se odražajo v njegovem ustvarjanju, in sicer od zgodnjega ustvarjanja in teorije komunikativnega delovanja do kasnejših del. Ključno obeležje tega premika je dejstvo, da zamisel o epistemološki utemeljitvi teorije družbe zamenja poudarek, ki ga Habermas namenja komuniciranju. V tem smislu je še posebej pomembno, kako je konceptualiziran odnos med teoretsko in empirično ravno, med katerima se gibljejo njegove teoretizacije. Poseben primer, prek katerega je mogoče preučevati spremembe v tem odnosu, je prikazan v tretjem delu, in sicer razvoj Habermasovega pojmovanja javnosti. Vendar se zdi, da je ozko razumljeno razmerje med teoretskim in empiričnim premalo za odgovor na vprašanje, kaj zmorejo doseči teorije. Nekatere implikacije tega razmisleka za iskanje odgovora na izhodiščno vprašanje pa so razčlenjene v sklepnem delu besedila.

II.

Habermas je v zgodnjih delih teoretski projekt formuliral kot poskus oblikovanja teorije družbe s praktičnim namenom in z zgodovinskim ozirom. “Edino vedenje, ki zmore resnično usmerjati delovanje, vedenje, ki se osvobodi zgolj človeških interesov in je utemeljeno na Idejah – z drugimi besedami, vedenje, ki je privzelo teoretsko držo.” (Habermas, 1987: 301) Njegovo pojmovanje kritične teorije se je v tej prvi fazi razvilo v iskanju struktur različnih teoretskih pristopov. Kot sam poudarja, “tedaj [je] bil prepričan, da se mora projekt kritične teorije družbe dokazati predvsem iz metodologije in epistemologije.” (1990: xiv) Teoretsko poseganje na praktično raven, na raven družbenega življenja obstoječih kolektivitet, je v duhu prve generacije kritične teorije povezoval z inherentno željo posameznika, da se osvobodi omejitev, ki mu jih

postavljajo družbene okoliščine. Vsako iskreno prizadevanje kritične teorije je bilo zanj nujno vezano na "nekaj kot emancipatorični interes", na neko stališče, ki je zraslo iz omejujoče izkušnje s čim, kar je človeškega izvora in bi bilo treba odpraviti (1992: 194). V tem stremenju, v sistematični pravilnosti, da se ljudje želijo znebiti tistega, kar jih po nepotrebnem omejuje, je prepoznal nekontingentno, v sleherno družbo najgloblje ukoreninjeno podmeno spoznavnega procesa.

Podobno je opredelili še dva druga tipa predpostavk spoznavnih procesov ali kognitivnih interesov, vse tri tipe pa je tudi vmesnil v ločene domene človekovega življenja: v delo, simbolično interakcijo in moč. Vsaki od teh domen in pripadajočih interesov je pripisal različno znanstveno tradicijo. V *Knowledge and Human Interest* je povezavo med spoznavnimi interesi in metodološkimi uresničitvami opredelil po vzorcu: "Empirično-analitične znanosti vključujejo tehnični kognitivni interes; historično-hermenevtične znanosti vključujejo praktični kognitivni interes; kritično naravnane znanosti pa vključujejo emancipatoričen kognitivni interes." (Habermas, 1987: 308)

Ideja te zamisli je bila poiskati epistemološko podlago za neposredno primerjavo (izravnava) različnih raziskovalnih pristopov, v katerih Habermas sicer ni našel nastavkov za vzajemno dopolnjevanje. Še posebej ostro kritiko je pri tem naslavljal na račun naturalizma kot oblike empirično-analitičnega pristopa v družboslovju (ali scientizmu, kot ga je tudi imenoval), ki mu je očital izključno in hegemonsko obravnavanje znanstvene metodologije. Hkrati je skušal tudi pokazati primerljive slabosti hermenevtične analize in zavrnil možnost, da bi jim bilo mogoče priznati ekskluzivno pristojnost nad metodologijo spoznavanja. Vendar pa, čeprav je kritična teorija nasploh tradicionalno ostro nastopala proti temu, kar je Habermas imenoval "empirično-analitične znanosti", in čeprav se je Habermas po drugi strani zapletel v naporno polemiko z Gadamerjem, njegove povezave empirično-analitičnih znanosti s tehničnim in hermenevtičnim s praktičnim interesom ne gre razumeti kot izraz brezpogojne izločitve. Jedro njegove zamisli je bilo predvsem v tem, da sopostavi različne spoznavne pristope, različne oblike pridobivanja znanja in da odnosov med njimi ne določi na podlagi meril, ki opredeljujejo en specifičen pristop, pač pa, da obrne primerjavo navzven. Tako "empirično-analitičnemu" kot tudi hermenevtičnemu pristopu je očital predpostavko o ekskluzivizmu, o univerzaliziranju lastnih spoznavnih metod in od tod izviračem "hegemonstem" odnosu do drugih pristopov. Vrednost spoznavnega procesa je postavil v odvisnost od izhodiščnega interesa, ki ga je vodil, ne od uporabljenega metodološkega aparata. S tem je aktualiziral tezo o metodološkem pluralizmu oziroma, kot jo je sam poimenoval, o dvojnosti družboslovnih znanosti (cf. Habermas, 1990); trdil je, da "družbene znanosti morajo trpeti nasprotja različnih pristopov pod isto streho, kajti sama raziskovalna

praksa prisili v refleksijo o razmerju med analitičnimi in hermenevtičnimi metodologijami v njih." (1990: 3)

Kaj naj bi potemtakem zmogla (oziroma morala) doseči kritična teorija, kot jo je pojmoval Habermas? Dryzek (1995: 99) povzema njene cilje s temi koraki: najprej je treba razumeti ideološko izkrivljen položaj posameznika ali skupine, zatem raziskati silnice, ki so povzročile takšen položaj, in nazadnje je treba pokazati, da je mogoče te silnice preobrniti tako, da se jih posameznik ali skupina zave. "Verifikacija kritičnega družboslovja torej ne poteka prek poskusov ali prek interpretativne verjetnosti, temveč prek dejanj občinstva, ki se je po preudarku odločilo, da je teorija ponudila dobro razlago za vzroke njihovega trpljenja in da je učinkovito pokazala, kako se jih znebiti." (Dryzek, 1995: 99) Habermasa so v tem smislu zanimali predvsem "formativni procesi", v središče je postavljaj pojem samorefleksivnosti, kar naj bi na ravni družbenih znanosti pomenilo premik meje (ki je hkrati tudi vir omejenosti) znanstvene analize do točke, s katere postaneta mogoča racionalizacija in obvladovanje posledic družbenega delovanja; do točke torej, ki sega onstran golega opisovanja in pojasnjevanja vzrokov družbenega delovanja. Model, ki ga je Habermas ponujal za prototip takega razumevanja, je freudovska psihoanaliza. Zmožnosti refleksivnega teoretskega preučevanja so bile po Habermasovem mnenju še premalo izkoriščene; zato je v razumevanje teorije vpisoval zlasti iskanje novega in razpiranje obstoječih s skozi kritiko. Teoretsko delo naj bi odkrilo smernice formativnega procesa in jih, ko je naloga uspešno opravljena, hkrati z njihovim pripoznanjem vrnilo nazaj vanj (Habermas 1987: 354). Pogoje za uspešnost (in nujnost) takšne refleksije je videl v skladnosti takšnih postopkov z oblikovanjem človekove vrste nasploh (1990: 198); s tem argumentom je tudi upravičeval stališče, da je treba na mesto, kjer se je razširila filozofija znanosti, postaviti epistemologijo.

Kot je ocenil Richard Bernstein (1985: 15), je Habermas v obstoječi "intelektualni klimi", za katero je bila značilna zlasti prevlada "pozitivizma" in "historicizma", dovolj prepričljivo pokazal, da je kritična teorija, kakršno je poskušal teoretsko izoblikovati, potrebna; z zamislimi je tudi dokazoval, da je uresničljiva, vendar pa iz teh nastavkov dejansko ni razvil oziroma konkretiziral "znanstvenega raziskovalnega programa." Projekt kritične teorije, ki ga je skušal sistematično izpopolniti in ga hkrati po svoje osamosvojiti izpod Adornovega in Horkheimerjevega izročila, je bil v tem smislu izpostavljen povsem enakemu očitku, kot ga je sam naslavljaj na to izročilo, ko je poudaril, da je kritična teorija prve generacije "iskala zatočišče v abstraktni kritiki instrumentalnega razuma, le v omejenem obsegu pa prispevala k empirični analizi prekomerno kompleksne stvarnosti naše družbe." (Habermas 1992: 56)

Če se je po eni strani izkazalo, da je bil "subjekt" Habermasove kritične analize v prvem obdobju *zgoj* znanstvena skupnost v širšem

pomenu ne pa posamezniki in družbene kolektivitete, ko bi dejansko smeli reči, da so neposredno občutili posledice materializacije, denimo, tehničnega kognitivnega interesa, in da njegova teorija pravzaprav ni uspela uresničiti emancipatoričnega kognitivnega interesa, ki naj bi jo vodil, se je položaj kasneje obrnil. Habermas je v precejšnji meri razrešil neugodno razmerje med teorijo in empirično stvarnostjo s tem, ko se je lotil problematike komunikacijskih procesov. Obrat je izpeljal v teoriji komunikativnega delovanja. V jedru te teorije je bila misel, da je potrebno razgrniti ozadne pogoje in skupne sposobnosti, ki na ravni vsakdanjega jezika omogočajo vzajemno sporazumevanje. Njegov teoretski problem je torej bil, kako konceptualizirati jezikovno kompetenco in prakso, da bi s tem pojasnili zmožnosti, ki jih vključuje jezik, in sicer zmožnosti za usklajevanje in usmerjanje družbenih odnosov med posamezniki, ki določajo pomen. Komunikativno delovanje je najprej razmejil od strateškega delovanja, kjer je pomembna zgolj dosega zelenega cilja, in ga obenem povezal z zahtevami po veljavnosti. "Pojem komunikativnega delovanja se nanaša na interakcijo najmanj dveh govora in delovanja sposobnih subjektov, ki vzpostavljata medosebne odnose. Akterja poizkušata doseči sporazum o situaciji delovanja, in ne o načrtu delovanja, zato da bi delovanja sporazumno koordinirala. Osrednji pojem je interpretacija, ki se nanaša v prvi vrsti na dogovarjanje o definicijah situacije, na temelju katerih se lahko oblikuje konsenz." (Habermas; cit. Škerlep 1997: 172)

Z osrednjo konceptualno diferenciacijo, ki jo je uvedel s teorijo komunikativnega delovanja, z razmejitvijo med življenjskim svetom in sistemom, je Habermas pokazal, da je teorija komuniciranja najtesneje prepletena s teorijo družbe. Kot dokazuje Škerlep (1997), je tudi ta izpopolnjen, dvopolni model družbe še vedno izrazito idealno-tipski, zato se lahko v nekaterih vidikih izkaže kot problematičen, če bi ga želeli dosledno aplicirati na empirično stvarnost, vendar pa je mogoče številne pojme, ki jih razvija teorija komunikativnega delovanja, neposredno prenesti v empirično motivirano družbeno raziskovanje, kot s konkretnimi primeri raziskav dokazuje Dryzek (1995).

Po drugi strani dejstvo, da so metodološka in epistemološka vprašanja, ki se jih je Habermas loteval v zgodnjih delih, zamenjala vprašanja v zvezi s komunikacijskimi procesi, ne pomeni, da je s tem usahnil Habermasov emancipatoričen interes. Če je v zgodnjih delih s tem pojmom izrecno opredelil osrednji motiv kritične teorije, lahko njegove razsežnosti v teoriji komunikativnega delovanja razkrivamo skozi problematiko racionalnosti, skozi njegovo razumevanje moderne kot nedokončanega projekta. Habermas išče razloge za to, da se ne odpovemo izročilu moderne, grobo rečeno, v pretežno neizkoriščenih možnostih racionalizacije. V nasprotju s sklepi v Adornovi in Horkheimerjevi *Dialektiki razsvetljenstva* je Habermas poudarjal, da nezadovoljstvo z moderno ne izhaja iz koncepta

racionalizacije kot takega, pač pa iz dejstva, da ga razumemo v omejenem pomenu. Če bi uspeli vzpostaviti različne dimenzije racionalnosti, bi zagotovo povrnili optimizem v ideal in pričakovanja modernizma. Kot je Habermas še posebej poudaril, je kategorija racionalnosti neizogibna za koherenco kritične teorije in njeno razumevanje družbenega delovanja; "teorija racionalnosti, s katero naj bi moderno razumevanje sveta ugotovilo lastno univerzalnost (ki jo) zmore prispevati filozofija (...) v delitvi dela z rekonstruktivnimi znanostmi", naj bi prišla do "temeljev racionalnosti izkustva in presoje, delovanja in vzajemnega razumevanja v jeziku" (Habermas, 1988: 399). Takšno predstavo racionalnosti je uskladi tudi z nespremenjenim "ozadnim ciljem svojega dela, (namreč) z rehabilitacijo ideje, da obstaja univerzalističen smisel racionalnosti, ki zadeva moralno-praktično dimenzijo, smisel, ki bo, če se pravilno razgrne, pomagal odkriti 'enostranskost' tehnične racionalizacije in tudi omogočil boljše razumevanje potenciala za razum, ki je utelešen v samih oblikah družbene reprodukcije." (White, 1988: 27)

Habermasovo razumevanje vloge in dosega se potemtakem korenito spremeni tedaj, ko skuša zgodnjo teoretsko misel, za katero je bila bistvena ideja, da je treba teorijo družbe utemeljiti in ubraniti skozi epistemologijo, preliti v empirično podprto teorijo. Pri tej spremembi vprašanja družbenega komuniciranja in jezika zamenjajo in nadomestijo zanimanje za epistemologijo. Habermas obrata ne skriva; v komentarjih izrecno navaja tudi razloge zanj: "Ukvarjanje z analitično filozofijo, in prav tako tudi spor o pozitivizmu, sta tedaj okrepila moje dvome o tem, če mar niso iz Hegla izpeljani koncepti totalitete, resnice in teorije pomenili pretežno hipoteko za teorijo družbe, ki bi morala zadovoljiti tudi empiričnim zahtevam." (Habermas, 1992: 150) Ta njegov prelom zaznamuje tudi reformulacija tega, kar je poprej imenoval emancipatorični kognitivni interes, a ker to mesto zaradi osrediščenja koncepta racionalnosti ne postane povsem izpraznjeno, preobrat ne pomeni tudi sestopa v pesimizem; ali vdajo postmodernizmu. Toda celo optimizem je zdaj utemeljen drugače; vezan je predvsem na možnosti za dosego soglasja skozi družbeno komuniciranje. Kot nedavno (1998: 139) omeni tudi sam, je motiv vsaj delno tudi v tem, da danes ni več tistega naivnega zaupanja v znanost in tehnologijo, kakor je prevladovalo v šestdesetih in kasneje. V nasprotju s Habermasom pa je vendarle mogoče reči, da prav takšne razmere kvečjemu povečajo potrebo po pozornosti in skrbi za študij metodologije znanosti, kajti točka, ko se teorija o družbi preti sprevrniti v sociologijo znanosti, prav gotovo kliče po novi "herojski gesti", podobni, kot je bila Habermasova.

III.

Poseben zglede omenjenega obrata in mnoge njegove implikacije je mogoče razmeroma natančno spremljati v (pre)oblikovanju Habermasovega pojmovanja koncepta javnosti. Njegovo prvo večje

delo, v katerem se je izčrpno ukvarjal s tem pojmom, *Strukturne spremembe javnosti* (1989), je nastalo v zgodnjem obdobju, kasnejši popravki in revizije, zlasti zadnja v delu *Between Facts and Norms* (1996), pa so nastajale skladno z razvojem njegove kasnejše teoretski misli.

Habermasovo zgodovinsko razčlenitev strukturnih sprememb javnosti je napajala potreba, da bi lociral filozofske vire in uokviril praktične izvore sodobnih pojmovanj državne oblasti, ustavnih norm in racionalnosti. Javnost je predstavil kot socialno kategorijo, kot združbo zasebnikov, ki so se na podlagi razsvetljensko koncipiranih medosebnih odnosov in argumentiranega rezoniranja ukvarjali z delovanjem oblasti. Zvezana je bila predvsem z "načelom kritike in nadzora" državnih oblasti; prvo stvarno opredmetenje te predstave, zlasti načela publicitete in javnega rezoniranja zasebnikov o zadevah skupnega interesa, pa je odkril v meščanski javnosti iz konca 17. in začetka 18. stoletja; njeno kasnejše utelešenje je prepoznal v tako imenovanem "liberalnem modelu javnosti", vpisanem v preambulah prvih sodobnih ustav, se pravi v modelu, "ki je jamčil za družbo kot sfero zasebne avtonomije; njej nasproti za javno oblast, ki je omejena zgolj na nekaj funkcij; in hkrati med obema, za sfero zasebnikov, zbranih v publikum, ki kot državljani posredujejo državi potrebe civilne družbe in s tem – v skladu z idejo liberalnega modela – v mediju javnosti vodijo politično avtoriteto v racionalnost." (Habermas, 1989: 297)

Za razmere v sodobni državi se mu takšen model, model, ki uvaja načelo kritike in nadzora javnosti nad oblastjo, ni zdel več veljaven, kvečjemu poučen (1989: 298); imenoval ga je tudi "državnopravna fikcija" (1989: 263, 266, 267), za katero ni najti korelata v stvarnih družbenih procesih. Strukturno javnega mnenja v sodobnih demokracijah je razčlenil na dve ravni, na "dve politično relevantni komunikacijski območji: na eni strani sistem neformalnih, osebnih, nejavnih mnenj, na drugi strani sistem formalnih, institucionalno avtoriziranih mnenj" (1989: 268). Na prvi, neformalni ravni je prepoznava zgolj tako imenovane "kulturne samoumevnosti, ki jih lahko kot neke vrste usedline zgodovine prištevamo k tipu prvinskega 'opinion', ki se je po socialnopsihološki strukturi komajda kaj spremenil, namreč 'pedsodku'." (1989: 269) Na drugi strani pa je videl "mnenja, ki v razmeroma ozkem obtoku mimo množice prebivalstva krožijo med velikim političnim tiskom, rezonirajočo publicistiko nasploh, in svetujočimi, vplivajočimi, sklepajočimi organi s političnimi ali politično relevantnimi kompetencami" (1989: 270). Težava teh "privilegiranih, kvazi-javnih mnenj" je po Habermasu ta, da "ne izpolnjujejo pogojev javnega rezoniranja po liberalnem modelu", četudi naslavlja široko publiko. Med obema ravnema je prepoznava "stalno povezavo, za katero skrbijo množični mediji, in sicer s tisto demonstrativno ali manipulativno razvito publiciteto, s pomočjo katere si skupine, ki so udeležene pri političnem izvajanju in uravnavanju oblasti, pri mediatizirani publiku prizadevajo za

plebiscitarno pokornost.” (Habermas, 1989: 270)

V nasprotju s tem se lahko javno mnenje v strogem pomenu besede vzpostavi le, če sta obe komunikacijski območji posredovani z ono drugo, *kritično publiciteto*. (Habermas 1989: 271)

Vendar Habermas koncepta “kritične publicitete”, ki ga je ostro razmejil od “manipulativne publicitete”, ni želel normirati *na račun* slednje; četudi je menil, da je ta “s svojo manipulativnostjo načelo publicitete oropala nedolžnosti” (1994b: 30). Ali, kot je zapisal: “Javno mnenje dobi drugačen pomen glede na to, ali se ga uporablja kot kritično instanco v razmerju do normativno zapovedane publicitete izvajanja politične in socialne oblasti ali pa če rabi kot receptivna instanca v razmerju do demonstrativno in manipulativno razširjene publicitete za osebe in institucije, potrošne dobrine in programe. (...) Ne prvi ne drugi vidik publicitete in javnega mnenja nista v razmerju normiranega in faktičnega. (...) Funkciji publicitete, kritična in manipulativna, sta namreč jasno ločeni.” (Habermas 1989: 259) Toda kot nosilce kritične publicitete si je lahko zamišljal le “interno demokratizirana združenja in stranke” (1994b: 31). Prepričan je bil (1989: 231), da je bila ideja nekdanje politične javnosti, se pravi “racionalizacija vladavine v mediju javnega rezoniranja zasebnikov”, uresničljiva le še kot “racionalizacija socialnega in političnega izvajanja oblasti pod vzajemnim nadzorom tekmujočih organizacij, ki so tako po notranjem ustroju kot v občevarju z državo in med seboj same primorane k javnosti. Samo vzporedno z napredovanjem take racionalizacije se lahko spet, kot nekoč v podobi meščanske publike zasebnikov, oblikuje politična javnost – namreč “družba, ki presega periodično ali sporadično izbiranje in glasovanje za državne organe in obstaja v koherentnem in permanentnem integracijskem procesu”. (Habermas, 1989: 231)

Habermas kasneje ne govori več o eni sami javnosti, temveč upošteva raznolikost in pestrost oblik združevanja na ravni življenjskega sveta in medosebnih odnosov med člani družbe. Z razčlenjevanjem sodobnega življenja namreč ni več mogoče pričakovati, da bi mogli posamezniki, združeni v eno samo reflektirajočo združbo, izčrpno zajeti vse družbene procese, mogoče pa je po drugi strani predpostaviti, da vsi ti odnosi postanejo predmet presojanja več različnih združb. Habermas pri tem ohranja dimenzijo splošnosti oziroma občosti, ki jo je v ospredje postavljal z zgodnjo konceptualizacijo, in sicer v povezavi med preudarnim oblikovanjem skupne volje ter postavljanjem zahtev v javnem govoru, kajti slednje morajo biti zasnovane kot splošne, da lahko upajo na pripoznanje za veljavne. Toda Habermasov model javnosti in množičnega komuniciranja, kot ga je razvijal v povezavi s teorijo komunikativnega delovanja, je bil problematičen na točki, ko je komunikativno sporazumevanje izmaknil sferi systemskega, in posledično, na primer, političnega delovanja (glej Škerlep, 1997). To veliko vrzel je zapolnil s teorijo diskurzivne demokracije (Habermas, 1996).

V delu *Between Facts and Norms* (1996) se je z novim pristopom vrnil k starim vprašanjem; idealistično podobo rezonirajoče javnosti je zamenjal za bolj realistično in jo vpel v stvarnost parlamentarnih demokracij. Osrednjo idejo o povezanosti ravni in območij komunikativnega delovanja je izrazil s tem, da je javnost razčlenil na dve ravni: po Fraserjevi (1992) je povzel koncept šibke javnosti kot tiste, ki je nosilec oblikovanja mnenj in predstavlja širšo politično in neenovito socialno kategorijo, v kateri so zajete "med seboj prekrivajoče se javnosti, ki imajo pretočne časovne, socialne in substantivne meje" (1996: 307); drugo raven pa v njegovem novem modelu tvorijo tako imenovane institucionalizirane javnosti parlamentarnih teles. Demokratična politika je odvisna od "dotoka neformalnih javnih mnenj, ki se v idealnem pomenu razvijejo v strukturah nesprevrnjene politične javne sfere" (308). Toda ta razvoj sedaj ni več vpet v podajanje racionalnih argumentov, ki tekmujejo po vsebinskih kvalitetah, zlasti večji resničnosti, pač pa si ga je Habermas zamislil (1996: 358–359) kot uvajanje prednostnih tematik, ki morajo "loviti pozornost", ob pogoju, da za to obstajajo strukturne možnosti in "zadostne priložnosti". Neformalizirane mreže, v katerih se odvijajo procesi oblikovanja mnenj, "lahko prispevke (o temah) dramatizirajo, jih predstavijo tako učinkovito, da se jih lotijo tudi množična občila. Takšne teme dosežejo širšo javnost in posledično zavzamejo mesto na 'javni agendi' le skozi kontroverzne predstavitve v občilih." (1996: 381)

Vodilna vprašanja, kakor jih je že sam oblikoval – npr. kako pokazati, kako je "konfliktne družbene zadeve sploh mogoče regulirati racionalno, tj. v skupnem interesu prizadetih"; "zakaj je vključevanje v medij javnih argumentacij in pogajanj ustrezno za racionalno oblikovanje volje"; "katere pogoje komuniciranja izpolniti, če naj rezultati veljajo za racionalne" (Habermas, 1994b: 35, 36) – so ostala, pomembno pa je, da daje njegovo novo teoretsko ogrodje podlago za drugačno razumevanje moderne. Če je v *Strukturnih spremembah javnosti* zamisel o moderni družbi vezana na kritični nadzor nad oblastjo in na argumentativno presojanje političnih odločitev, je Habermasova kasnejša predstava o javnosti bistveno bolj usmerjena v sodelovanje pri "diskurzivnem oblikovanju skupne volje" oziroma pri političnih odločitvah; v sodelovanje, ki ni zgolj aklamacijsko in ki bi potrjevalo vnaprej oblikovane in togo ponujene možnosti, temveč bi opozarjalo na nova problematična vprašanja, ki bi si zaslužila javno pozornost, in jih poudarjalo.

IV.

Habermas je znal vselej vzpostaviti in tudi ohraniti teoretsko napetost do drugih sodobnih teoretskih tradicij. Eno ključnih obeležij Habermasovega dela je tako živost idej in konceptualizacij, ki so vznikale iz polemik z drugimi avtorji in se brez zadržkov postavljale na prizorišča perečih dilem. Toda življenje v teoretskem diskurzu,

odziv drugih na ponujene ideje, je zgolj ena od razsežnosti, prek katerih lahko presojava rezultate teorij. Če želimo ugotoviti, kaj zmorejo doseči teorije, je treba formulirati merila za presojanje. Specifičnost velikih teorij družbe, med katere se uvršča tudi delo Jürgena Habermasa, zlasti njihovo poseganje na več ravni in tipov implikacij (epistemološke, konceptualne, normativne, praktične), napeljuje na to, da je treba tudi merila, s katerimi jih presojava, zasnovati kompleksno. Do takšnega sklepa je nedavno prišel Andrej Škerlep (1997) skozi analizo in kritično nadgraditvijo dveh velikih teoretskih sistemov, ki sta se razvila v zadnjem času in se čvrsto uveljavila v družboslovnem raziskovanju, tj. teoriji družbe Niklasa Luhmanna in Jürgena Habermasa. Škerlep zaobjame njuno teoretsko delo kot celoto in skuša na podlagi njunih sistemskih pomanjkljivosti, napak in nedoslednosti ustvarjalno razviti nove nastavke za teorijo družbe.

Izvirno in upoštevanja vredno izhodišče, ki ga Škerlep razvija, je epistemološki premislek, da je treba za presojo kompleksnih "teoretskih arhitektonik" upoštevati preplet različnih meril; v študiji predstavlja tri načela, s katerimi ocenjuje izbrani teoriji družbe: načelo korespondence, konsenza in koherence. Prvo omenjeno načelo govori o skladnosti teoretskih propozicij s posameznimi preverljivimi pojavi, ki jih pojasnjujejo in iz njih izhajajo; govori o tem, kako stvarne ali nestvarne so obravnavane teorije; govori o "veljavnosti" občnih sodb. Teorijo je mogoče na podlagi takšnega merila zavrniti kot neveljavno, "kadar je mogoče pokazati na partikularno situacijo oz. indikator, ki logično spada v območje semantične deskripcije obče sodbe, vendar pa z njo ne korespondira." (1997: 10) Drugo načelo, ki ga Škerlep vključuje med merila za presojanje teorij, je načelo konsenza; izpostavlja usklajenost sodb med posameznimi teorijami. Po Škerlepovem mnenju je z upoštevanjem takega merila mogoče rešiti nekatere probleme v zvezi z opazovanjem družbene stvarnosti. Medtem ko so, ali želijo biti, pri načelu korespondence sodbe ovrednotene glede na pojavno stvarnost, je pri načelu konsenza že všteta percepcija te stvarnosti, poseben poudarek pa je namenjen vlogi znanstvene skupnosti. Škerlep se tu naslanja na epistemologijo Humberta Maturane, ki je podobne zamisli razvil v radikalnem konstruktivizmu. Če sta prvi dve načeli, ki ju Škerlep uporablja, orientirani navzven, je tretje omenjeno načelo, načelo koherence, obrnjeno navznoter; teoretske kompozicije skuša presojeti po lastnostih, ki jih zastavljajo njej lastne sodbe same. Po Škerlepovem mnenju to načelo vstopa na mestu, kjer teoretičnih sodb zaradi njihove prepletenosti ni mogoče dobro empirično preverjati. Zato mora biti teorija, če jo želimo sprejeti, "koherentna, to pomeni, da morajo biti sodbe, ki jo sestavljajo, v medsebojnih odnosih znotraj teoretskega sistema neprotislovne." (1997: 11)

Posamezni koncepti, ki jih je kot merila za presojanje teorij predstavil Škerlep, v njegovi kompoziciji niso obremenjeni s

teorijami resnice, s katerimi so običajno povezani in iz katerih izhajajo. S tem se je mogoče do neke mere izogniti razpravi o njihovih filozofskih predpostavkah, ali natančneje: pri pojmu koherence ne najdemo razprave o dilemah idealizma, realizma in konstruktivizma; ob pojmu konsenza niso vpeljane razprave, ki jih odpirata sociologija in zgodovina znanosti; pri vprašanju korespondence pa ne ontološke in metafizične razprave, ki izvirajo še iz časov antične misli. Čeprav ti vidiki niso več kot zgolj povezani z osrednjim namenom Škerlepove analize, je prav na tej točki mogoče videti določene težave, saj bi za podrobnejšo izpeljavo potrebovali prav osvetlitev epistemoloških *pogojev* združitve različnih meril. Brez analize teh pogojev bi denimo sodba, da korespondenca že predpostavlja načelo koherence, ker pojavni svet ni nekoherenten, ali da po drugi strani sodba, da tudi koherenca že predpostavlja konsenz v jezikovne tradicije, predstavljala nepremostljiv problem. V tem smislu bi bilo izvirno zamisel, ki jo je Škerlep predstavil, mogoče še dograditi.

Očitno je, da tako koncipirana zastavitev že predpostavlja, da se z njeno pomočjo presoajo kompleksne teoretske konstrukcije. Po drugi strani pa je tudi jasno, da je prav zaradi tega, ker so v presojanje vključena tri v osnovi razhajajoča se merila, sprejemljivost teorij definirana s precej večjo mero tolerance. S tem, ko je posameznim merilom odvzeta njihova samostojnost in se jih združi v sestavljen zbir, se pogoji sprejemljivega razširijo onstran tistih, ki jih v svoji posameznosti zahtevajo, saj prav zato, ker zajamejo več "prostora", redefinirajo odnose med robnimi kriteriji. Medtem ko je v filozofiji družbenih znanosti običajno, da so posamezna merila podana ločeno, za načeli korespondence in konsenza (in ustrezni teoriji resnice) pa še prav posebej velja, da nastopata kot ostri nasprotji in da njuna združitev ni videti mogoča, je po drugi strani Škerlepova izvirna ideja združiti ločena načela in jih medsebojno dopolnjevati in nadgrajevati. Poskus je upoštevanja vreden predvsem zato, ker si prizadeva, da bi epistemološka merila za presojanje teorij, ki se v osnovi napajajo pri formalno-logičnih prvinah (ujemanje a z a' ; skladnost a z b), prestavili na področje specifičnih značilnosti kompleksnih teorij družbe.

Habermasova teorija družbe je nedvomo primer takšne kompleksne konstrukcije, toda Škerlep v analizi ne pokaže, na kakšen način ta teorija sama *zahteva* kompleksno strukturiranje meril za presojanje. Po drugi strani pa je vsekakor treba najti način, kako takšna merila združiti, če želimo plodno razviti takšno shemo. Dokler ne vemo, kakšna so razmerja med merili, nam umanjka pomembna informacija glede tega, katero merilo druge(ga) nadgrajuje in katero je mogoče nadgraditi.

Odrto ostaja še eno vprašanje, namreč vprašanje o razmerju med veljavnostjo in relevantnostjo. Gre za dilemo, ki jo izpostavlja prav uvodoma zarisana razmejitev med življenjem dane teorije v aktualnih polemikah in po drugi strani življenjem, ki ga teorija

vdahne pojavnosti. Teorija je morda pravilna, a če ne odpira vprašanj, ki jih vsaj v nekem smislu potrebujemo, nam kaj malo pomaga. Ker je po drugi strani nemogoče s teorijo opisati vse, kar v okolju obstaja, še posebej ne, če gre za tako kompleksno problematiko, kot jo želi zajeti teorija družbe, je izbor zajetih vidikov vselej izbor na podlagi neke predstave o relevantnosti. Razmerje med veljavnostjo in relevantnostjo ni vselej najbolj jasno, morda je prav zato v konceptu relevantnosti implicirana neka specifična dimenzija normativnosti; normiranja smeri pozornosti. Po drugi strani pa je težko reči, da so normativne razsežnosti teoretske kompozicije povsem onstran meril za presojanje teoretskih propozicij. Še posebej, če jemljemo v obravnavo teoretskega pristopa raziskovalni program kot širši okvir, v katerem lahko zaživi teoretska misel, kaže normativni vidik, ki iz njega izhaja, resno upoštevati. Kot pravi Stephen White, "zdi se smiselno, da je *eno* sprejemljivo merilo za presojanje splošne primernosti raziskovalnega programa tudi vprašanje, kako dobro njegove normativne implikacije vzdržijo, če jih preučimo s svojimi najbolj reflektivnimi moralnimi sodbami." (White, 1989: 7) Toda vprašanje zadeva, ali s sodbo o normativnih implikacijah teorij nadomestiti ali dopolniti presojo o veljavnosti. V sklepni ugotovitvi Škerlepove knjige tako srečamo dilemo, ki razkriva problematičnost omenjene razlike: čeprav se v podrobnejši analizi pokaže, da teoriji Luhmanna in Habermasa ne zadovoljita trem postavljenim kriterijem veljavnosti (še posebej ne načelu koherence), ju zaradi njune relevantnosti vendarle ne moremo obravnavati kot neveljavni (1997: 272). Sklepna ocena, ki jo v študiji podaja Škerlep, celo napeljuje na sklep, da je vprašanje relevantnosti pomembnejše od veljavnosti.

Ker bi bila morebitna izbira med tem, da bodisi pozabimo na pogoje veljavnosti za dano teorijo, ali pač med tem, da se odrečemo relevantnosti in aktualnosti vprašanj, ki jih odpira ali celo rešuje, kruta, kaže iskati tudi še kakšen drugačen izhod. Če se namreč Habermasov opus vzame kot celovit teoretski projekt, je razhajanje stališč do tudi najbolj ključnih problemov kot posledica teoretskih sprememb zelo očitno, najdemo celo ostra nasprotja med njimi. Največ, kar je mogoče storiti, je, da razumevanje Habermasa kot teoretskega pristopa ali kompleksnega teoretskega sistema zamenjamo za niz problematizacij in teoretizacij, ki razmeroma samostojno naslavlajo in razmišljajo o ločenih vprašanih sodobne družbe. Ideja o takšnem presojanju Habermasovega dela je seveda v nesprejemljivem nasprotju z njegovimi zgodnjimi teoretskimi ambicijami; in to seveda zelo prozorno implicira razbitje temeljev tiste herojske geste, ki povezuje Habermasove napore pri izgrajevanju ene odločilnih velikih teorij kot okopa modernizma. Toda: kako sicer razumeti njegov zadržanejši odgovor (1994: 114), v katerem je še posebej poudaril, da se teoretsko ves čas ukvarja z 'razstavljenimi', ločenimi problemi, ki jih je mogoče najti tu in tam v znanstvenem diskurzu; da s posredovanji prispeva na tem in onem teoretskem

področju; da ne more in ne mara imeti mnenja o vsem mogočem; ter da predvsem “ne razlaga vsega sveta z eno samo tezo” in da “ne sili vsega v en sam teoretski okvir, niti ne združuje vsega v temeljne koncepte kakšne holistične nad-teorije”. S takšnim stališčem je v zameno za jasno predpostavko o zmotljivosti teoretskega dela skrhal neproblematizirano vez med teorijo in prakso; po drugi strani pa je še vedno skladno z njegovo neskrto zavzetostjo, s katero se kritično loteva praktičnih in političnih vprašanj, kot so na primer vprašanja o azilu v Nemčiji, o nemškem povratku k normalnosti, o vlogi intelektualcev itd. Še več, Habermasova nedavna formulacija o vlogi in zmožnostih teorije se izvrstno ujema z vlogo javnega intelektualca. In ta Habermasu odlično pristoji.

Ni se mogoče izogniti prepoznanju, da je družba za posameznika kompleksna, komaj obvladljiva in težko pregledna. Srečuje se s številnimi problemi, skuša si razrešiti nejasnosti, hkrati pa se želi v njej uspešno samouresničevati. Vsaj neke vrste oporo lahko poišče pri teorijah družbe, ki se namenjajo pojasnjevanju njeno delovanje in ustroj. Toda o tem, ali dejansko nič ni bolj praktičnega kot dobra teorija, so mnenja različna. Če si že znamo razkriti spoznavne odlike kakšne privlačne teorije, potem nam zamolči, kako to preleti na vsakdanjo raven. Ali pa obratno, če že ponuja določene učinkovitosti, potem je vsebinsko sporna ali nedosledna. Izraz teorija zbuja mešane občutke. “V vsakem primeru je dobro, da od teorij ne pričakujemo več, kot zmorejo doseči – in to je dovolj malo.” (Habermas 1994: 100) Toda v tem razmišljanju ni vpisan pesimizem, ampak ravno nasprotno. Kot tudi pravi Habermas: “Če bi bil defetizem upravičen, bi bil primoran izbrati drugačen literarni žanr, na primer, dnevnik helenističnega pisca, ki zgolj dokumentira neizpolnjene obljube izginjajoče kulture za prihodnje generacije.” (1996: xliii) In kaj natančno je to, kar po njegovem mnenju zmorejo teorije? “V najboljšem primeru nas zmorejo napraviti bolj občutljive za ambivalentnosti razvoja: prispevajo lahko k naši sposobnosti, da miselno zapopademo prihajajoče negotovosti (...) Odprejo nam lahko oči za dileme, ki se jim ne bomo mogli izogniti in na katere se moramo pripraviti.” (1994: 116-117)

LITERATURA:

BERNSTEIN, Richard, ur. (1985): *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press.

DRYZEK, John S. (1995): “Critical Theory as a Research Program” v: *White, ur. The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press.

FRASER, Nancy, (1992): “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, v: *Calhoun, ur. Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT.

GOULD, Julius (1965): “In Defence of Sociology”, v: *GOULD, J. (ur.): Penguin Survey of the Social Sciences 1965*, Hammondsworth, Penguin.

- HABERMAS, Jürgen (1987/1968): *Knowledge and Human Interest*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1989/1962): *Strukturne spremembe javnosti*, Ljubljana: ŠKUC.
- HABERMAS, Jürgen (1990/1970): *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1992): *Autonomy and Solidarity*, London: Verso.
- HABERMAS, Jürgen (1994/1991): *The future as past*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1994b): "Predgovor k novi izdaji (1990) *Strukturnih sprememb javnosti*", v *Javnost/The Public*, 1 (1-2): 23–42.
- HABERMAS, Jürgen (1996/1992): *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1998/1995): *A Berlin Republic: Writings on Germany*, Cambridge, Polity Press.
- HORKHEIMER, Max (1973): *Critical theory*. London: Allen and Unwin Press.
- LUHMANN, Niklas (1995): *Social Systems*, Stanford, Stanford University Press.
- ŠKERLEP, Andrej (1997): *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji: analiza družbenega konteksta komunikacije prek študije Luhmannove in Habermasove teorije družbe*, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- WHITE, Stephen L. (1989): *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sociologija za novo tisočletje?

Teoretska sinteza Jeffreyja C. Alexandra

1. UVOD

V prispevku bomo poskusili predstaviti nekaj temeljnih značilnosti teoretskih prispevkov sodobnega ameriškega sociologa Jeffreyja C. Alexandra, ki danes ne velja zgolj za verjetno najpomembnejšega ameriškega teoretika, ampak tudi za enega ključnih zagovornikov izredno odmevnega projekta teoretske sinteze v sociološki teoriji. Alexander v zadnjih dveh desetletjih, ki v sociološki teoriji sicer predstavljata predvsem izreden ponoven vzpon evropskega teoretiziranja (Habermas, Bourdieu, Giddens, poststrukturalizem itd.), s svojim delom na nek način rešuje ameriško "čast", po drugi strani pa je ta njegov nekoliko drugačen kulturni kontekst pogosto razlog, da ostaja v evropski sociologiji kar nekoliko spregledan. To velja tudi za Slovenijo, kjer razen prevodov nekaj krajših odlomkov iz njegovih del še ni bilo resnejšega poskusa nekoliko bolj sistematično predstaviti njegove koncepte.¹ To luknjo v našem teoretskem prostoru bomo poskušali vsaj za silo zakrpati s tem besedilom, seveda pa bomo v njem lahko le nakazali na vso širino Aleksandrove misli, ki je v tako kratkem tekstu nikakor ni moč zaobjeti.

V prvi vrsti se bomo osredotočili na Alexandrov projekt teoretske sinteze, ki sicer prestavlja le določen segment njegovih teoretskih prispevkov, a je vseeno toliko pomemben, da lahko zatrdimo, da na nekem najsplošnejšem nivoju osmišlja bolj ali manj vse druge segmente njegovega dela. Da pa bi lahko ustrezno razumeli ta Alexandrov projekt, moramo vsaj na hitro omeniti intelektualni kontekst, v katerem je nastal. V skladu s tem bomo najprej

¹ Manjša izjema je kratka predstavitev tega avtorja v *Kompendiju socioloških teorij* (ur.: Adam, 1995), ki jo je napisala Dana Mesner-Andolšek.

predstavili danes aktualno prizadevanje za teoretsko sintezo različnih socioloških tradicij, v nadaljevanju pa bomo poskusili predstaviti razloge, ki so pripeljali Alexandra do prepričanja, da je ravno *neo-funkcionalistična* revitalizacija Parsonsa najustreznejše izhodišče za takšno sintezo.

Ta kratek pregled nekaterih bistvenih segmentov Alexandrovega dela bomo sklenili s poskusom kritičnega ovrednotenja njegovega modela multidimenzionalne sociologije, ki ga izpelje iz omenjenih nastavkov. Tu bomo zastopali tezo, da Alexander sicer ponuja mnogo zanimivih teoretskih rešitev, da pa kljub temu njegova teoretska sinteza ne dosega ciljev, ki si jih je zadal.

2. SODOBNA SOCIOLOŠKA TEORIJA: POMEN TEORETSKE SINTEZE

Če bi poskusili poudariti eno samo, najpomembnejšo značilnost sodobne sociološke teorije, bi verjetno lahko poudarili prizadevanje za teoretsko sintezo kot morda tisti osrednji metateoretski trend, ki predstavlja skupni imenovalac velikega dela sodobnega sociološkega teoretiziranja. Pisanje mnogih sociologov, ki se resneje spoprijemajo z razmišljanjem o družbenih pojavih na tej abstraktni ravni, namreč v zadnjih dveh desetletjih zaznamuje predvsem želja po preseganju enostranskih pojasnjevalnih modelov, ki so prevladovali v sociologiji vsaj v času reakcije na dominantno vlogo Parsonsovih idej (šestdeseta in sedemdeseta leta), če že ne skozi vso njeno zgodovino. Motiv za takšen premik teoretskega fokusa je očiten: izkazalo se je, da teoretski nastavki (npr. klasični funkcionalizem, etnometodologija, fenomenologija, strukturalistični marksizem itd.), ki se osredotočajo predvsem na en pol družbene dinamike, kljub številnim izjemnim uvidom preveč izgubljajo na "drugi strani". Zanimarjanje drugega pola družbene resničnosti namreč ni sporno zgolj iz nekih načelnih razlogov, ker tako spregledujemo pomemben segment sveta, ki ga hočemo razumeti, ampak predvsem zato, ker sta ta dva omenjena pola v resničnem svetu neločljivo povezana in jih torej ne moremo umetno ločevati, ne da bi se pri tem usodno oddaljili od predmeta raziskovanja. In katera sta ta dva pola družbene resničnosti?

Z dokajšnjo mero poenostavljanja, ki je na tem omejenem prostoru verjetno nujna, lahko označimo zgodovino socioloških teorij (do nastopa omenjenih poskusov teoretske sinteze) kot boj med dvema perspektivama. Na eni strani so teorije, ki tako ali drugače izhajajo iz stališča, da ima pol družbenih *struktur* določeno objektivno lastnost, ki se jo ne da zvesti na lastnosti posameznih akterjev. Še več: te strukture bistveno determinirajo delovanje posameznikov, to pa pomeni, da se mora sociologija pri svojem študiju osredotočiti prav nanje. Takšno razmišljanje je s preformulacijo Comtovega pozitivizma utemeljil Durkheim (Giddens, 1995: 144–146) z metodološkim postulatom o

družbenih dejstvih kot o pojavih *sui generis*. Mehanizem, ki omogoča prednost družbenih struktur pred posamezniki, je pri različnih avtorjih razumljen na številne načine, toda verjetno je najbolj izdelan Parsonsov koncept, kjer je v središču *socializacija*, ki prenaša kulturne vzorce na personalno raven skozi posredovanje *vlog*. Najpomembnejše sociološke teorije, ki bi jih lahko uvrstili v kategorijo strukturalnih pristopov, so funkcionalizem, konfliktna teorija, strukturalizem in nekatere smeri marksizma (npr. Althusser).

Drugi, v kreativnosti človekovega *delovanja* utemeljen pristop, pa izhaja iz pomena posameznikov in njihove vloge pri ustvarjanju družbenega sveta. To razumevanje temelji na prepričanju, da je posebna lastnost človeških bitij, po kateri se razlikujemo od živali, konstruktiven, interpretativen odnos do sveta okoli nas. V tem smislu družbeni svet ni neodvisna, zunanja entiteta, ki povsem determinira človeško vedenje, ampak je sam produkt kreativnih interpretacij, ki jih akterji uporabljajo v procesu medsebojnih interakcij. Glede na to družba ne more biti nič eksternega, prisilnega, tako kot je naravni svet okoli nas, ampak je mreža družbeno konstruiranih pomenov. Da bi dojeli družbo, se moramo torej obrniti k tem pomenom in procesom, v katerih nastajajo, to pomeni (vsaj pri začetniku te smeri, Maxu Weberu), da se moramo pri analizi osredotočiti na posameznikove subjektivne interpretacije. Pomembnejši predstavniki te smeri razmišljanja so Max Weber (zgolj do neke mere), simbolični interakcionisti (predvsem Blumer, dosti manj začetnik te smeri, Herbert Mead), Alfred Schutz, George Homans, etnometodologi itd.

Ne da bi se spuščali v nepotrebno dlakocepljenje o tem, kam kateri od avtorjev res spada in koliko so bili ti avtorji res pristranski pri razlagah (to so sicer teme, o katerih je bilo in prav gotovo tudi še bo veliko povedanega), lahko torej ugotovimo, da so sociologi pred nastopom velikega obrata k teoretski sintezi in integraciji praviloma oblikovali svoje teorije znotraj (zgolj) enega od dveh metateoretskih načel: bodisi so izhajali iz primata struktur bodisi iz kreativnih posameznikov.

To pa se je izkazalo za problem. Pokazalo se je namreč, da vsaka teorija, ki, pa čeprav iz zgolj metodoloških razlogov, pojasnjevanje utemeljuje v enem polu družbene resničnosti, že po definiciji ne samo izgublja drugi pol, ampak navadno tudi konča v spornem ontologiziranju tistega pola, iz katerega izhaja. Glede na to nas torej ne sme presenetiti dejstvo, da so se že v šestdesetih letih pričeli pojavljati pozivi k bolj integralnemu oblikovanju teorij, ki bi *bolj dosledno* upoštevale *oba* pola družbene realnosti, tako mikro kot makro nivo, tako princip kreativnosti akterjev kot emergentne značilnosti družbenih struktur. Najpomembnejše delo te vrste je verjetno *Družbena konstrukcija realnosti* Petra Bergerja in Thomasa Luckmanna (izšlo leta 1967).

Prizadevanje za teoretsko integracijo različnih konceptov in za sintezo do nedavno ostro nasprotujočih si teorij pa je dokončno

preplavilo sociologijo konec sedemdesetih let. Vseh avtorjev, ki so se znašli v tem toku, ne bi bilo smiselno navajati, ker jih je enostavno preveč. Najbolj odmevno delo, ki je v skladu z novim duhom klicalo po preseganju starih konfliktov v oblikovanje neke nove, bolj sintetične teorije, so bila v programskem smislu prav gotovo Giddensova *Nova pravila sociološke metode* (glej 1989; v originalu je knjiga izšla leta 1976). Anthony Giddens je v tem delu predstavil videnje zgodovine sociološke misli kot dolgega boja med omenjenima perspektivama, na konec katerega je postavil strukturacijsko teorijo kot tisti analitični nastavek, ki z upoštevanjem spoznanj obeh tradicij ustrezno presega njune pristranskosti. Eden od pomembnejših prispevkov avtorja, s katerim se bomo ukvarjali v nadaljevanju, Jeffreyja C. Alexandra, je v tem kontekstu ta, da je pokazal na spornost takšnih relativno linearnih interpretacij sociološke teorije. S tem je, kljub določeni nedorečenosti, odprl vrata bolj diferencirani razpravi o pomenu teoretske sinteze za sociološko teoretiziranje.

3. JEFFREY C. ALEXANDER: NOVO TEORETSKO GIBANJE

Alexander na osnovi odličnega poznavanja sociološke klasike pokaže, kako zgodovine sociološke misli ne moremo razumeti v nekem povsem shematičnem smislu, češ da so bile teorije vse do sodobnega obrata k zanimanju za teoretsko sintezo povsem enostranske in glede na to tudi bolj ali manj neprimerne. Po njegovem prepričanju je namreč šele burna teoretska reakcija na dominacijo Parsonsovega funkcionalizma, ki se je pojavila proti koncu šestdesetih let (etnometodologija, strukturalni funkcionalizem, fenomenološka sociologija, teorija menjave, novejše verzije simboličnega interakcionizma itd.), pomenila resnično enostransko, redukcioniistično teoretiziranje. Dela socioloških klasikov (Marx, Durkheim, Weber in Parsons) glede na to ne predstavljajo zgolj nekih povsem korektnih teoretskih nastavkov, ki jih ne odnaša bistveno v takšne ali drugačne redukcionizme, ampak celo prepričljive in v marsikaterih segmentih še vedno zelo uporabne poskuse teoretske sinteze (Alexander, 1988; glej tudi Alexander, 1982, in Alexander, 1983). Alexander sicer priznava, da omenjeni avtorji niso uspeli povsem dosledno uravnovežiti pojasnjevalnih shem, tako da vendarle ostaja še dosti dela za sodobne sociologe, ki naj bi to nalogo dokončali, kljub temu pa vztraja, da imamo predvsem pri Webru, Durkheimu in Parsonsu opravka s prepričljivimi in presenetljivo temeljitimi poskusi teoretske sinteze.

Ta trditev seveda poleg upravičene kritike pretiranega shematizma v interpretaciji zgodovine sociološke misli v precejšnji meri postavlja pod vprašaj samo *novost* sodobnega prizadevanja za teoretsko sintezo. V luči te odmevne Alexandrove interpretacije

se namreč izkaže prizadevanje za teoretsko sintezo zgolj kot neke vrste povratek (po dveh desetletjih bolj enopomenskih teoretskih konstruktov) k že vzpostavljeni ravni teoretiziranja. Vendar pa Alexander po drugi strani na nekih drugih mestih vendarle priznava realnost cepitve sociološke teorije tudi v času pred reakcijo na Parsonsa (na primer: 1998: 96). Prav tako gre ravno njemu zasluga za artikulacijo sintagme *novo teoretsko gibanje*, s katero dokaj vehementno označuje rez s sociologijo pred obratom k prizadevanju za teoretsko sintezo in integracijo, to vendarle implicira neko radikalno novost tega projekta. Ali, kakor pravi sam: "Mlajša generacija sociologov je oblikovala agendo povsem drugačne vrste. Četudi med teoretiki mlajše generacije obstajajo bistvene razlike, med njimi ostaja temeljni princip, o katerem se vsi strinjajo: niti mikro, niti makro teorije niso zadovoljive, struktura in delovanje morata biti medsebojno prepletene." (Alexander, 1998: 163) Po njegovem prepričanju je torej ravno prizadevanje za oblikovanje uravnoteženih, integriranih teorij o družbenem svetu tista specifičnost, ki združuje sodobno sociološko teoretiziranje, kljub vsej notranji raznolikosti, v novo teoretsko gibanje, ki označuje sociologijo naših časov.

Kljub določeni nedorečenosti razmerja med trditvijo, da teoretska sinteza v sociologiji ni nič radikalno novega, in tezo o novem teoretskem gibanju lahko ugotovimo, da je Alexander v pomembni meri prispeval k preseganju pretiranega shematizma pri razumevanju zgodovine sociološke misli. Poleg tega so njegovi odmevni spisi o "novem teoretskem gibanju" v pomembni meri pripomogli k utrditvi prepričanja znotraj sociološke skupnosti o tem, da je bistvena značilnost sodobne sociološke teorije prizadevanje za teoretsko sintezo, to je potem verjetno povratno vplivalo na še večjo osredotočenost na ta problem. V tem smislu danes ugotavljamo, da je teoretsko gibanje, ki išče kompleksne in hkrati uravnotežene razlage, na ravni abstraktnega sociološkega teoretiziranja osrednje zanimanje sodobne sociološke teorije. Tudi Alexandrove lastne vizije sodobne sociologije ne moremo ustrezno razumeti izven tega okvirja.

4. NEOFUNKCIONALISTIČNA REVIZIJA PARSONSA

Alexandrov specifični poudarek pri iskanju analitičnega okvirja, ki bi presegel problematične teoretske redukcionizme, je ta, da po njegovem prepričanju delo slovitega ameriškega sociologa s sredine tega stoletja, *Talcotta Parsonsa*, kljub vsem kritikam, ki jih je doživelo predvsem v šestdesetih in sedemdesetih letih, še vedno predstavlja najustreznejši referenčni okvir za takšen sintetičen oziroma integrativen projekt. Alexander sicer sprejema večino teh kritik kot upravičenih, vendar tudi vztraja, da v osnovi ne spremenijo dejstva, da se je Parsons s svojimi konceptualizacijami doslej najbolj približal idealu prepričljive in mnogostranske razlage fenomena družbenega.

² Čepprav se v zadnjem času odpoveduje vezanosti na to teoretsko šolo. Glej na primer: Alexander, 1997: 5, 12 in 13, ter Ritzer, 1996: 95.

³ Na primer Paul B. Colomy, Samuel N. Eisenstadt, Neil Smelser, itd.

⁴ V angleščini: "Cultural dupes". To sintagmo so potem nekateri sodobni kulturologi prekrstili v še bolj nazorno frazo, "Cultural dupes" (kulturni bebci).

V skladu s tem je Alexandrov napotek ta, da enostavno korigiramo Parsonsa na tistih mestih, kjer se je izkazal za neustreznega, v osnovi pa vendarle ohranimo njegove ključne analitične nastavke. Glede na to teoretsko izhodišče velja Alexander za *neofunkcionalista*.²

Neofunkcionalistični projekt je torej Alexander v sodelovanju z nekaterimi drugimi pomembnejšimi ameriškimi sociologi³ zasnoval na priznanju in upoštevanju mnogih upravičenih kritik, ki so jih na Parsonsa naslavljali njegovi kritiki predvsem v šestdesetih in sedemdesetih letih. Izhajajoč iz teh kritik Alexander pravi, da Parsonsov projekt teoretske sinteze ni uspel predvsem zato, ker je ta avtor pomanjkljivo konceptualiziral bistveno značilnost posameznikovega delovanja, njegovo kontingenčno naravo. "Čepprav je Parsons konceptualiziral mikro-makro povezavo bolj pretanjeno, kot je bila kdaj prej, pa je to storil omejeno. Problem je bil v tem, da je kljub upoštevanju individuuma zanemarljivo kontingentnost. (...) Parsons je (sicer) imel prav glede tega, da sociologija ne bi mogla obstajati, če bi za topiko mikro analize postavljala analitične individuumne. Vendar pa se je motil v misli, da je sam koncept kontingence mogoče nadomestiti zgolj z relativno socializiranim, konkretnim individuumom. Res, da je odkrival socialno psihologijo, ki je umanjala pri Durkheimu, ampak to mikro analizo je uporabil le za to, da bi trdno koreninil socialno v individualnem." (Alexander, 1995: 284)

Kot rečeno, je Jeffrey C. Alexander kljub temu in drugim očitkom, ki jih je tudi sam naslavljajal na Parsonsa, prepričan, da je analitična shema tega velikega klasika sociološke misli vendarle najustreznejše izhodišče za razmišljanje o družbenih pojavih. Seveda pa je glede na to potrebno najprej korigirati Parsonsove nastavke povsod tam, kjer so se izkazali za pomanjkljive in pristranske. Ker je razmerje do Parsonsa bistveno za razumevanje neofunkcionalizma, si najprej pogledajmo nekaj ključnih kritik Parsonsa, za katere Alexander in drugi avtorji te šole menijo, da so upravičene in da jih je torej potrebno pri nadaljnjem teoretiziranju znotraj funkcionalističnih parametrov resno upoštevati.

Alexander v članku "Neofunctionalism Today: Reconstructing a Theoretical Tradition" (Alexander, 1998) izpostavlja za neofunkcionalistični projekt konstitutivne kritične poglede na Parsonsovo delo. Ker je vseh naštetih preveč za naše omejeno zanimanje, izpostavimo le nekaj najpomembnejših. Kot smo že omenili, se Alexandru zdi pri Parsonsu zelo sporno, da ni uspel v razpravo vnesti nocije kontingence. To "črno skrinjico" človeškega delovanja je po njegovem mnenju nujno odpreti z uporabo določenih konceptov, ki pojasnjujejo menjavo, interpretacijo in pragmatične izkušnje. (ibid.: 68) Prav tako neofunkcionalisti (glej Sciulli, 1986 in 1988; povzeto po Alexander, 1998: 68) ostro kritizirajo pretiran Parsonsov poudarek na socializaciji, ki reducira ljudi na "kulturne odvisnike".⁴ Nadalje Alexander opozarja na Parsonsovo mešanje analitične sheme AGIL in dejanske družbene diferenciacije, to ga vodi k statičnemu pogledu na svet (ibid.):

podobna je tudi Luhmannova kritika, da Parsons reducira družbeno dinamiko na sistemsko analizo skozi postvarjeno štiridelno (AGIL) tabelo. (ibid.) Poleg tega je pomemben tudi prispevek Goulda in Colomyja, ki pravita, da so funkcionalni modeli, ki izhajajo iz organicističnih teorij, nujni, a hkrati obvezno nezadostni. Pri konceptualizaciji družbenih procesov je po njunem prepričanju potrebno uporabiti tudi druge modele razvoja, kajti Parsonsova shema lahko v najboljšem primeru pojasni "glavni trend", ne pa tudi dejanskih razvojnih prebojev. (ibid.: 69) Po mnenju ameriških neofunkcionalistov je namreč videnje družbene evolucije kot zgolj progresivne funkcionalne diferenciacije precej problematično. (glej Colomy, 1995) Alexander tudi pravi, da so neofunkcionalisti priznali Parsonsovo implicitno ideološko pristranskost, implicitni konservativizem. Holton in Turner tako na primer opozarjata na možnost, da je Parsons bolj ali manj edini pomembni sociološki teoretik, ki je praktično brez zadržkov slavil modernost, zato ker prihaja iz dežele, ki ni doživela uničujočih posledic prehoda iz fevdalizma v kapitalizem (Alexander, 1998: 70). Poleg tega pa neofunkcionalisti priznavajo, da Parsonsov model zgodovine z vrhom v sodobni pluralni ameriški družbi odraža tipične liberalno-demokratske vrednote. (ibid.)

Da bi presegli te slabosti Parsonsovega dela, so se neofunkcionalisti z Alexandrom na čelu obrnili k nekaterim drugim teoretskim usmeritvam, ki bi z drugačnimi koncepti in poudarki lahko dopolnile pomankljivosti Parsonsove teorije. V tem smislu Alexander v samo središče neofunkcionalističnega projekta postavlja dve zahtevi. Prvič, neofunkcionalisti naj stopijo v intenziven dialog s sociološko klasiko, in to predvsem z avtorji, iz katerih je Parsons največ črpal (Durkheim, Weber itd.). Pri teh avtorjih lahko podrobna analiza pokaže, da jih je Parsons v določenih segmentih neustrezno razumel, to lahko koristi pri korigiranju pomanjkljivih ali celo napačnih Parsonsovih teoretskih izhodišč. (Alexander, 1988: 72) Prav tako morajo neofunkcionalisti po Alexandrovem prepričanju posvetiti veliko pozornosti tistim avtorjem (predvsem Karla Marxa), ki jih je Parsons zaradi takšnih ali drugačnih razlogov namenoma spregledoval. Po Alexandru lahko namreč tudi te spregledane teoretske tradicije veliko pripomorejo k ustrežnejšemu, neredukcionističnemu pristopu k sociološki analizi. (ibid.)

In drugič, neofunkcionalisti naj že na samem začetku projekta stopijo tudi v dialog z mikrosociološko tradicijo. Po Alexandrovem prepričanju so namreč lahko koncepti in spoznanja, ki so jih razvili sociologi te tradicije (na primer Mead, Goffman, Husserl, Schutz, zgodnji Garfinkel itd.), nadvse koristni pri preseganju normativne makro pristranskosti Parsonsa. (Alexander, 1998: 72–73) S spoznanji o kontingenčnosti reda, o procesualnosti nastajanja pomenov v interakcijah lahko ta tradicija v pomembni meri dostavi že izdelana razumevanja in koncepte o natanko tistih segmentih družbene

dinamike, ki Parsonsu zaradi makro fokusa polzijo skozi prste. Ali, kakor pravi Alexander: "Ker Parsons ni priznal problema kontingenčnosti delovanja, ni presenetljivo, da njegov odnos do mikrosociološke tradicije ni nikoli šel prek ceremonialnih opazk o tem, koliko se spoznanja te tradicije približujejo njegovim. V nasprotju s tem je za neofunkcionalizem priznanje razlike med mikrosociologijo in ortodoksno (parsonsovsko) tradicijo bistvenega pomena, saj se lahko šele s tem prva vzpostavi kot množica teoretskih resursov, ki lahko pomagajo neofunkcionalizmu preseči slabosti ortodoksije." (ibid.: 73)

Tema dvema zahtevama po dialogu z nefunkcionalističnimi teoretskimi tradicijami pa Alexander v programskem spisu dodaja še zahtevo po nenehnem sprotne preverjanju vseh novih konceptov, ki pa ne sme biti, kakor se je dogajalo v klasičnem funkcionalizmu, usmerjeno k afirmiranju ene, vseobsegajoče konceptualne sheme, kajti takšna strategija pripušča malo kritičnih odstopanj. Po Alexandrovem prepričanju mora biti empirično raziskovanje avtonomno, se pravi zgolj ohlapno vezano na osnovno teoretsko logiko te šole, saj se tako odpira prostor tudi za spoznanja, ki ne potrjujejo predpostavke ortodoksije. (ibid.)

5. ALEXANDROVA MULTIDIMENZIONALNA SOCIOLOGIJA

Alexandrov teoretski program, ki smo ga tukaj predstavili v najbolj grobih obrisih, torej izhaja iz predpostavke, da Parsons, ki je pod udarom številnih kritik v sedemdesetih letih praktično izginil iz sociologije kot relevantna teoretska referenca, kljub pomanjkljivostim predstavlja najustreznejši konceptualni okvir za oblikovanje analitične sheme v družbi. Glede na mnoge luknje v Parsonsovi teoriji je seveda na prvem mestu neofunkcionalistične rekonstrukcije funkcionalizma ravno naloga korekcije teh pristranskih nastavkov, a to še ne pomeni, da se domet te teoretske usmeritve s tem konča. Alexander namreč, upoštevajoč omenjene pomanjkljivosti Parsonsa, oblikuje nekaj dokaj inovativnih splošnih napotkov za neofunkcionalistično teoretiziranje, ki jih bomo tu povzeli po Ritzerju (1996: 124).

Prvič, neofunkcionalizem operira z opisnim modelom družbe, po katerem je ta sestavljena iz elementov, ki z interakcijo oblikujejo določene stabilne vzorce, ti pa potem omogočajo sistemu, da se izdiferencira iz okolja. Različni deli sistema so med seboj sicer povezani, vendar medsebojnih interakcij nikakor ne določa neko presegajočo silo. V tem smislu neofunkcionalizem zavrača vsak monokavzalni determinizem in je kot teorija odprt in pluralističen. (ibid.)

Drugič, neofunkcionalizem posveča enako mero pozornosti tako redu kot delovanju. Na ta način poskuša Alexander preseči omenjeno nagnjenost klasičnega funkcionalizma k precej ekskluzivnemu

fokusu na makro razmerja (družbene strukture, norme, kultura itd.) in na njihov doprinos k redu. Kot smo že omenili, se poskuša Alexander z naslanjanjem na koncepte, ki so bili razviti v mikrosociologiji, osredotočiti v enaki meri tudi na mikro relacije, predvsem seveda na delovanje. Pri tem je pomembno tudi to, da se neofunkcionalizem ne osredotoča zgolj na racionalno delovanje, ampak upošteva kot pomemben dejavnik tudi ekspresivno delovanje. (ibid.)

Tretjič, neofunkcionalizem sicer ohranja tipično strukturalno-funkcionalistično zanimanje za družbeno integracijo, vendar ne v smislu obstoječega dejstva, temveč realne *možnosti*. Neofunkcionalizem glede na to priznava deviantnost in socialno kontrolo kot realnost družbenih sistemov, to pomeni, da ga, podobno kot klasične funkcionaliste, zanima družbeni ekvilibrij. Razlika je v tem, da družbeni ekvilibrij pri neofunkcionalistih ni razumljen kot nekaj danega, ampak zgolj kot referenčna točka za funkcionalno analizo, kjer se šele poskuša dognati, kateri so tisti procesi, ki prispevajo k temu ekvilibriju. (ibid.)

Četrto, neofunkcionalizem sprejema tradicionalno Parsonsovo ločevanje med posameznikom, kulturo in socialnim sistemom. Poleg tega, da so ti koncepti ključni za delovanje družbene strukture, vodi interpenetracija med sistemi po mnenju neofunkcionalistov k tenziji, ki je nenehen vir družbenih sprememb in družbene kontrole. (ibid.)

Petič, neofunkcionalizem se osredotoča na družbene spremembe v procesih diferenciacije znotraj sistemov kulture, posameznika in socialnih sistemov. V tem smislu so družbene spremembe razumljene ne kot proizvajalke konformnosti in družbene harmonije, ampak kot vir individualizacije na eni strani in institucionalizacije na drugi. (ibid.)

In končno, šestič, Alexander trdi, da neofunkcionalizem implicira neodvisnost konceptualiziranja in teoretiziranja od drugih ravnih sociološke analize. (ibid.)

Pri teh programskih smernicah verjetno takoj pade v oči, da se je na tem nasplošnejšem nivoju težko ne strinjati z Alexandrom. Načela, ki jih predstavlja, so korektna in pokrivajo praktično vsa podočja družbenega, ki bi morala zanimati sociologe. Vprašanje, ki se seveda takoj postavi, pa je tole: v kakšni meri je Alexander v delu uspel ta splošna načela operacionalizirati? Teza, ki jo bomo zagovarjali, je, da Alexander pri operacionalizaciji teh načel ni bil pretirano uspešen.

Problema sta predvsem dva. Najprej je potrebno opozoriti, da Alexander na zelo redkih mestih ponuja kakšne bolj izdelane, vsebinske nastavke za konkretno sociološko analizo. Za zdaj namreč še ni uspel predstaviti ničesar, kar bi vsaj približno spominjalo na koherenten pojasnjevalni teoretski sistem, ki bi vseboval niz pojmov in konceptov, postavljenih v mrežo jasnih medsebojnih relacij. Trditve tako ostajajo na nivoju velike splošnosti in načelnega pozivanja k združevanju različnih ravnih analize v kombinaciji z upoštevanjem spoznanj različnih socioloških teoretskih tradicij. Alexander se s tem sicer izogne problemom, ki se pojavijo na primer Giddensu, ko

hoče podobno eklektične nastavke konkretizirati v set smiselnih teoretskih premis, ampak cena, ki jo plača, je velika: teorija je bolj podobna množici nekih načelnih izrekov, ne pa teoriji, ki bi imela jasne pojasnjevalne kapacitete. Glede na to lahko sklenemo, da je na tem nivoju Alexandrovo delo kot teorija nedorečeno, eklektično, nejasno in presplošno. V tem smislu ne more biti presenetljivo, da se mnogim kritikom spričo Alexandrovega eklekticističnega nabiranja konceptov po različnih tradicijah sociološke analize postavlja tudi vprašanje, koliko ima neofunkcionalizem, kot ga razume Alexander, že na tem najsplošnejšem nivoju, v sebi sploh še kaj funkcionalističnega. (Turner in Maryanski, 1995)

Po našem prepričanju je to vprašanje vsekakor smiselno, kajti Alexandrovo izposojanje teoretskih rešitev pri zelo različnih šolah sociološkega teoretiziranja je resnično zelo ekstenzivno. Zelo verjetno je, da bi se Alexander soočil s paradoksi, ki jih prinaša takšno neselektivno sprehajanje skozi različne koncepte, na točki, ko bi oblikoval bolj dorečene nastavke za sociološko analizo, ker pa se tega projekta (še) ni lotil, moramo njegove ideje pač jemati takšne, kot so. Na tem nivoju pa se nam kaže, da Alexander vendarle skuša ohraniti nekaj specifično funkcionalističnih poudarkov; to je zanimivo za nas v kontekstu vprašanja teoretske sinteze, ki je predmet našega zanimanja.

Jeffrey C. Alexander je namreč oblikoval, izhajajoč iz postavk, ki smo jih navedli že na prejšnjih straneh, model *multidimenzionalne sociologije*, ki naj bi s širino zajela vse ravni družbene analize. Za nas je pomembno dejstvo, da Alexander kljub načrtovani širini modela pripisuje analitični primat kolektivno-normativnemu nivoju, kar je po našem mnenju drugi problem njegove operacionalizacije abstraktnih načel, ki jih je postavil: kljub gorečemu prizadevanju za teoretsko sintezo in integracijo domneva, da je en (makro) nivo družbene dinamike okvir za analizo drugega (mikro). Poglejmo.

Alexander splošni okvir za analizo družbenih relacij najprej loči na štiri sfere skozi dve osi. Prva se nanaša na *problem reda* in je organizirana vzdolž mikro-makro kontinuuma družbene realnosti. Alexander razume red na kolektivnem (makro) nivoju kot nekaj, kar nastane zunaj posameznika, kar ima kolektivni značaj, na individualnem (mikro) nivoju pa red nastaja kot posledica pogajanj v interakcijah med posamezniki. (Ritzer, 1996: 362) Druga os se nanaša na *problem delovanja* in je organizirana vzdolž materialistično-idealističnega kontinuuma. Na materialni strani je delovanje instrumentalno in racionalno, na idealistični strani pa je normativno, neracionalno in afektivno. (ibid.)

S križanjem teh dveh osi dobimo abstraktno analitično shemo s štirimi polji. Sfera *materialnih struktur* obstaja v kolektivnem in predstavlja področje racionalnega in instrumentalnega delovanja, *sfera racionalnega delovanja* obstaja v individualnem in prav tako predstavlja področje racionalnega in instrumentalnega delovanja

(tokrat posameznikov), sfera *norm* potem obstaja v kolektivnem in predstavlja polje normativno-idealističnega delovanja, sfera *voluntarističnega delovanja* pa obstaja na individualnem in tudi vsebuje normativno-idealistične komponente. (glej Ritzer, 1996: 363) S takšno razdelitvijo dobi torej Alexander precej široko shemo, ki precej neortodokсно učinkovito zajema polje družbenega. Ta shema pa mu ne rabi toliko za opis kompleksnosti družbenih procesov kot takih, temveč kot napotek za analizo. Ta moment je za nas bistven, kajti zdi se, da je Alexander izdelal štiridelno shemo samo zato, da bi utemeljil *analitični primat enega od teh štirih nivojev*. Po njegovem prepričanju je namreč sociološka analiza, ki izhaja iz mikro nivojev, "teoretska napaka", saj ne more pojasniti sui generis narave kolektivnih fenomenov in se v tem smislu konča v popolni naključnosti in nepredvidljivosti. (ibid.: 362–363)

Izhajajoč iz tega prepričanja, Alexander predlaga, da se sociološka analiza začne na kolektivno-normativnem nivoju (sfera *norm*), kajti samo takšen pristop naj bi omogočil uvid v presečišče kolektivnega reda in individualnega voluntarizma, torej v tisto točko, kjer družbeno kot tako nastaja. Glede na to mora biti torej sfera norm (dediščina Parsonsa je tu več kot očitna) po Alexandru ključni segment zanimanja sociologov. Po njegovem prepričanju ta nastavek seveda ne izključuje analize drugih treh konceptualnih polj, ki jih predstavlja, je pa pomembno, da pričnemo analizo pri normah, saj je, kot smo videli, za sociologijo mikro perspektiva kot izhodišče neustrezna, prednost pred makro sfero materialnih struktur pa ima analiza norm po Alexandru zato, ker so viri reda v družbi internalizirani in ne eksternalizirani kot neke oprijemljive materialne strukture. (ibid.) Osredotočanje na norme tako po Alexandru omogoča razumevanje reda (ki je v posameznikih ponotranjen) in voluntarističnega delovanja (saj so norme v njegovem modelu del neinstrumentalnega pola delovanja).

Po Alexandru moramo torej zavrniti mikrosociološke perspektive, saj ne morejo pojasniti, kako nastaja družbeni red, zato se zatekajo k poskusom tihotapljenja različnih nadindividualnih fenomenov v mikro teorije, kar je seveda nesmiselno (ibid.: 363–364). Sicer tudi makro perspektive niso brez šibkih točk, še posebej glede "izpogajanega" reda, ki nastaja v interakciji med posamezniki (ibid.), vendar je to po njegovem mnenju manjše zlo, ki ga pač moramo vzeti na znanje.

6. NEUSPEŠNA TEORETSKA SINTEZA?

Pri povedanem je zanimivo iz perspektive našega zanimanja za teoretsko sintezo dejstvo, da se je Alexander s temi razvijanji precej oddaljil od deklariranega zanimanja za teoretsko sintezo. Njegov model multidimenzionalne sociologije namreč v praksi pušča dosti manj prostora mikrosociološkim perspektivam, kot avtor zahteva na

⁵ *Podoben potencial smo identificirali tudi pri Luhmannu, ki zamenjuje koncept subjekt:objekt z diferenco sistem:okolje. Glej: Stankovič, 1997.*

načelnem nivoju. V programu Alexander sicer pravi, da se sociološka analiza ne sme ustaviti pri analizi sfere norm, temveč mora po ustreznih konceptualizaciji tega polja nadaljevati z analizo tudi drugih polj družbenega, toda to po našem mnenju ni dovolj. Takšna smer analize ne more biti nič drugega kot to, kar je Margaret Archer poimenovala *zlitje navzdol* (Archer, 1995), se pravi teoretska strategija, ki pojasnjuje mikro dinamiko skozi prizmo njenih makro okvirjev. Glede na to je očitno, da Alexandru umanjka že na tem splošnem programskem nivoju razumevanje obratnih procesov, mikro-k-makro, prav tako pa tudi vpliv materialnih struktur na normativno sfero. Izhajajoč iz tega lahko torej izigramo Alexandrovo načelno retoriko o pomenu teoretske sinteze nasproti njegovim lastnim nastavkom: če je projekt teoretske sinteze in integracije res ključna naloga sodobne sociologije, zakaj potem Alexander izhaja iz tako omejenih postavk, ki se že v naprej obsojajo na redukcionizem?

Če povzamemo, lahko torej ugotovimo, da se v Alexandrovem delu kaže določena napetost med dvema zahtevama, ki jima hoče na vsak način ugoditi, pa mu ne uspe ravno najbolje. Najprej poskuša oblikovati prepričljivo sintezo različnih teoretskih nastavkov v kombinaciji z integracijo različnih ravni analize (mikro in makro), pri tem pa se, drugič, želi naslanjati predvsem na (sicer modificirane) Parsonsove koncepte. Ker pa je v samem temelju Parsonsovega razmišljanja (sicer resda ne povsem dogmatičen) fokus na kulturo, ključni moment družbene integracije, se pravi na tipični makro okvir celotne družbene dinamike, je Alexander pred načelno dilemo z dvema možnostma: ali naj razgradi Parsonsovo teorijo z uvajanjem mikro korektivov do te mere, da ne bo od nje ostalo nič prepoznavnega, ali pa naj ohrani nekatere ključne Parsonsove poudarke za ceno dokaj vprašljivega poskusa teoretske sinteze. Kot smo videli, se je Alexander odločil za slednjo možnost, ki je sicer povsem legitimna, vendar vseeno dovolj enostranska, da njegovo delo na tej ravni uvrstimo pod rubriko neuspešnih teoretskih sintez.

Pri tem velja omeniti, da Alexandrovo sledenje Parsonsovim napotkom v zadnjem času, ko se oddaljuje od neofunkcionalizma in razvija nove rešitve, dobiva še izrazitejše poteze. Tukaj mislimo predvsem na vedno bolj poudarjeno zanimanje za *kulturo* kot referenčni okvir normativne sfere, ki pa je za Alexandra zanimiv predvsem kot možnost preseganja celotne mreže konceptov, ki izhajajo iz novoveškega analitičnega para subjektivizma in objektivizma (Alexander, 1998: 211 in 214; Alexander, 1994a). Tukaj torej vidimo razmišljanje, ki nadaljuje tradicijo Parsonsovih rešitev, po drugi strani pa moramo biti vendarle previdni, saj z nakazovanjem pomena preseganja diskurza, vezanega tako za subjektivizem kot objektivizem, Alexander odpira polje novih možnosti, ki potencialno pomenijo vzpostavitev diskusije o problemu teoretske sinteze na nekem povsem novem nivoju.⁵ To pa bi lahko bilo zelo zanimivo.

Alexandrov temeljni argument je ta, da sodobne mikrosociološke tradicije izhajajo iz nocije "kreativnih akterjev" zaradi tipično zahodnjaške ideološke pristranskosti, ki ima posameznika za najvišjo vrednoto. (Alexander, 1998: 217, 218) Po njegovem mnenju je takšna miselna strategija zgolj slavljenje narativnega diskurza, ki je temelj demokracije. Namesto tega bi veljalo po njegovem prepričanju dekonstruirati posameznika kot avtonomno bitje, kajti s tem bi hkrati odpadla tudi družbena struktura *kot nekaj* posameznikom *zunanjega*. Alexander namesto tega konceptualnega para (posameznik: struktura kot derivat novoveške filozofije subjekta) ponudi koncept kulture, ki jo razume kot del posameznikovega notranjega okolja. (ibid.: 221) Očitno gre tu za neke precej zanimive teoretske rešitve, vendar moramo pri tem nemudoma opozoriti, da imamo opravka z nekimi še povsem novimi analitičnimi premiki, ki jih avtor verjetno še ni čisto dokončno domislil. Glede na to smo se tukaj ustavili zgolj toliko, da nakažemo, da Alexander vendarle teoretskega projekta (še) ni končal z nekoliko nerodnim kombiniranjem prizadevanja za revizijo Parsonsa in hkrati za teoretsko sintezo. V tem smislu seveda velja sklep, ki ga bomo naredili, zgolj za njegov neofunkcionalistični projekt.

Kot smo že nakazali, je po našem prepričanju ključni problem Alexandrovega neofunkcionalizma neustrezna operacionalizacija sicer korektnih splošnih načel. Alexander tako v delu ponudi celo serijo zelo privlačnih napotkov o pomenu teoretske sinteze in integracije, o nujnosti korigiranja enostranskih Parsonsovih poudarkov s spoznanji mikrosociološke tradicije in podobno, potem pa pri teh splošnih načelih bolj ali manj ostane, v tistih redkih segmentih, kjer to splošnost presega z nekimi bolj konkretnimi napotki za analizo, pa postavi s presenetljivo ostrim zanikovanjem pomena mikro analize in izpostavljanjem analitičnega primata analize sfere normativnega pod vprašaj večino splošnih načel. Glede na to razumemo Alexandrovo delo v tej fazi kot sicer mestoma zanimivo, a vendarle v osnovi neuspelo v oblikovanju teoretske sinteze. Na ta način se Alexander uvršča med tiste sociologe (Bourdieu, Habermas, Archerjeva in Luhmann), ki kljub načelnemu prizadevanju za teoretsko sintezo ne uspejo oblikovati prepričljivo uravnoteženih in integriranih kompleksnih teoretskih nastavkov; odnaša jih v analitično pristranskost v korist struktur in makro relacij.

LITERATURA:

- ADAM, F. (urednik) (1995): Kompendij socioloških teorij. *Ljubljana: ŠOU.*
 ALEXANDER, J. C. (1982): Positivism, Presuppositions and Current Controversies. *London in Hen ley: Routledge & Kegan Paul.*
 ALEXANDER, J. C. (1982a): Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. *Berkeley: University of California Press.*
 ALEXANDER, J. C., (1983): The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max

- Weber. Berkeley: University of California Press.
- ALEXANDER, J. C., (1988): Action and its Environments. Toward a New Synthesis. New York: Columbia University Press.
- ALEXANDER, J. C. in SZTOMPKA, P. (1990): Rethinking Progress: Movements, Forces, and Ideas at the End of the 20th Century. Boston: Unwin Hyman.
- ALEXANDER, J. C. in SEIDMAN, S. (ur.) (1994): Culture and Society: Contemporary Debates. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALEXANDER, J. C. (1994a): "Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture", v: Alexander, J. C. in Seidman, S. (ur.), Culture and Society. Contemporary Debates. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALEXANDER, J. C. (1995): "Od redukcije k povezavi: pregled razprave o mikro-makro povezavi", v: ADAM, F. (ur.), Kompendij socioloških teorij. Ljubljana: ŠOU.
- ALEXANDER, J. C. (1998): Neofunctionalism and After. Malden in Oxford: Blackwell Publishers.
- ARCHER, M. S. (1995): Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLOMY, P. B., (1995): "Recent Developments in the Functionalist Approach to Change", v: McQuire, D. (ur.), Readings in Contemporary Sociological Theory. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- GIDDENS, A. (1989): Nova pravila sociološke metode. Ljubljana: Filozofska fakulteta in ŠKUC.
- GIDDENS, A. (1995): The Constitution of Society. Cambridge: Polity Press.
- SEIDMAN, S. (1998): Contested Knowledge. Social Theory in the Postmodern Era. Malden in Oxford: Blackwell Publishers Ltd..
- STANKOVIČ, P. (1997): "Razmislek o Luhmannovi sistemski teoriji v kontekstu problema delovanja", Družboslovne razprave 24–25, vol. XIII. Ljubljana: Ištitut za družbene vede.
- TURNER, J. H. in MARYANSKI, A. R. (1995): "Is Neofunctionalism Really Functional?", v: McQuire, D. (ur.): Readings in Contemporary Sociological Theory. From Modernity to Postmodernity. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Znanost o človeku

Uvod

Kmalu bo minilo 200 let, odkar je Auguste Comte konstituiral sociologijo, da bi raziskoval vprašanja reda in miru v 'pozitivni' dobi človeštva. Čeprav njegova razmišljanja danes učinkujejo pretirano naivno in optimistično, je Comte v nekem pogledu še vedno aktualen. Družboslovje je še vedno 'mehka' znanost, v kateri se znanstveniki pogosto zadovoljujemo z izrekanjem stališč. Sedanje stanje 'ljudskega družboslovja' še najlažje opišemo kot miroljubno koeksistenco med seboj nekompatibilnih, največkrat tudi nefalsifikabilnih družboslovnih teorij.

Prvo težavo družboslovja vidimo v tem, da gre za poskus racionalne refleksije socialnega življenja, ki sicer gnezdi v čustvenem vrednotenju sebe, drugih in drugega, torej v morali. Prav v tem dejstvu, da gre ves čas za znanstveno refleksijo moralnega doživljanja človeka, leži osnovna zagata družboslovja, saj čustva pojavnosti ne klasificirajo na resnično in neresnično. Zaradi tega mora imeti družboslovec ves čas v mislih, da raziskuje interakcije (oblike delovanj), ne presoja pa same vsebine moralnih vrednotenj, s katerimi so te interakcije preplavljene. Dodatna težava je še v tem, da je razlikovanje teh dveh ravni zgolj abstraktno-analitično, in posledično kontaminacija mišljenja s čustvi še toliko verjetnejša. Zaradi tega je moraliziranje v družboslovju tako pogosto, pa tudi za nas nekaj tako samoumevnega. Prav zaradi tega nam učinkuje izrekanje mnenj pogosto že kar kot družboslovna znanost. Kontaminacija z moralo in posledični zdrs v družbeno vrednotenje esejističnega pisanja je torej prvi ključni

problem na poti družboslovne znanosti.

Drugi ključni problem vidimo v prevladi abstraktnega mišljenja v sodobnih modernih skupnostih. Oblikovali smo visoko abstrakten jezik, ki je priročen za mišljenje impersonalnih odnosov med abstraktnimi entitetami, v katerih je človek lahko le še pasiven izvrševalec vlog Družbe, Kulture, Sistema in Države. Zaradi specifične narave modernega jezika se nam izgublja iz zavesti – ki jo vzpostavljamo in ohranjujemo le z jezikovno prakso – spoznanje, da družba (in njena ekstenzija država) gnezdi v naši konkretni družabnosti, še natančneje, da je proizvod naših kulturnih vrednotenj v duševnosti možganov. Ilustracijo takšnega kulturnega razvoja pojma zelo nazorno ilustrira Raymond Williams, ki sledi genezo angleškega pojma 'society'. Latinski koren socius je povsem konkreten – tisti, s katerim se družim. V angleški skupnosti se pojem pojavi sredi 14. stoletja in se uporablja v dveh pomenskih zvezah: občega (na primer: zaradi interesov se družijo) ali konkretnega odnosa med ljudmi (na primer: všeč mi je tvoja družba). V 18. stoletju pa se uveljavi še abstraktnejša raba (na primer: vsaka družba se mora bolj bati revnih kot bogatih članov). Pojem družba se uporablja kot objekt, modernemu človeku omogoča, da razvije povsem drugačen odnos (in misli takšne trditve, kot je na primer: ljudje so odtujeni od družbe) (1983: 291–295). S tem pa postajamo vse manj dovzetni za mišljenje konkretne, osebne ravni družabnega življenja. Moderen človek je intuitiven durkheimovec, ki tudi, kadar se zaveda pasti abstraktnega jezika, vanjo vedno znova zaide, ker ga abstraktno mišljenje v postvarelost uspava. Drugo težavo družboslovja vidimo torej v tem, da nam velike težave povzročajo mišljenje osebne konstrukcije družbene realnosti, na kateri bi morala temeljiti vsaka znanstvena refleksija tega pojava.

Tretja težava se navezuje na prvi dve. Abstraktni pojmi se kmalu spremenijo iz pomagal mišljenja o pojavnem svetu v abstraktno pojavnost sveta samo. Z habitualizirano abstraktno jezikovno rabo nam postane povsem brez refleksije jasno, da obstaja nekakšen družbeni in kulturni svet z objektivnimi lastnostmi. Na konkretni ravni opazovanja je jasno, da se človekova družabnost in duševno klasificiranje sveta (primarnega, biološkega in gregarnega) z občutenji, čustvovanji in mišljenji odvija v dometu njegovega zaznavanja, ki ga doživlja kot totaliteto, kot vse, kar je. Na analitični ravni pa nato to totaliteto razmeji z abstraktnimi pojmi klasificiranja. V znanosti ima to za posledico, da tako vzpostavljene meje svetov (primarni, biološki in družbeni) in podsvetov (kot nam jih narekujejo meje posameznih disciplin, v družboslovju na primer sociologije, antropologije, psihologije, ekonomije itd.) ljubosumno ščitimo pred 'vsiljivci' iz drugih disciplin. S konvencijo arbitrarno postavljene meje se postopno preoblikujejo v resnične meje realnega sveta. Težava pa je v tem, ker se pojavni svet ne ravna skladno s predstavami naše konvencionalne sistematizacije. Na žalost je Stvarnik svet in človeka

v njem ustvaril precej nesistematično in površno, ne da bi jasno razmejil njegovo biologijo pod pasom, psihologijo na območju srca in sociologijo v glavi.

Četrta težava družboslovja je – v primerjavi z naravoslovjem – neprimerno kompleksnejši predmet raziskovanja. Človeški življenjski svet se oblikuje v interakciji kulturne duševnosti v možganih (kjer v nezavednem, zavestnem in samozavedajočem doživljamo občutenja, čustvovanja in mišljenja) in oblik prilaščanja drugih, drugega in samega sebe v interakcijah z drugimi. Nekateri so prav zaradi takšne kompleksnosti predmeta raziskovanja prepričani, da družboslovje nikoli ne bo postalo znanost. Sami pa smo prav nasprotno prepričani, da se šele danes prvič pojavlja možnost razvoja družboslovja kot celovitega znanstvenega raziskovanja in da se ta možnost ponuja prav s kognitivno znanostjo.

Vsebine in oblike družabnosti

Za začetno izhodišče našega razmišljanja nam bo služilo razlikovanje iz formalne sociologije, predvsem kot ga je razvijal Georg Simmel. Gre za distinkcijo dveh ravni družboslovne analize, za razlikovanje oblik in vsebin (1993).

Vsa višje razvita bitja, prav gotovo pa vsi primati, nekdanji hominidi in ljudje, razvijajo v duševnosti kulturne vsebine, s katerimi gregarno naravo preoblikujejo v družabno socialnost. Kot smo videli že v prejšnjem poglavju, se ta družabnost, ki gnezdi v moralnem vrednotenju, oplaja še z bolj arhaičnimi estetskimi vsebinami, s prvimi ljudmi pa tudi z ekspanzijo vedenj v mišljenju. Glede na te tri temeljne kulturne vsebine doživljanja sveta lahko opredelimo tudi pripadajoče estetske, moralne in vedenjske socialne forme. Seveda gre le za idealnotipsko razlikovanje. V različnih skupnostih ljudi so se iz specifičnih oblik vzajemnosti in izključevanja oblikovale specifične podvsebine in podoblike. S pomočjo kopice vsebin in podvsebin v duševnosti postanemo ljudje kompulzivni klasifikatorji pojavnega sveta, ki vse relevantne čutne dotoke v možgane interpretiramo za potrebe svojega delovanja. V modernih skupnostih so trije značilni primeri podvsebin: umetnost kot prekrivanje estetskega in sporočilnega; ideologija, tudi religijska, kot prekrivanje etičnega in znanstvenega; in država kot prekrivanje etičnega in nacionalnega. Pripadajoča socialna forma umetnosti je na primer muzej, ideologije politična stranka in države ohranjevanje etničnih mej. Pripadajoča kulturna vsebina, ki jih generira, je v elitni kulturi, denimo, vzvišenost, v stranki moč in v državi sebičnost.

Seveda pa vsebin in oblik ne kaže rigidno razločevati. Nastajajo v interakciji: moralne vrednotne vsebine v duševnosti so se oblikovale iz potrebe po večji kompleksnosti gregarnih odnosov naših daljnih prednikov. Z razvojem moralne kompleksnosti so tudi same oblike

postajale sestavni del duševnih vsebin, tako da je resnično razločevanje obeh ravni nemogoče. Vsebine vedno predpostavljajo oblike, so formalizirane; medtem ko se oblike nikoli ne manifestirajo vsebinsko prazne, brez substantivnih usmeritev k delovanju.

Z družabnostjo torej razumemo enega (dialog jaza z menoj) ali več posameznikov (dialog z drugimi), ki stopajo v interakcije, ki imajo vsebino in obliko. Družba pa je abstraktno mišljenje družabnosti v pripadniku skupnosti, ki ga vodi k temu, da pripisuje oblikam in vsebinam njim lastno delovanje.

Družabnost je stvar posameznikov kot generatorjev vsebinskih oblik v duševnosti. Seveda pa iz trditve, da so posamezniki primarna in biološka realnost, v kateri gnezdi družabnost na nezavedni ravni, še ne moremo sklepati, da je mišljenje o implikacijah njihovih interakcij čista spekulacija, refleksija nerealnega. Kulturne vsebine v duševnosti niso nerealne ali morda manj realne, ampak predstavljajo materialno realnost drugačnega reda. Za nas obstajajo na različne načine:

- lahko so zgolj subjektivne, domena posameznika, in kot takšne za druge povsem enigmatične (vse moje psihično doživljanje je te vrste in drugi lahko o njem sklepajo le posredno, kot nekakšni intuitivni 'behavioristi', iz mojih navzven opaznih delovanj);

- lahko so konvencionalne v tem smislu, da jih prepoznavamo z vzajemno simbolno tipizacijo (ko sam ponotranjim neke vsebine in spoznam podobne druge, ki so ponotranjili podobne vsebine, oblikujem z njimi skupino, na primer mladinsko subkulturo);

- lahko so konkretne, ko sami sebe prepoznavamo v primarnih vzajemnih stikih z drugimi (na primer igranje družinskih vlog, ki v veliki meri gnezdi v naši gregarni, nezavedni naravi);

- lahko pa so tudi popolnoma abstraktne (na primer doživljanje pripadnosti anonimni kolektiviteti človeštva ali 'nadnaravnemu' bitju, ki je proizvod jezika, ki se je disociiral od reference v vsakdanji pojavnosti).

Kdaj lahko torej rečemo, da vsebinska oblika družabnosti obstaja? Čeprav je odgovor težavnejši kot v primarni ali biološki realnosti, je vsaj na načelni ravni jasen. Če duševnost obstaja zaradi delovanja, potem iz tega sledi, da so vsebinske oblike v duševnosti tudi zaradi našega učinkovitejšega poseganja v okolje. Vsebinske oblike obstajajo, kadar učinkujejo na naše delovanje. Obstajajo pa tako dolgo, dokler koristijo posamezniku pri interakcijah s seboj, z drugimi in drugim. Seveda pa je treba opozoriti, da koristi na ravni kulture ne moremo več razumeti biološko redukcionistično, kot koristi za preživetje posameznika. Človek kot kulturno ustvarjalno bitje sicer še vedno gnezdi v biološki naravi, ni pa z njo več določen. Povezava koristnosti s preživetjem se razrahlja in kontaminira z dejavniki kulture – s posameznikovo subjektivno specifičnostjo, konvencijami skupnosti, konkretnimi primarnimi relacijami in tudi najbolj anonimnimi, abstraktnimi afilijacijami.

Človekove ekstenzije v svet

Vsaka skupnost se odlikuje po spletu specifičnih vsebinskih oblik, s katerimi ljudje interpretiramo pojavni svet in v njem delujemo. Na materialno dimenzijo tega pojava je opozoril McLuhan (1963). Tehnologija je zanj podaljšek človekovega biološkega organizma, tudi živčnega sistema. V mislih ima na primer avto, radio, televizijo in računalnik. McLuhan opozarja na to, da sama tehnologija (oblika), ne glede na sporočilo (vsebina), vpliva na naše doživljanje sveta (razlaga) in nas dela drugačne v naših posegih v okolje (delovanje).

Poleg materialnih vsebinskih oblik moramo opozoriti še na duševne, ki prav tako pogojujejo naše ekstenzije v okolje. Ena ključnih duševnih vsebinskih oblik je prav gotovo igra, ki je v ozadju vsega našega estetskega (na primer: petje in ples), čustvenega (na primer: otroško vživiljanje v domišljajske svetove) in miselnega (na primer: branje) delovanja. V naravi igre je, da predstavlja simulacijo. Ta se v igri doseže z disociacijo doživljanja, delovanja in implikacij delovanja. Doživljanje je pristno, delovanje pa ima implikacije zgolj v svetu igre, ne tudi v vsakdanjem življenju. Zato nas lahko v umetniškem delu (ki je oblika estetske igre) pretrese tragična vsebina, a v tem še vedno uživamo. Druga ključna duševna vsebinska oblika je jezik. Z jezikom vzpostavljamo zavestno raven osebe, ki stopa v odnose s seboj, z drugimi in z drugim tako, da postavlja vprašanja in prejema odgovore. Z jezikom vzpostavljamo instanco zavesti, ki lahko vodi nadzorovan dialog z ravni nezavedne kulture (na primer: samo oblikovanje govora je nezavedno, medtem ko je za njegov rezultat zaželeno, da je zavesten, na primer v obliki nekega spoznanja), pa tudi z biološko naravo (na primer psihosomatsko učinkovanje: zavesten vpliv, v nekem omejenem obsegu, seveda, na delovanje organizma).

Če je človekova biološka realnost bolj ali manj (bolj ali manj zaradi tega, ker obstajajo pomembne biološke razlike kot posledica adaptacije na okolje, denimo med Eskimi in Grmičarji itd.) univerzalna, pa tega nikakor ne moremo trditi za njegovo kulturno realnost. Obstajajo pomembne razlike v materialnih in duševnih vsebinskih oblikah, ki jih imajo na razpolago različni pripadniki skupnosti (na primer glede na starost ali spol, pa tudi glede na kulturne razlike, na primer po izobrazbi ali poklicu), pomembne so tudi razlike med skupnostmi (na primer razlike v razvitosti vsebinskih oblik med arhaično in moderno skupnostjo, ko gre tako za kvalitativno razliko v tradiciji vsebin kot v samih oblikah, ki jih ima oseba na razpolago). V bioloških kategorijah so razlike lahko pomembne, vendar jih njihova utelešenost blaži in legitimira. V kulturnih razlikah se razlike v razpolaganju hitreje prevedejo v nelegitimna, z vidika osebe problematična razlikovanja. V razlikah med skupnostmi pa je razlikovanje tako veliko, da se vzpostavi in ohranjeta paralelna svetova

vsebinskih oblik, v primeru stika pa je prekrivanje zato manj verjetno in ga zamenja asimilacija kulturno manj razvite skupnosti.

Univerzalna Kultura obstaja samo v abstraktnem, k pretiranemu posploševanju nagnjenem mišljenju. V resnici se ljudje med seboj na zelo različne načine razlikujemo v doživljanju okolja (naše predstave o kulturni realnosti) in posledično tudi po delovanju v okolju. Zaradi razlik v opremljenosti z vsebinskimi oblikami imamo na voljo različna socialna sidrišča družabnosti. Otrok jih ima neprimerno manj kot odrasla oseba, zato je od staršev in drugih odraslih odvisen. Mlad človek jih ima že pomembno več, vendar jih zaradi specifik telesa drugače doživlja in je v odnosu do odraslih zelo verjetno uporen. Ženske imajo pomembno drugačna sidrišča od moških in se od njih razlikujejo tako po doživljanju sveta kot po delovanju v njem. Nagnjene so k temu, da pripisujejo večji pomen moralnemu družabnemu delovanju (na primer odnosom v družini ali na delovnem mestu). Arhaična oseba razvija moralen odnos s primarnim svetom (magično doživljanje sveta) in je modernemu, k racionalnemu mišljenju nagnjenemu človeku le še težko razumljiva. Otroški svet, svet mladih, svet žensk in svet arhaičnega človeka so primeri dejanskih kulturnih svetov, ki se vzpostavljajo in ohranjajo s konkretnim delovanjem ljudi, ne pa s participacijo neki abstraktni, Univerzalni Kulturi.

Ker kulturna realnost obstaja le prek naše kognicije v duševnosti, to pomeni, da so razlike v kulturni realnosti dejanske razlike. Za vsakogar od nas kot neponovljivo bitje je svet, v katerem živimo, najprej enkrat. Za vsakogar od nas kot družabno bitje je svet podoben glede na vsebinske oblike, ki jih delimo z drugimi pripadniki skupnosti. Ker živi otrok v otroškem svetu, opazuje svet odraslih od zunaj. Podobno opazuje intelektualec svet delavcev ali domorodec svet sodobnega Evropejca.

Nobene znanstvene pozicije ni, ki bi nam omogočala zapopasti kulturo, na katero se vsi naštetih sklicujejo in skladno z njo delujejo. Takšna kultura je sveti Gral modernega družboslovca.

Človekove socialne ekstenzije v pojavnosti svet gnezdi v njegovih gregarnih bioloških naravi, ki pa je vedno tematizirana na specifične kulturne načine. Vzemimo za ilustracijo tri primere konstrukcije socialnosti (od konkretne družabnosti do abstraktnějšíh oblik družbenosti) v duševnosti različnih ljudi.

Najprej si oglejmo razliko med arhaičnim in modernim človekom. Socialni svet arhaika je v večji meri odvisen od njegove biološke narave in konkretnih odnosov z drugimi, medtem ko postaja modernejše vse bolj avtonomen v odnosu do drugih in se oddaljuje od biološke narave, v kateri sicer gnezdi. Arhaikov socialni svet je tudi obsežnejši (ne le zaradi presežnih čustvovanj, ki delajo doživljanje sveta večdimenzionalno, ampak tudi zaradi siceršnje večje moralne senzibilnosti) in pomembnejši za osebno konstrukcijo. Drug značilen primer razlike v socialnem doživljanju predstavlja razlika med

spoloma. Biološke razlike med spoloma pogojujejo razlike v kulturnem doživljanju sveta – moški so bolj nagnjeni k miselnemu doživljanju sveta, so agresivnejši in zaznavno manj senzibilni od žensk, ki so nagnjene k bolj čustvenemu doživljanju sveta, so spravljivejše in zaznavno senzibilnejše od moških. Gre za zapleteno interakcijo, v kateri fizične lastnosti telesa in možganov sooblikujejo duševnost, ta pa povratno učinkuje na naše telesno občutenje v trajnem odnosu soodvisnosti vse do naše smrti. Meja med biologijo in kulturo, med prirojenim in priučenim, med naravnim in umetnim, in kar je še podobnih dihotomij, je pri človeku skratka skrajno zabrisana in težko določljiva. Vendar pa iz tega še ne moremo sklepati, da biološkega vpliva, v našem konkretnem primeru vpliva spola, ni in da ga lahko enostavno odmislimo kot epifenomenskega. Za tretjo ilustracijo vzemimo še drugo biološko dimenzijo socialne stratifikacije, starost. Zaradi hormonskih in nevronske posebnosti, v katerih gnezdiijo specifična kulturna doživljanja, ljudje v različnih fazah življenjskega cikla svet socialnih pojavov zaznavamo različno. Ker je socialni svet kulturno konstruiran v duševnosti osebe, za nas tudi v resnici je različen in generira različne taktike in strategije socialnega delovanja. Sociokulturne razlike, ki gnezdiijo v bioloških razlikah, zaradi tega pogosto učinkujejo kot nepremostljive (denimo otroci vs. odrasli) in nesprejemljive (denimo mladi vs. odrasli). V prvem primeru so se odrasli naučili drugačnost otrok zaradi njihove odvisnosti doživljati kot simpatično, medtem ko drugačnost mladostnikov, ki se pogosto izraža z generacijskim konfliktom, doživljajo največkrat kot ogrožujočo (Tomc, 2000).

Navedli smo le tri primere tega, kako osebnostni kazalci (v našem primeru zavestna vs. samozavedajoča oseba, ženske in moški ter mladi in odrasli) vplivajo na naše doživljanje in s tem na konstrukcijo socialnega sveta. Podobnih kazalcev, bolj ali manj relevantnih, bi lahko navedli še celo kopico – denimo razredni položaj, poklic, rezidencialni status ipd. Vsak od njih na sebi lasten način pogojuje naše socialno doživljanje. Iz tega lahko sklepamo, da oseba v interakciji z drugimi prinaša vedno samosvoje reprezentacije socialnega sveta, ki se šele v procesu vzajemnega prepoznavanja skupnih socialnih sidrišč medsebojno prilagajajo in usklajujejo. Družba ni nekaj, kar bi obstajalo zunaj nas in nas pogojevalo ali celo določalo, ampak je nekaj, kar sami konstruiramo in iščemo v drugih. Zmožnost empatije pa nas ves čas dela dovzetne za to, da – sicer le posredno – sklepamo o tem procesu socialne konstrukcije tudi pri drugih. V družabnih interakcijah pa nato, z uveljavljanjem socialnih reprezentacij in s sprejemanjem predstav o reprezentacijah drugih, vzpostavljamo predstavo o družbenosti. Vendar pa implicitni konsenz o skupnosti ne zahteva, da imamo vsi pripadniki o tem enake predpostavke. Iz vsakdanje izkušnje v sodobnih kompleksnih skupnostih tudi zelo dobro vemo, da ni niti približno tako. V predstavo o skupnosti investiramo tudi zelo različne reprezentacije, osebe z

manj razvitim abstraktnim mišljenjem pa se denimo sploh niso zmožne dvigniti z ravni družabnosti. Predstava o skupnosti pa vendar vztraja, če ne iz drugega razloga pa zato, ker kot intuitivni, vsakdanji družboslovci samoumevno predpostavljamo, da imajo drugi predstave, ki so podobne našim, in jih nato pri njih na način samouresničuječe prerokbe tudi prepoznavamo.

Nekoliko shematsko si lahko zamislimo ravni možganskega procesiranja ter obnašanja, ki v njih gnezdi, takole:

| | | |
|----------------|-------------|--------------------------|
| Predzavedno | Avtomatično | (fizično-kemijska raven) |
| Nezavedno | Gregarno | (instinktivna raven) |
| Zavestno | Socialno | (interaktivna raven) |
| Samozavedajoče | Osebno | (avtonomna raven) |

Navpične povezave možganskih ravni procesiranja so emergentne asociacije, vodoravne povezave s tipi obnašanja pa reduktivne asociacije. To denimo pomeni, da je med predzavedno fizično-kemijsko ravnijo delovanja in nezavedno instinktivno ravnijo emergenten preskok, ki ga legitimno ni mogoče pojasniti na nižji ravni, torej z redukcijo. Ali drug primer: interaktivno socialno obnašanje je mogoče reduktivno razložiti z zavestnim kognitivnim procesiranjem kulturnih vsebin v človekovih možganih.

Iz sheme izhaja še eno razlikovanje (zavestno vs. samozavedajoče procesiranje), ki ima po našem mišljenju pomembne implikacije za naše razumevanje modernega človeka. Arhaični ljudje so bili zavestna bitja, ki so s pomočjo jezika vzpostavljali socialni svet. Ali drugače povedano: s pomočjo jezika so lahko učinkovito in nadzorovano uporabljali kulturne vsebine nezavedne duševnosti pri konstrukciji socialnih ekstenzij. S habitualizacijo so del rutinskega, ponavljajočega se socialnega delovanja doživljali kot strukturirano delovanje in oblikovali različne socialne pojave, od tistih, ki očitno gnezdiijo v biološki naravi (na primer družina), do tistih, v katerih je gregarna narava bolj prikrita in je vsaka redukcija nelegitimna (denimo skupnost).

Proces oblikovanja socialnega sveta pa še v ničemer ne implicira geneze samozavedajoče osebe. Sicer je res, da vse reprezentacije socialnih pojavov doživljamo v sebi, vendar to še ne pomeni, da te interpretacije tudi nadzorujemo na ravni samozavedajoče osebe. Z veliko mero gotovosti lahko trdimo, da arhaična oseba še ni reflektirala svoje socialnosti. Do tega pride šele z modernostjo, ko človek razpolaga z osebnim prostorom. Socialne reprezentacije postanejo samo še en predmet nadzorovanega doživljanja. Med zavestnim in samozavedajočim procesiranjem je emergenten

preskok. Arhaik je potopljen v plemensko skupnost, medtem ko moderna oseba sicer v socialnem življenju gnezdi, vendar vzpostavlja do te ravni avtonomen odnos. Specifična lastnost, ki moderneža definira, torej ni več socialnost, ampak nereduktibilna, emergentna, samozavedajoča osebnost. Osebna avtonomija gnezdi v socialni interaktivnosti, raven niže v gregarni instinktivnosti in še raven niže v fizikalno-kemijskih avtomatiziranih, pri čemer samozavedajoče ravni ne moremo reducirati na zavestno, zavestne na nezavedno in nezavedne na predzavedno.

Če je odnos med kulturno nezavednim in zavestjo definiral arhaičnega človeka, se moderni človek vzpostavlja v odnosu med socialno in osebno ravni človeka, torej med zavestno in samozavedajočo duševnostjo. Ker je osebna raven duševnosti za zdaj hierarhično najvišja emergentna raven naše kulture, iz tega med drugim izhaja, da je socialnost, ki jo poganja zavest, hierarhično stopnjo niže, le še sekundarna lastnost modernega človeka. Ali drugače povedano: delovanje moderneža v socialnosti gnezdi, vendar ta ves čas do nje vzpostavlja osebno distanco. Do skupnosti lahko, skratka, vzpostavlja distanciran zavesten odnos. Nekateri pojavi tako imenovane postmodernosti kažejo na prav takšno stanje: denimo osredotočenost na lastno kariero in materialni standard na račun družine in otrok. Kariera in standard sta kazalca osebnega statusa, medtem ko predstavljajo otroci delovanje v interesu skupnosti.

Instanca osebne kulture se v človeški zgodovini dokončno sproži v klasični grški civilizaciji in usodno vpliva na kasnejši kulturni razvoj v mediteranskem prostoru. Prav iz perspektive avtonomije človeka, ki se zaveda osebnega prostora in ga predpostavlja v vsem doživljanju, moramo opazovati in razlagati nekatere značilne pojave od renesančne do vključno sodobne kapitalistične skupnosti. Porast deviantnosti, od osebne ekscentričnosti individualizma do narkomanskih subkultur in organiziranega kriminala, se lahko samo družboslovci, ki je še omejen z opazovanjem človeka, potopljenega v vrednotni svet skupnosti, kaže kot nekakšna 'socialna patologija'. V resnici gre kvečjemu za 'osebno patologijo' človeka. Po mišljenju klasičnega družboslovca je patologija posledica pomanjkljive socializacije v skupnost, po našem mišljenju pa je posledica uspešne avtonomizacije osebe. Gre za star spor v modernem družboslovju med (recimo jim) atomisti Hobbesovega kova, ki izhajajo v razlagi iz avtonomije delovanja posameznika, in na drugi strani organicisti Heglovega kova, ki samoumevno izhajajo iz prevlade Absolutne ideje skupnosti. Čeprav so družboslovci znanstvene discipline izoblikovali v modernosti, pa so se, zanimivo, ves čas izrazito nagibali k tradicionalnemu razumevanju predmodernega človeka. Pogosto so stališče prilagajali v toku osebnega miselnega razvoja (to, mimogrede, ponazarja vpliv starostne dimenzije razlikovanja na oblike kognitivnega doživljanja): tako se je denimo Marx v mladostni, ustvarjalnejši fazi, nagibal k nominalizmu (človek je merilo vsega in s svojim

delovanjem oblikuje zgodovino), na stara leta pa se je oklenil organicističnega determinizma in opazoval zgodovinski razvoj predvsem kot interakcijo postvarelih materialnih proizvodjalnih sil in proizvodnih odnosov.

Iz naše teoretske perspektive se v analizi modernosti nagibamo k nominalizmu: ključno obeležje modernosti je prav avtonomna oseba, ki sicer gnezdi v socialnem kontekstu, vendar z vnaprejšnjo, 'vgrajeno' distanco. To specifiko predvlade osebnosti največkrat zanemarjamo prav zaradi tega, ker je tako očitna. Vzemimo za ilustracijo dva primera. Privlačnost med spoloma lahko na biološki ravni nezavedne kulture opazujemo na ravni reprodukcije, telesnih spolnih atributov, orgazma ipd. Na ravni zavestnega bitja v socialni skupnosti se spolnost oblikuje skozi moralna pravila, neformalne in formalne vrednostne orientacije. Ker človek teh orientacij ni znal umestiti v osebni prostor in do njih vzpostaviti distance, je pravila spolnega obnašanja doživljal kot usodo, danost, pogosto tudi kot nekaj od boga danega. (Družboslovec, ki socialnost še vedno razume na ta način, je dal takšnemu doživljanju znanstveno legitimnost v obliki moralnih norm skupnosti, ki jih pripadnik hočeš nočeš internalizira in potem ravna skladno s spolnimi vlogami.) Šele v modernosti postane ključno osebno doživljanje spolnosti – oseba se spolno odloča glede na svoja ljubezenska čustva, ne pa več primarno glede na pričakovanja pomembnih drugih (na primer staršev, sorodnikov itd). Drug primer je umetnost. V arhaični skupnosti vizualne upodobitve posameznika po pravilu zanemarjajo njegove enkratne zunanje značilnosti. Upodobitve so anonimno kolektivne, saj ustvarjalec ne razpolaga z nedvoumno zavestjo o enkratnosti in posledično tudi o neponovljivosti drugih. Od klasične Grčije dalje pa postaja upodabljanje osebnih značilnosti človeka vse bolj samoumevno. V sodobnih kapitalističnih skupnostih privede ta proces do tega, da ustvarjalec ne upodablja več zgolj enkratnih pojavov, ampak poskuša to početi tudi na čisto sebi lasten, neponovljiv način. Visoka stopnja samopodpisanosti umetniškega stila je postala v našem razumevanju umetnosti samoumevna. Za to ustvarjalnost seveda še vedno velja, da nastaja v neki dobi, vendar pa se, skladno z distanciacijo osebe od skupnosti, razvija v nasprotju z njo. Kot rečeno se tudi drugi kot potrošniki te umetnosti prilagajamo takšnemu razumevanju – tisto, kar ni dovolj osebno distancirano, radi interpretiramo kot neustvarjalno in komercialno ter s tem kot neumetniško.

Družboslovje in kognitivna znanost

Družboslovje se je zdaj, kolikor nam je znano, vključevalo v kognitivno znanost, ne da bi raziskovalci reflektirali obremenjujočo dediščino, ki jim služi za izhodišče. V takšni obliki pa se po našem

mišljenju ni mogoče ustvarjalno vključevati v nastajajočo znanost o človeku.

Vzemimo za primer Eviatarja Zerubavela (1997), ki je do sedaj morda najbolj ambiciozno in elaborirano opredelil področje, ki ga imenuje kognitivna sociologija. Kognitivna sociologija je zanj očitno zelo eklektična družboslovna disciplina, saj se Zerubavel naslanja na tako raznolike avtorje, kot so Emile Durkheim, Karl Mannheim, G. H. Mead in Alfred Shutz (1997: 6). Navdihuje se skratka tako pri izrazitih organicistih kot pri bolj nominalistično usmerjenih teoretikih. Na enem ekstremu kontinuuma je Durkheim, za katerega je človek lahko le žrtev iluzije, da sam ustvarja tisto, kar je zunaj njega (na primer zakon, moralo, verovanje, običaje ali celo modo). Družbena dejstva so izven posameznika in delujejo nanj kot prisila. Ni čudno, da je Evans-Pritchard za Durkheima rekel, da je iz družbe naredil boga. Na drugem ekstremu pa navaja Meada, ki izhaja iz pomena simbolične interakcije (ko se vidimo, kot nas vidijo drugi), dialoga jaza z menoj, posameznikove enkratnosti in stališča skupnosti v njem. Družba je po tem videnju nekaj, kar se šele vzpostavlja in ohranja v mojem odnosu do pomembnih drugih in generaliziranega drugega v meni (Tomc, 1994: 18–26). Gre skratka za teoretska pristopa, ki se med seboj zelo razlikujeta, tako po razumevanju osnovnega procesa (pri Durkheimu je na primer evolucionizem, pri Meadu pa nekaj, kar bi lahko morda imenovali osebna konstrukcija realnosti) kot po razumevanju osnovne enote delovanja (pri Durkheimu na primer nadosebna družbena dejstva, pri Meadu je ključna prav oseba).

In ker ima njegova sociologija toliko različnih očetov, ostajajo tudi otroci nepriznani. Kaj lahko na primer kognitivna znanost spozna od sociologije? Če sledimo Zerubavelu, predvsem to, da ljudje ne razmišljamo le kot posamezniki. To misel podkrepi tudi s citatom iz Mannheima (1997: 8):

“Ni človek na splošno tisti, ki misli, celo izolirani posamezniki niso tisti, ki mislijo. Mislijo ljudje v določenih skupinah, ki so razvili določen stil mišljenja. (...) Če se natančno izražamo, je napačno trditi, da misli posameznik. Pravilneje je vztrajati pri tem, da sodeluje v nadaljnjem premišljanju tega, kar so drugi mislili pred njim.”

Misel je na prvi pogled samoumevna. V poklicni sociološki skupnosti se z njo vzpostavlja mejo do drugih ved o človeku, predvsem do psihologije. Družba ni zgolj agregacija posameznikov, ampak ‘nekaj več’. Idealno bi bilo seveda, če bi bilo to ‘nekaj več’ ljudje nasploh, ki jih omenja Mannheim. Vendar se avtor, in z njim večina sociologov, zaveda organicističnih implikacij takšne trditve in se skušnjava prepovedanega sadeža upre. Vendar: če ne mislijo ljudje nasploh, ali to implicira, da mislijo konkretni posamezniki? Na ta način bi v vedo skozi stranska vrata vpeljali psihologizem, a to bi bilo nesprejemljivo z vidika ohranjanja mej sociologije kot posebne znanosti. Če ne misli celota in če ne misli enota, ali potem ne misli

nihče? Seveda ne, saj bi na ta način – domnevno – izenačili človeške in živalske skupnosti. Izhod v sili je, da rečemo, tako kot Mannheim, da misli posameznik v skupini. In potem iz tega trivialnega opažanja (ki pa, če smo čisto natančni, ni nujno resnično – Robinzon Crusoe na samotnem otoku ni mislil v skupini) izpelje po našem mišljenju pretiran sklep, da ne mislimo konkretni posamezniki, ampak vedno le sodelujemo v razmišljanju ljudi, ki so bili pred nami. Naš sociolog skratka trdi, da konkretni posameznik ne misli, ker je njegovo mišljenje pogojeno z mišljenjem drugih. Vendar pa eno ne izhaja iz drugega. To je približno tako, kot če bi na primer trdili, da levinja ne upleni antilope, ker je pri lovu sodeloval trop.

Posameznik, in samo posameznik, je tisti, ki misli (pa tudi občuti in čustvuje), res pa je, da nikoli ne izolirano od stališč drugih ljudi, ki jih je internaliziral v duševnosti kot kulturne orientacije.

Samo konstatacija pogojenosti našega doživljanja z 'družbo' in številne zanimive ilustracije tega 'odnosa' so po našem mišljenju še premalo za to, da bi neko raziskovanje lahko poimenovali kognitivno družboslovje. Pred tem moramo odgovoriti še na nekaj ključnih vprašanj: kje (v možganih), kako (kultura v duševnosti) in kaj (vzpostavljanje socialnosti) se v doživljanju sploh dogaja. Šele nato bomo po našem mišljenju lahko govorili o ustvarjalnem vključevanju v kognitivno znanstveno raziskovanje.

Vendar je, kot rečeno, v sodobni sociologiji primarna še vedno obramba mej vede, ne pa sodelovanje v skupni znanosti o človeku. Cena, ki jo za to plačuje Zerubavel, je sociološki organicizem. Ker se odpove delovanju posameznika, začne v njegovi teoriji strašiti duh družbe. Za ilustracijo navajam le dva primera. Na primer (1997: 14):

“Navsezadnje je družba tista, ki določa, kaj pojmuje kot 'razumno' ali 'nesmiselno', in to ponavadi počne z izvajanjem tilhe prisile, ki jo redko celo opazimo, razen kadar se ji skušamo upreti.”

Ali pa (1997: 51):

“S pomočjo različnih oblik osredotočanja, ki jih internaliziramo kot del svoje 'optične' socializacije, družba v bistvu nadzira to, katere misli nam sploh 'padejo' na pamet.”

Učenje kulture (proces v duševnosti) in družba (postvarala posledica tega učenja) sta kokoš in jajce, oseba pa akter, ki proces in stanje ustvarjata in na ta način hkrati vzpostavljata tudi sebe. Po klasični sociološki razlagi je oseba nemočno bitje, odvisno od staršev, očeta socializacije in matere družbe. Vendar pa je po našem mišljenju ta predstava napačna. Otrok je tisti, ki ju vzpostavlja in ohranja s tem, ko vzpostavlja in ohranja samega sebe.

Pri Zerubavelu pa je po našem mišljenju obravnavanje obeh pojavov, posameznika in družbe, več kot očitno. Če je v prvem primeru iz dejstva, da mišljenje posameznika poteka v agregaciji mislecev, sklepal, da sploh ne misli, je v drugem primeru konstrukt našega mišljenja-družbi-pripisal, da na nas izvaja pritisk in nas nadzira. Posameznik ne misli in ne deluje, družba pač. Ker pripiše delovanje

‘duhu’ družbe, ga odreče človeku kot akterju. Zerubavel ilustrira domnevni družbeni nadzor našega doživljanja sveta s številnimi primeri. Tako o naši čutni zaznavi ugotavlja (1997: 7):

“Zaznava umetniških del kot ‘postimpresionističnih’ ali ‘primitivnih’ ima zelo malo opravka z našimi čuti in je v celoti odvisna od neosebni, socialnih kategorij, v katere tipično silimo naše osebne izkušnje. Poleg tega pomeni tudi zapažanje tega, da mislimo o številnih stvareh, ki jih osebno nismo izkusili. (...) Skratka, sveta ne izkušam le osebno, ampak tudi neosebno, z duševnim članstvom v različnih socialnih skupnostih.”

Vzemimo za ilustracijo družbenosti oz. neosebni naše zaznave še en zanimiv primer (1997: 76–78):

“Povsem jasno je, da na primer ‘pomen’ finske državne himne ni v njenih dejanskih zvokih, ampak v mentalnih povezavah, ki jih evocirajo v nekaterih poslušalcih, članih določene miselne skupnosti. (...) Radi pozabljamo, da na primer v Tuniziji ali Afganistanu finska državna himna ne evocira nobene od povezav in podob, ki jih tako učinkovito evocira na Finskem.”

Težavo Zerubavelovega mišljenja vidimo v umetni delitvi osebne in drugega. Delitev na čute posameznika in na neosebne kategorije, v katere klasificira izkustvo, je zgolj abstraktno-analitično razlikovanje. Ne pa morda lastnost pojavnega sveta. Tudi ‘neosebno’ lahko namreč obstaja le v duševnosti osebe. Zaradi tega so čuti vedno posredovani s kulturo skupnosti v duševnosti. Nikoli niso izolirano individualni. Družba ne obstaja ‘tam zunaj’, ampak je lahko posredovana le z našo kulturo čutov v duševnosti. Tako ‘čutno konkretno’ kot ‘družbeno abstraktno’ se dogajata v isti instanci, v kompleksnem, simultanem procesu vzajemnega učinkovanja v delujoči osebi. Med temi ravnmi pojavnosti ni nobenih ločnic, še manj prepadov.

Drug primer, ki ga navaja avtor, pa je primer jezika (1997: 7):

“Medtem, ko bi me sama zaznava neizogibno omejila na izključno čutno izkustvo sveta, mi jezik dovoljuje konceptualno procesiranje realnosti in s tem obhajanje mojih čutov. V izrazitem kontrastu z absolutno osebno naravo čutne zaznave je jezik visoko neoseben.”

Naš ugovor je podoben kot v prejšnjem primeru: delitev na osebne čute in neosebni jezik je umetna delitev. Na eni strani je tudi naša zaznava kulturno posredovana, je vedno stvar interpretacije sveta (na primer naše usmerjanje pozornosti). Odkar pa obstaja jezikovna kompetentnost v duševnosti, se oba v posamezniku pojavljata hkrati in v specifičnem vzajemnem prežemanju. Za človeka, ki je na primer slep od rojstva, je vsa vidna simbolna metaforika jezika, ki v našem jeziku prevladuje, zgolj abstraktna, medtem ko je za človeka z vidom samoumevna, vendar pa zaradi tega nič bolj čutno ‘neposredna’. Ko jaz rečem: ‘Vidim’ (in s tem mislim: ‘Razumem’), združujem čutno zaznavo in mišljenje v totaliteto doživljanja (na primer vidim in razumem, da fotografija ni

primerna, ker je premalo osvetljena). Od rojstva slepa oseba lahko to le razume.

Delitev na osebne čute in neosebni jezik je po našem mišljenju torej umetna delitev. Iz domnevno neosebne narave jezika pa izpelje Zerubavel še en daljnosežen sklep (1997: 8):

“Neosebna narava jezika nam omogoča, da transcendiramo našo subjektivnost in komuniciramo z drugimi.”

Ali to pomeni, da druga bitja, ki ne poznajo jezika, med seboj ne komunicirajo? In kar je na tem mestu še pomembnejše: ali to pomeni, da smo ljudje monade subjektivnosti, ki se v dejanju komunikacije subjektivnosti odrekamo? Odgovor na to drugo vprašanje je po Zerubavelu očitno pritrdilen (1997: 8):

“S tem, ko kognitivna sociologija v bistvu zanika kognitivni individualizem, zanemarja notranji, osebni svet posameznikov in se v glavnem omejuje na neosebne socialne miselne pokrajine, ki so jim skupne.”

Družbene konvencije od zunaj nadzorujejo osebni svet posameznika. V tem organicizmu ostaja nejasno, zakaj avtor to instanco, ki domnevno obstaja nad posameznikom, še vedno pojmuje intersubjektivno. Če je namreč prepad med ravni subjektivnega in socialnega tako velik in odločilen, potem ne gre za intersubjektivnost, ampak za neko novo pojavnost sui generis, ki zasluži posebno, ločeno poimenovanje. Na primer kolektivna zavest ali pa socialna objektivnost sveta.

Lahko bi naštevali še druge primere, vendar za naše namere zadostuje, saj Zerubavel brez izjeme afirmira obstoj posebne socialne realnosti, ki se vzpostavlja na nadosebni ravni. To mu tudi omogoči, da izpelje trodelno delitev sveta (1997: 9):

“Ta intersubjektivni, socialni svet je dokaj drugačen od subjektivnega sveta posameznikov in tudi od objektivnega sveta narave in logike.”

Naša pozicija, ki jo zagovarjamo v pričujočem delu, pa je drugačna: obstajajo različne pojavne ravni sveta, od primarnega do biološkega in kulturnega, ki si ga živa bitja (med drugim tudi ljudje) prisvajamo na različne načine. Bitja s kulturo so tudi bitja z duševnostjo. Medtem ko primarni in biološki svet obstajata tudi ne glede na duševnost (čeprav o tem ne znamo ničesar povedati, ker je vse naše doživljanje duševno posredovano), pa svet socialnih pojavov generira šele kultura v duševnosti. Nikakršne individualne in intersubjektivne realnosti ni, je le osebna interpretacija česa kot subjektivnega ali objektivnega. Objektivni svet logike, o katerem govori avtor, se lahko vzpostavlja in ohranjuje le z našim konkretnim, individualnim mišljenjem.

Kaj lahko kognitivna sociologija, kot jo razume prevladujoče družboslovje, ponudi kognitivni znanosti? Zerubavel pravi, da kognitivni znanstveniki ignorirajo kognitivno sociologijo (1997: 5), čeprav ne poznajo odgovorov na številna vprašanja, ki jih postavlja (1997: 1):

“Zakaj jemo sardine, in ne zlatih ribic, race, ne pa papige? Zakaj z dodajanjem sira hamburgerju dobimo ‘cheeseburger’, medtem ko z dodajanjem kečapa ne dobimo ‘kečapburgerja’? In zakaj se Francozom polži manj verjetno upirajo kot Američanom? In po isti logiki, kako je prišlo do tega, da je zlato za nas dragocenejše od vode? Kako ugotovimo, katere stvari, izrečene na sestanku, moramo vključiti v zapisnik, katere pa so ‘off the record’ in jih uradno zanemarimo? In kako si ‘zapomnimo’ stvari, ki so se zgodile dolgo preden smo se rodili?”

Res, sama dobra vprašanja, na katere kognitivni znanstveniki ne poznajo odgovorov. Vendar pa velja natančno enako tudi za kognitivne sociologe. Iz Zerubavelove knjige ni povsem jasno, kaj je tisto, kar lahko kognitivna sociologija moderni znanosti o duševnosti ponudi. Morda kopico – sicer zanimivih – ilustracij skupinske pogojenosti našega doživljanja? A to vendar ni tako sporno. Sporno je, kako ta proces poteka. Knjiga ponuja tudi trditev, da človeka določa Družba. A to je vendar povsem nejasno. Zanimivo bi bilo izvedeti, kako Družba to počne. A o tem ne izvemo ničesar. Razen, če kot odgovor ne šteje, če za vse ‘krivimo’ socializacijo. To se nam ne zdi eksplanatomo zanimivo, ker v bistvu le preloži iskanje odgovora. Če namreč vse naprtimo na socializacijo, se zastavi vprašanje: kako domnevni ‘socializacijski’ dotoki v možgane vplivajo na naše kulturne vsebine v duševnosti? V katerih predelih možganov? Itd. Prav tovrstna vprašanja pa so tista, na katera se bo moralo v prihodnje osredotočati tudi kognitivno družboslovno raziskovanje, če bo hotelo preseči raven tega, kar bi Churchland imenoval ljudsko družboslovje.

V načelu se lahko le strinjamo z Zerubavelom, ko na koncu knjige poziva k združitvi različnih ravni raziskovanja človekove duševnosti (1997: 113):

“Vendar pa bi moral biti končni cilj razvoj integrativnega, večravskega pristopa k kogniciji, ki nas motri kot posameznike, človeška bitja, in družbena bitja. Ker kognitivni individualizem naslavlja le prvo od teh treh ravni in se kognitivni univerzalizem v bistvu omejuje na drugo raven, sta oba sama zase po obsegu dokaj omejena. Ko se posebej osredotoča na tretjo, vmesno raven, kognitivna sociologija pomaga širiti obseg, izogiba pa se tudi reduktivnim tendencam, ki ponavadi spremljajo oba ekstremna pristopa. Na koncu pa bo lahko le znanost, ki naslavlja vse tri ravni, ponudila resnično izčrpen opis našega mišljenja.”

Težava s to trditvijo je po našem mišljenju v tem, kot je bilo že rečeno, ker so razlike med tremi ravnmi zgolj abstraktno-analitična pomagala našega mišljenja, medtem ko so implikacije razlikovanja treh ravni za mišljenje v treh disciplinarnih območjih čisto konkretne. Gre za težavo, o kateri se je v družboslovju že razmišljalo.

Devereux je na primer iskal izhod iz razkoraka med holističnim družboslovjem in nominalističnim psihologizmom razumevanja človeka. Elaboriral je komplementaristični metodološki pristop, ki ne izključuje nobene veljavne teorije, ampak jih le združuje v

pluralnem diskurzu. Tako na primer človeka proučuje kot izolirano bitje s psihološkimi značilnostmi individua, kasneje pa še kot nosilca socialne vloge v družini. Oba pristopa sta enako legitimna, le da se v prvem primeru osredotočamo na psiho posameznika, v drugem primeru pa na sistemske vidike kulture in družbe (Tomc, 1994: 23).

Prva težava tega pristopa, ki ga – če se ne motimo – zagovarja tudi Zerubavel, je v tem, da diskurza nista nikoli v resnici ločena. Psihologizem namreč implicitno marginalizira pomen skupnosti, medtem ko sociologizem obravnava duševnost kot rezidualno, epifenomensko kategorijo. Dvojni diskurz, ki ga zagovarja Devereux, je torej dvojen le navidezno. V resnici gre za dva paralelna monologa, ki lahko bodisi ostaneta ločena bodisi se sinteza konča s prevlado enega. V sociologiji je značilen Parsonsov poskus združitve Durkheimovega organicizma in Webrovega metodološkega nominalizma, ki se je končal z redukcijo osebe na igralca družbenih vlog, torej s psevdonominalizmom.

Če torej tako delitev na discipline kot paralelni diskurz ne zado-
stujeta, potrebujemo novo paradigmo, ki združuje vse tri ravni v nov,
enovit pristop z drugačnim pogledom na človeka. Prav za tovrsten
poskus nam je šlo v pričujočem delu. Kako skratka premostiti
obstoječi prepad med posameznikom in družbo ter oblikovati nov
pristop k raziskovanju človeka?

Družboslovje prihodnosti

Po našem razumevanju je družba duševen pojav, ki ga je treba iskati in raziskovati najprej v možganih. Socialne ekstenzije oblikujemo ljudje s kulturo v duševnosti. Vsebinsko te kulture lahko idealnotipsko ločimo na občutenja, čustvovanja in mišljenja, ki dajejo našim socialnim ekstenzijam specifična kulturna obeležja in generirajo rastočo kompleksnost njenih povezav. Oblikujejo se estetska, moralna in vedenjska delovanja (ter njihove številne kombinacije), ki na neki ravni kulturnega razvoja oblikujejo tri ključne oblike emergetnega ustvarjalnega delovanja – umetnost, etiko in znanost. Nič kulturnega in socialnega ni izven osebe.

Kognitivno družboslovje prihodnosti bo po našem prepričanju torej raziskovalo oblikovanje kulturnih vsebin v naši duševnosti, vsebin, s katerimi vzpostavljamo in ohranjamo socialni svet. Ta socialni svet je lahko le 'moj socialni svet'. Res pa je, da v duševnosti prepoznavam tudi vsebine, ki jih doživljam kot 'druge', vendar pa tudi te obstajajo le v 'mojem socialnem svetu'. Včasih lahko 'moje' doživljam kot 'tuje' (božje, nacionalno, razredno itd.), vendar pa gre v tem primeru le za postvarelo doživljanje, na kakršnega rado pristaja tudi družboslovje (delno, kot smo videli, iz čisto pragmatične želje po ohranjanju mej do drugih disciplin, delno pa tudi zaradi inherentne obremenjenosti z ljudskim družboslovjem).

Predmet takšnega raziskovanja ne bo več ne posameznik ne skupina, ampak šesti čut kulture v duševnosti. Poleg laboratorijskega opazovanja delujočih možganov bodo družboslovci prihodnosti po našem mišljenju uporabljali vsaj še eno obliko empiričnega raziskovanja, ki danes še ni v navadi, računalniško oblikovanje umetnih družbenih situacij. Povezava teh dveh pristopov se nam zdi smiselna zaradi tega, ker gre za dve ravni med seboj povezanega procesa:

- z raziskovanjem delujočih možganov pridemo do kulturnih vrednot, kot se oblikujejo v duševnosti;
- z računalniškimi simulacijami doživljanja in delovanja akterjev z daniimi kulturnimi orientacijami pa lahko opazujemo interakcijsko raven tega procesa.

Še pred nedavnim je prevladovalo mišljenje, da večji del možganov ne služi ničemur, da je neke vrste rezerven 'back-up' sistem našega delovanja. Danes vemo, da se v resnici v njih procesirajo zapletene kulturne informacije, ki so osnova našega kompleksnega socialnega življenja. Naloga kognitivne znanosti je po našem mišljenju med drugim prav v tem, da si pridobimo natančnejše razumevanje teh procesov. Ko bomo dobili jasnejšo predstavo o elementih, ki sestavljajo kulturo v duševnosti, bomo lahko oblikovali dovolj natančne kulturne kazalce, s katerimi akterji vstopajo v interakcije s seboj in z drugimi. Predvidevati bo treba tudi načine, s katerimi se kulturni kazalci v interakcijskih situacijah v osebi modificirajo. Na ta način bomo potem oblikovali umetne družbene svetove.

Na eni strani se vse bolj uveljavlja konekcionistično modeliranje kognicije in socialnega delovanja (Read in Miller, 1998). Gre predvsem za uporabo paralelnih feedback, delno pa tudi feedforward modelov za tako različne pojave, kot so socialna zaznava, reprezentacija socialnih kategorij in stereotipov, pojav osebnosti, socialna dinamika, samoorganizacija socialnih sistemov itd.

Na tem mestu pa si nekoliko podrobneje oglejmo neko drugo obliko modeliranja, kot jo uresničujeta Epstein in Axtell (1996). Najprej opozarjata na znane težave družbenih znanosti: nadzorovan eksperiment je težko izvesti (težko je prevesti hipoteze o odnosih med posameznimi odnosi na raven makroskopskih pravilnosti); predstava o racionalnem akterju večine družboslovcev je daleč od vsakdanje resničnosti; neupravičen je tudi prenos poudarka iz družbenega ravnotežja na dinamiko (1996: 1–2).

Da bi preseгла tovrstne omejitve standardnega družboslovja, sta se odločila za računalniško tehniko modeliranja, ki temelji na posamezniku. Nekatera stanja posameznikovega življenja sta fiksirala (spol, stopnja presnove, vid itd.), medtem ko so se nekatera druga z interakcijo spreminjala (ekonomske preference, bogastvo, kulturna identiteta, zdravje itd.). Poleg tega sta Epstein in Axtell opredelila še okolje (topografija obnovljivih virov, komunikacijsko omrežje) ter pravila (posameznikov do okolja, znotraj okolja in med njimi) (1996: 5–6). Na ta način sta modelirala različne socialne

situacije, od vzorcev gibanja, zbiranja resursov, spolne reprodukcije, spopadanja, kulturne izmenjave, trgovanja, dedovanja, kreditiranja, onesnaževanja, učenja imunosti in širjenja bolezni (1996: 14). Iz interakcij posameznikov so se oblikovale emergentne strukture, agregacije vzorcev na makro ravni, od spodaj navzgor, kot procesi samoorganiziranja (1996: 33). Avtorja po našem mišljenju prepričljivo ilustrirata, da šele takšen pristop omogoča pravo interdisciplinarno raziskovanje – na primer, kako oblika lastniške pravice vpliva na biološko evolucijo (1996: 66–68).

Vzemimo za primer pokrajino s sladkornim trsjem. Ko sta dala avtorja posameznikom pravilo, naj si poiščejo prazen prostor in požanjejo sladkor, so se vzpostavili različni temeljni principi: nosilnost okolja; nesimetrična distribucija bogastva; koherentne skupine v obliki valov, ki se gibljejo v smereh, ki so sicer posameznikom nedostopne; in biološke procese, kot sta hibernacija in migracija (begunci). To, kar najbolj preseneča, je generativna zadostnost enostavnih lokanih pravil. Če avtorja teh pravil ne bi eksplicirala, bi le težko uganili, kaj je pravzaprav oblikovalo emergentne strukture. Ali ni nekaj podobno enostavnega na delu, se sprašujeta avtorja, tudi v primeru borze ali političnega sistema (1996: 51–52)? Iz različnih primerov umetnih družb izpeljeta Epstein in Axtell zahtevo po drugačni, generativni družboslovni znanosti. Njej cilj bo oblikovanje začetnih mikrospecifikacij, ki zadostujejo za generiranje relevantnih makrostruktur. Vprašanje po njunem prepričanju ni več: ali znamo strukturo razložiti, ampak ali jo znamo pridelati (1996: 177).

Pri vsaki konstrukciji umetne družbe moramo upoštevati štiri ravni pojavnega sveta: primarni in biološki svet, kulturne lastnosti in zavest. Sovpadanje teh ravni pa se vedno odvija še v določeni kontingenčni situaciji. Največje težave pri modeliranju umetnih družb vidimo na ravni kulture in zavesti.

Epstein in Axtell se pri koncipiranju kulturnih atributov zgledujeta pri Dawkinsovi memski teoriji. Predpostavljata, da se akterji rodijo s strukturo kulturnih 'kromosomov', ki si jih zamišljata kot trak ničel in enic (1996: 72). Težavo te konceptualizacije vidimo v tem, ker kultura po definiciji ni nekaj prirojenega, ampak pridobljenega. Avtorja pa, kot je videti, pojmujeta kulturo drugače: kot tisti del prirojenega repertoarja, ki se lahko v okolju modificira.

Kultura je nekaj, kar se glede na kontekst primarnega in biološkega sveta pogojen in glede na situacijski kontekst naključen način oblikuje v doživljanju in delovanju posameznika. V vsakem posamezniku ima zato delno specifično vsebino in je različno kompleksna, razlikuje se tudi glede na preostale ravni pojavnega sveta (na primer glede na starost ali spol v biološkem svetu). Z bolj sofisticiranimi kulturnimi lastnostmi duševnosti bo morda nekoč postalo mogoče testirati tudi bolj kompleksne hipoteze: na primer o nastanku religijskih kulturnih vsebin s selitvijo jezika iz socialnega v naravni

prostor; rekonstrukcija skupnosti hominidov iz poznavanja njihove tehnologije, okolja in velikosti skupnosti) ali morda rekonstrukcija dialoga jaza z menoj v duševnosti predjezikovnih otrok itd.

Ne moremo se strinjati s trditvijo Epsteina in Axtella, da je izhodišče modeliranja posameznik, ko jim dasta pravila obnašanja, poženeta sistem v času in opazujeta emergenco socialnih struktur (1996: 16). Po našem mišljenju je njun 'metodološki individualizem' primer nedopustnega redukcionizma. Problem vidimo v tem, ker se posamezniki enostavno ne rodijo z nekimi kulturnimi vrednotami. Kulturne vrednote in socialni svet se sicer oblikujejo v posamezniku, vendar interaktivno. Proces učenja kulture v duševnosti poteka v začaranem krogu: izgradnje osebe, kar je le drugo ime za generiranje skupnosti, kar je le drugo ime za izgradnjo osebe itd. Potemtakem ne gre ne za individualizem ne za holizem, pa tudi ne za procese od spodaj navzgor ali od zgoraj navzdol. Gre za totaliteto obojega, ki jo bo nekoč morda mogoče zajeti le z računalniško simulacijo umetnih socialnih situacij.

Dodatno težavo konstrukcije umetnih družb pa vidimo še v četrti ravni, ki jo je treba upoštevati, v zavesti. Zavest in samozavedanje predstavljata le vrh ledene gore nezavedne kulture. Z njima človek nadzorovano vodi dialog ter na ta način tudi zavestno nadzoruje proces konstrukcije družbenega sveta. Ko gre za človeške skupnosti, ostanemo skratka 'prekratki', če upoštevamo le 'intergeneracijske' kolaboracije posameznikov, ki ne doživljajo kolektivnih pojavov (1996: 159–160). Zaradi zavestne ravni doživljanja sveta ima lahko oseba sicer popolnoma napačne predstave o 'kolektivnih pojavih' (na primer o delovanju trga), a je to ne ovira pri zavestnem poseganju (na primer intervencionizem), kar ima sicer v veliki meri neintencionalne posledice (gospodarska recesija), vendar pa to v ničemer ne spremeni osnovnega dejstva (pomen zavestnega poseganja v našem vsakdanjem delovanju).

Na tem mestu lahko naše razmišljanje končamo. Ne ponujamo novih odgovorov na stara vprašanja znotraj obstoječih paradigem, ampak si prizadevamo oblikovati nova vprašanja in drugačne odgovore iz perspektive nastajajoče kognitivne družboslovne paradigme. Končajmo torej na začetku: s potrebo po novem družboslovju, ki si bo za predmet raziskovanja vzelo šesti čut kulture v duševnosti naših možganov.

LITERATURA:

- EPSTEIN, Joshua M., in AXTELL, Robert, (1996): Growing Artificial Societies. Social Sciences From the Bottom Up. *Brooking Institution Press in The MIT Press, Washington D.C., Cambridge.*
- MCLUHANN, Marshall (1964): Understanding Media. The Extensions of Man. *Routledge & Kegan Paul Ltd., London.*
- READ, Stephen J., in Lynn C. MILLER (ur.) (1998): Connectionist Models of Social Reasoning and Social Behaviour. *Lawrence Erlbaum Associates, London.*

- SIMMEL, Georg (1993):* Temeljna vprašanja sociologije. Individuum in družba. *Studia humanitatis, Ljubljana.*
- TOMC, Gregor (1994):* Profano. Kultura v modernem svetu. *KRT, Ljubljana;*
- TOMC, Gregor (2000):* Šesti čut. Ali kako je, če si kognitivni družboslovec. *Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana (pred objavo).*
- WILLIAMS, Raymond (1983):* Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. *Fontana Press, Hammersmith.*
- ZERUBAVEL, Eviatar (1997):* Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology. *Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts in London.*

Slovenija ?



Tematski blok "Slovenija?" je intelektualno "zagrevanje" za tematsko številko, ki bo v naslednjem letu kritično analizirala desetletnico osamosvojitve. Ob tej priložnosti vas vabimo k sodelovanju.

“Detradicionalizacija” in tranzicija Slovenija v luči nekaterih Giddensovih kategorij

“Skratka, znanost in tehnologija ne moreta ostati zunaj
demokratskih procesov.”

Anthony Giddens, *The Third Way*, str. 59

Anthony Giddens, ki je danes vodilni britanski sociolog, je s svojo najprej leta 1998 izdano in potem še večkrat ponatisnjeno knjigo o “tretji poti” naredil intelektualni “salto mortale” iz območja socioloških konceptov, torej iz območja “stroke”, v območje političnega. Namesto samega diagnosticiranja, klasificiranja in pojasnjevanja družbenih pojavov ter konceptov in metod, s katerimi te pojave zaznamo, je predložil projekcijo politične alternative, v kateri skuša nakazati možno rešitev nasprotja med prostim kapitalističnim trgom in sistemom socialne države. Koliko je model tretje poti politično perspektiven in realističen, je lahko posebno vprašanje, toda Giddensov poizkus je indikativen tudi s stališča vprašanja o vlogi intelektualcev v politiki. Če je namreč v obdobju po drugi svetovni vojni med tistimi družboslovci in humanisti, ki se niso zaprli v slonokoščeni stolp, ki so se torej politično angažirali, prevladovala poantirana kritična drža (zlasti npr. na eksistencialistični ali/in marksistični podlagi), Giddens zdaj nakazuje drugačno držo. Bralcu *Tretje poti* je nemara razvidno predvsem iz Giddensove obravnave obnove civilne družbe, da je drža pozitivnega političnega angažmaja, ki se kaže v dokaj pragmatičnih predlogih konstrukcije družbenih razmerij, skladna s samim konceptom take družbe. Jasno, da je Giddensova

knjiga predmet tudi takšnih obravnav, ki so vse kaj drugega kot strokovne, kar je razumljivo tudi glede na to, da avtor ne skriva svoje politične opredelitve za socialdemokracijo, ki ji svojo alternativo ponuja za vsebino njene prenove. Kot takšno knjigo in sploh samo zamisel tretje poti seveda mnogi tudi odklanjajo, vendar pa je avtorju treba priznati, da se je vendarle skušal odzvati na fukuyamovski refren o koncu alternativ. Tu nas toliko ne zanimajo mnoga kontingentna teoretska in politična vprašanja, ki se sprožajo ob vprašanju "tretje poti", ampak naj pripomnimo samo to, da je razmeroma enostavno politično besedilo, ki pa je kljub temu zasnovano na socioloških dognanjih, treba brati iz konteksta Giddensovih socioloških koncepcij. Teoretske nastavke, s katerih je interveniral v politični kontekst, najdemo v njegovem daljšem članku iz l. 1994 *Living in the Post-Traditional Society*.

Družba reflektivnosti

Ne da bi trdili, da gre za kategorije, ki naj bi bile edine veljavne, lahko vendarle trdimo, da so bolj ali manj značilne za evropsko postmoderno sociologijo. To ne nazadnje ilustrira še dejstvo, da je Giddens razvijal svoje koncepcije v sodelovanju npr. z Ulrichom Beckom in v znanstvenem dialogu z Bourdieujem, z dvema drugima osrednjima figurama na področju sodobne sociologije, da ne govorimo o številnih interdisciplinarnih navezavah. Potemtakem so Giddensove sociološke teorije, če ne drugače pa vsaj z epistemološkega stališča, lahko zanimive za aplikacijo pri interpretaciji pojavov, s katerimi se soočamo tudi v primeru Slovenije in njene "tranzicije".

Če je Giddensova osnovna zasluga opredelitev sodobne družbe kot *družbe reflektivnosti*, torej družbe, kjer na vsaki ravni v konstrukciji družbenega delujejo znanja, izvedena iz abstraktnih sistemov, potem lahko ugotovimo, da gre za sociologijo, ki je v svoje koncepte vračunala vsebovanost znanstvenih in torej tudi tehnoloških momentov v konstrukciji družbe. Ali še bolj natančno: Giddensova sociologija je v svojem razvitju teoretski spoprijem s fenomenom družbe, katere reprodukcija je povsem prepletena z reprodukcijo znanja. Koncept reflektivnosti seveda učinkuje že v samem pojmu "družba", ki ni samo nevprašljiva oznaka nedvomno obstoječe človeške skupnosti, ampak je vedno hkrati konstrukcija, ki "deluje" navsezadnje zato, ker jo člani družbe jemljejo za realno.

V okviru svojega ukvarjanja z vprašanji družbenih transformacij v kontekstu globalizacije je Giddens razvil tudi koncept *post-tradicionalne* družbe. Le-ta je nasledek transformativnega procesa, ki ga Giddens poimenuje "*detradicionalizacija*". Zakaj tak termin? Mar ne gre za pleonazem, ki pravzaprav označuje "modernizacijo"? V Giddensovi razlagi se pojasni, da gre za razliko v pomenu, glede na vrednostne predznake, ki so jih taki pojmi imeli v novejši zgodovini.

Giddens se torej poslovi od opozicije “moderne in tradicionalne”, ki je kar nekaj časa utemeljevala ključne koncepte sociologije. Ali kot o tem pravi antropolog Eric R. Wolf:

“V nasprotju s prvotnim kritičnim stališčem sociologije do delovanja družbe v 19. stoletju je postala ‘modernizacijska teorija’ orodje povečevanja družb, ki naj bi bile moderne, in grajanja tistih, ki naj bi take šele postale ... In predvsem, ko je svet razdelila na moderne družbe, družbe na prehodu in tradicionalne družbe, je v resnici onemogočila razumevanje razmerij med njimi.” (Wolf, 1998, str. 37)

V dobi postmodernizma, ki je med drugim tudi čas razpada vere v progresijo družbenega razvoja, je pojem modernizacije razumljiv že v svoji posredovanosti, torej iz zgodovine, v kateri je igral svojo vlogo tudi v ideoloških sistemih in je potemtakem v mreži refleksivnosti učinkoval na družbene pojave. Novi pojem, torej pojem “detradicionalizacije”, intervenira prav v razmerje med modernizacijo in tistim, kar je bilo predmet njenega spreminjevalnega učinkovanja, namreč tradicija. S tega gledišča avtor v besedilu iz l. 1994 *Živetje v post-tradicionalni družbi* tudi retematizira sam koncept tradicije:

“Tradicija, bom dejal, je povezana s spominom, posebej s tistim, ki ga je Maurice Halbwachs imenoval za ‘kolektivni spomin’; (tradicija) vključuje ritual, povezana je s tem, kar bomo poimenovali *formulski pojem resnice* (formulaic notion of truth), ima ‘varuhe’ (guardians) in ima, drugače kot običaji, obvezovalno moč s kombinirano moralno ali emocionalno vsebino.” (Giddens, 1996, str. 15)

Giddens torej definira koncept tradicije pravzaprav v dekonstruktivnem postopku, ko ga sooča s transformativnim učinkom sil “detradicionalizacije”. V tem pogledu Giddens ugotavlja, da “... povezava med ritualom in formulsko resnico daje tradicijam njihove lastnosti izključevanje” (ibid, str. 33). Zato so tradicije podlage za razločevanje “drugega”: “Tradicija je tako medij identitete” (str. 34). Skratka, lahko bi rekli, da Giddens predpostavlja, da preko procesa detradicionalizacije ali “*evakuacije tradicije*” prispemo do oblike družbe, ki jo opredeljuje kot *post-tradicionalno družbo*. Ta je po njegovem prva oblika globalne družbe. Moderna razdira tradicijo, ampak kot je mogoče razumeti, hkrati tudi ustvarja prostor za reformulacijo tradicije. Vendar pa je v kontekstu “refleksivnosti”, ki se intenzivira z nastopom globalizacije, kot Giddens zelo poudarja, tradicije treba diskurzivno upravičiti. Ta položaj tradicije omogoča “pripravljenost za vstopanje v dialog”, če ne “nasprotno, tradicija postane fundamentalizem”, ki ga je po Giddensu mogoče dojeti kot “zastopanje formulске resnice ne glede na posledice” (str. 56). Tu puščamo ob strani njegove nadaljnje premisleke, ki dajejo izhodišča, med drugim za razumevanje konfliktnosti v mednarodnih odnosih v obdobju post-komunizma. Vendar pa lahko razumemo, da po Giddensu post-tradicionalna družba postaja dominantna oblika družbe:

“Post-tradicionalna družba je neki konec; vendar pa je tudi

začetek, izvirno novi družbeni univerzum delovanja in izkušnje. Kakšen tip družbenega reda ali kakšen red lahko postane? Kot sem že dejal, je globalna družba, ne v pomenu svetovne družbe, ampak v pomenu 'nedoločenega prostora'. To je družbeni red, kjer je družbene vezi prej treba *narediti* kot pa podedovati iz preteklosti. Na osebni ravni in na več kolektivnih ravneh je to težko in naporno podjetje, ampak hkrati tisto, ki obljublja velika povračila. (Ta red) je razsrediščen glede na *avtoritete*, je pa ponovno osrediščen glede na priložnosti in dileme, ker je usmerjen na nove oblike vzajemne odvisnosti." (str. 63)

Prevlada tradicionalne politične kulture

Sociološka slika Slovenije se je precej razlikovala od vtisa, ki bi ga lahko kdo dobil, ko je opazoval živahna družbena dogajanja recimo l. 1989, ko je bilo javno življenje prepredeno z gibanji za demokracijo ali gibanji civilne družbe. V vsekakor kompleksnem dogajanju se je pripetil pospešek k detradicionalizaciji, ki pa je posredno, hkrati z implementacijo politične demokracije, oživil tradicionalizem. Le-ta je predelal in reformuliral tisto, kar naj bi bilo narodna tradicija. Za ilustracijo vzemimo ugotovitev Janeza Kolenca, ki je povzel obsežne raziskave javnega mnenja, vrednot ipd.:

"Analiza nekaterih agentov politične socializacije kaže, da se je na Slovenskem ohranila in prevladuje tradicionalna politična kultura, za katero so značilne egocentrične osebnostne, socialne, politične in narodne značajske poteze in orientacije." (Kolenc, 1993, str. 232)

V nadaljevanju nam Kolenc predoči obširen seznam orientacij, ki temeljijo na omenjenih vzorcih politične kulture, med njimi npr. patriarhalne drže, težnje k uniformnosti v načinu življenja in mentaliteti, konservativnost, segregativnost v odnosu do drugih itd. Za okvir tega zapisa je zanimivo Kolenčevo ugotavljanje, ki je generalizacija empiričnih raziskovanj, da je konservativnost, namreč v smislu obrnjenosti v preteklost, verovanje v trdnost in celo svetost nekaterih vrednot, podlaga za to, da se

"... krepijo emocionalne, evalvativne in moralne prvine osebnostnega, socialnega, političnega in narodnega značaja na račun kognitivnih prvin in zato v političnem življenju uspeva neracionalno, neznanstveno in nekomunikativno mišljenje in delovanje. Skozi takšne oblike delovanja pa se utrjujejo ozka mentalna obzorja, družbena statičnost, neprilagodljivost na novosti in spremembe, stare navade in običaji." (ibid, str. 232/233)

Ta del slovenske politične kulture verjetno še predstavlja podlago vrste kulturnih in posledično političnih drž, ki ovirajo investiranje "slovenske razlike" v globalni kontekst. Z gledišča te komponente slovenske politične kulture se neizogibni vplivi globalnosti kažejo kot "vdori tujega" ali kot "velika nevarnost" za identiteto, kakor je v

njenem kontekstu pač razumljena. Dejstvo, da je bila Slovenija v času, ko je bila modernizacija v največjem zamahu, del socialističnega sistema, je pripomoglo k temu, da se je tradicionalizem še bolj ohranil:

“Paradoksnost se je državni socializem, ki je samega sebe videl kot najvažnejšo revolucionarno silo v zgodovini, izkazal za veliko bolj naklonjenega tradiciji kot kapitalizem.” (Giddens, 1996, str. 51)

Proces detradicionalizacije je, kot smo na kratko nakazali, pravzaprav forma vključevanja različnih družb v procese globalizacije, ki so vsekakor danes strukturno determinirajoči dejavniki za vsako deželo. V okviru detradicionalizacije se elementi tradicije ohranjajo skozi diskurzivne utemeljitve svojih “varuhov”; tradicija se zdaj ohranja kot “izumljena tradicija” (kot bi rekli s Habsburmom). Hkrati v procesih detradicionalizacije delujejo mehanizmi izkoreninjenja (disembedding) tradicij, ki prehajajo v eklektične povezave s povsem raznorodnimi tradicijami. Družbe, ki so zmožne v teh procesih rekonstruirati svojo identiteto v odprtem dialogu z “drugimi”, ki so navsezadnje zmožne splošno dostopnemu znanju dodajati lastno invencijo, bodo torej igrale aktivnejšo vlogo v globalnem kontekstu. V določenem smislu seveda ni nevažno, kako in po čem je določena družba določljiva kot posebna entiteta. Če so predpostavke za potek detradicionalizacije družbe neugodne, bo ta proces počasnejši, družba bo ne nazadnje tudi gospodarsko zaostajala, kajti detradicionalizacija prinaša tudi vključenost v globalno ekonomijo. Ta je brez dvoma kapitalistična, vendar pa za zdaj mimo Giddensove zamisli “tretje poti” ni nobene resne alternative, ki bi lahko z njo kakor koli tekmovala ali jo zamenjala s čim drugim.

Problematico Slovenije, ki se kaže v njeni sorazmerno veliki ujetosti v tradicijo oziroma v priseganju in zaklinjanju na skupke vrednot, navad in običaje, ki se nam predstavljajo, kot da so tradicija, kar se, denimo, izreka v diskurzu naših “varuhov” tradicije, recimo kot pretirana skrb za identiteto, je torej mogoče opredeliti tudi skozi pojem detradicionalizacije. Po Giddensu je jasno, da je le-ta zaznavna skozi dialog, ki ga neka dana družba opravlja v globalnem kontekstu. Seveda tu ne gre samo za “dialog” v smislu političnega ali kulturnega sodelovanja, ampak za vključenost v vsakršne izmenjave s svetom v širokem spektru. Če se izrazimo v kategorijah Talcota Parsonsa, *diferenciranosti* in *adaptivne kapacitete* družbe, je Slovenija iz vrste razlogov, ki jih tu ne moremo analizirati, sorazmerno statična družba, ali morda natančneje, *zavirana družba*. Prodiranje tradicionalizma v sfero politike in kulture, z vsebovano domnevno kmečko mentaliteto, za katero so globalizem, nove tehnologije in spremenjene ekonomske paradigme postindustrializma povsem nedoumljive in v nasprotju z zdravo pametjo, vsekakor vpliva na neoptimalno distribucijo virov investiranja v prihodnost.

Detradicionalizacija je v Giddensovi formulaciji jasno preveč kompleksen proces, da bi ga bilo mogoče v celoti upravljati. Vendar pa ga je mogoče pospešiti ali zavirati z določenimi strateškimi

investicijami (kajpak ne samo s finančnimi) v ključna področja reprodukcije družbe. Problematika ravni znanja v družbi je tu vsekakor središčnega pomena. Višja povprečna raven izobraženosti je dejavnik detradicionalizacije. Na drugi strani so vlaganja v znanost, ki v sociološkem pogledu povečujejo vlogo in pomen ekspertov v družbi. Ekspertnost, ki v zadnjem času v kontekstu ekoloških in etično označenih problemov znanosti in tehnologije vse bolj prevzema vlogo udeleženke v demokratičnem razpravljanju, je mehanizem stopnjevanja refleksivnosti družbe; refleksivnost nadalje spet učinkuje na stopnjo inventivnosti, ki je v post-tradicionalni družbi pomemben dejavnik tako v socialnem in kulturnem kot tudi gospodarskem sektorju. Seveda na nobenega od teh dejavnikov ni mogoče vplivati voluntaristično in zelo na hitro, pa tudi preveč enostranska investicija lahko prinese težave. Znan primer je npr. Južna Koreja, kjer so izredno veliko investirali v razvoj znanja in so posledično tudi zabeležili hiter gospodarski vzpon. Hkrati pa niso nič storili za demontažo tradicionalnega paternalizma in zaradi razbohotene korupcije v razmerju med družinsko posedovanimi gospodarskimi konglomerati in nepotistično državo je dežela zašla v krizo. Hkrati se je glede na visoko udeležbo znanja v industriji pokazala sorazmerno veliko prenizka stopnja inventivnosti. Nemara je prav to primer tipične modernizacije, ki je ni zadosti spremljal proces detradicionalizacije.

LITERATURA:

- GIDDENS, Anthony (1996):* In Defence of Sociology. Polity Press, Cornwall.
GIDDENS, Anthony (1998): The Third Way. Polity Press, Cornwall.
KOLENC, Janez: Politična kultura Slovencev. Založba Karantanija, Ljubljana.
WOLF, R. Eric, (1998): Evropa in ljudstva brez zgodovine I. *Studia humanitatis, Ljubljana.*

Slovensko narod(nost)no vprašanje: akademska tradicija ali ideologija?*

Na nivoju različnih javnosti, denimo znotraj političnega diskurza, bi lahko rekli, da je poseben znak javnih (re)prezentacij t. i. narodnega manjšinstva na Slovenskem med drugim splošno razberljiva signalizacija o neproblematičnosti te tematike, ki gre z roko v roki s ponašanjem z visoko ("nad evropskim standardom") pravno zaščito in prepričanjem o popolni, zgledni demokratičnosti, ki da obvladuje manjšinsko življenje v Sloveniji. Toda medtem ko je take predstave – še vedno znotraj presoje političnega diskurza – moč gledati na primer kot (sicer podkomuniciran in nedomiseln izkoriščen politični in ideološki) vidik kontinuuma politične kulture na Slovenskem, kot eno od demokratičnih tradicij Slovencev, kot načelni zgodovinski odnos politično formiranega slovenstva do jezikovno in kulturno drugačnih, se taista nezdvo mljenost kaže kot manko in restrikcija, kadar gre za strokovni, družboslovni, analitski diskurz. Z drugimi besedami: nejasno ostaja, zakaj monopolni strokovni govor, ki ga reprezentira tradicija t. i. slovenskega narod(nost)nega vprašanja, (še vedno) tako popolnoma koroborira političnega, da se postavlja celo vprašanje, ali ga morda celo ne generira.

Nadaljnja očitna posebnost te tradicije je, da je zavarovana z izjemno politično močjo. Ta moč je tolikšna, da je diskurz o t. i. narod(nost)nih manjšinah, ki so tako rekoč izključni predmet tega specialističnega znanja, v javnostih vseh vrst v zadnjih nekaj desetletjih v Sloveniji tako pozitivističen in afirmativen, da ga gre obravnavati kot svojevrsten fenomen, zanimiv za družboslovno analizo: vzdržuje pa ga specialistično znanje, ki se samo predstavlja kot družboslovna analiza. Taka konstelacija predvsem bolj kot kaka

** Besedilo je nastalo kot del doktorske disertacije in je za to objavo le neznatno prirejeno. Pri izboru gradiva za pričujoči pregled sem se v glavnem ravnala po Bibliografiji objav Inštituta za narodnostna vprašanja, ki jo je zbral in objavil Janez Stergar (1995). Kolegoma prof. Janezu Stergarju in prof. dr. Miranu Komacu se tudi zahvaljujem za prebiranje rokopisa in zelo tehtne pripombe.*

druga odpira vrsto etičnih vprašanj – začenši s prvim: čigavo naracijo producira analitik?

Vztrajno koprodukcijo teh dveh diskurzov, političnega in strokovnega, najprej izpričujeta že njuni tesno prepleteni zgodovini. Močna politična zavarovanost narodnomanjšinske teme izvira še iz časa po prvi svetovni vojni, ko so Slovenci oziroma elite – nosilke projekta slovenskega nacionalizma – podobno kot drugje v Evropi politični okvir razpadlega srednjeveškega fevdalnega imperija zamenjale za članstvo v nacionalni (“narodno” definirani) državni skupnosti. Stergar (1995: 4) npr. zgodnjo generativno plast komplementarnega strokovnega diskurza identificira v takih proizvodih zgodnjega nacionalizma, kot sta program *Zedinjene Slovenije* iz leta 1848 in *Kozlerjev zemljevid* (1853). – Na samem začetku našega stoletja, leta 1905, pa se je po zgledu čeških narodnobuditeljskih krogov oblikoval praški krog slovenskih študentov – radikalnih nacionalistov, ki so z mnogimi akcijami opozarjali na “narodnostno ogrožene” dele slovenstva (*ibid.*). –

Vsaj dva člana tega študentskega kluba, Lavo Čermelj in Vinko Zorman, sta bila odločilna pobudnika in dolgoletna člana leta 1925 ustanovljenega *Manjšinskega inštituta*, ki je svoje strokovne tematike črpal predvsem iz prepričanja, da je

po prvi svetovni vojni ... tretjina Slovencev ostala izven meja Slovenije. Manjšinski inštitut v Ljubljani je raziskoval položaj Slovencev v sosednjih državah (Italiji, Avstriji in Madžarski) in nemško ter madžarsko manjšino v Sloveniji in zbiral dokumentacijo in literaturo o manjšinskih vprašanjih (Stergar 1995: *ibid.*)

Popolno sozvočje med strokovnim programom in interesi nacionalistične politike je izkazoval tudi delovni program inštituta, ki si je za prednostno nalogo zadal obdelave in grafične ponazoritve “narodnostne situacije širšega slovenskega ozemlja” v Jugoslaviji in zunaj njenih meja “v znanstvene, informativne in propagandistične namene” (Stergar 1995: 5). – V aprilu 1941, po fašistični okupaciji, je inštitut prenehal delovati, leta 1944 pa je *Izvršni odbor Osvobodilne fronte* na osvobojenem ozemlju v Rogu ustanovil partizanski *Znanstveni inštitut*, ki je nekaj pozneje dobil tudi *Oddelek za mejna vprašanja*: ko je bil ta inštitut leta 1948 razpuščen, je na osnovi omenjenega oddelka nastal sedanji *Inštitut za narodnostna vprašanja* (Stergar 1995: 7–10), ki je ob različnih drugih ustanovah (ZRC SAZU, zlasti *Inštitut za izseljenstvo*, *Geografski oddelek in inštitut* pri Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, zgodovinske visokošolske in raziskovalne ustanove in nekateri drugi) še dandanes poglavitni producent znanja v tradiciji slovenskih etničnih študij. Značilno je, da se delokrog in tematike ves čas obstoja inštituta in njegovih predhodnikov ravnajo po kriteriju nacionalističnega interesa (in od leta 1991, naj rečemo z dosledno legalistično formulacijo, po nacionalnem interesu): prednostna, če ne malone izključna predmeta obravnav sta bila in sta še vedno

konstitutivni madžarska in italijanska narodna manjšina v Sloveniji na eni strani in slovenske manjšinske populacije v Italiji, Avstriji in na Madžarskem na drugi; v zadnjem času, leta 1991, je bila kot področje dela npr. *Inštituta za narodnostna vprašanja* definirana tudi t. i. situacija Slovencev v bivših jugoslovanskih republikah.¹ Občasne obravnave dosega tudi romska problematika in v zadnjem času politično aktualna tematika t. i. staroavstrijske manjšine. Iz tega repertoarja je razvidno, da se znotraj preučevanj t. i. slovenskega narodnega in narodnostnih (t. j. manjšinskih) vprašanj za relevantno šteje le problematika, ki je utrjena, zgodovinska, avtohtona, da ne rečemo primordialna, in ki jo kot tako v svojih temeljnih pravnih aktih izrecno prepoznava tudi slovenska država.² V obeh diskurzih je izenačevana s problematiko nacionalnih manjšin; razlika je nemara v tem, da je v strokovnem diskurzu ta enačaj bolj ali manj impliciten (da ne rečem samoumeven), v legalno normativnem pa ekspliciten.

Nosilci tradicije slovenskega narodnostnega vprašanja so svojo vezanost na nacionalistično politiko v preučevanju etnične problematike v preteklosti izkazovali še drugače. Značilno je tematsko in taksonomično preklapljanje ali pravzaprav drsenje osrednjih predmetov in topik. Tako npr. objave pred letom 1945 precej govorijo o cerkvenih razmerah med slovensko manjšino zunaj meja Jugoslavije ali pa se jim v celoti posvečajo (npr. Anonimus 1931; Čermelj 1936). Po letu 1945 je ta tematika praktično izginila iz strokovnih obravnav, ali pa se je omejila na kratke orise, ki tovrstno evidenco sicer upoštevajo kot diagnostično za podeželsko slovenstvo v zamejstvu, vsebinske in podatkovno napolnjene obravnave pa so se ob večjem preselile na tisto, čemur moramo vsaj s stališča opazovalca iz takratne Slovenije reči reprezentacijsko obrobje, zlasti v desničarske medije in publikacije v zamejstvu in politični emigraciji. Tako se je v pisanju po letu 1945 za dele slovenskega zamejstva redno pojavljala trditev, da je bila slovensko zavedna katoliška duhovščina bistvenega pomena za ohranjanje slovenščine in slovenske zavednosti zlasti v ruralnih razmerah in pod pritiski potujčevanja. Značilna argumentacija uvaja razlikovanje med cerkvenimi oblastmi kot večinoma instrumentom "raznarodovanja" in "preprosto duhovščino", ki je služila narodni stvari (prim. npr. Novak in Zwitter 1945: 291; 381ff). – Hkrati se je seveda ta diagnostika tudi podredila zapovedanemu "marksističnemu" pogledu in je torej celotna tematika ob večjem potonila v okvir obravnav političnega konservatizma med manjšinci zunaj Slovenije, njihovega "slogaštva" oz. simpatiziranja s potujčevalci in sploh pomanjkljive artikulacije "nacionalne zavesti" (za razvito tovrstno argumentacijo gl. npr. Pleterski 1965). – Obenem je taksonomija etničnega vztrajno drsela od zelo širokih k vedno ožjim kategorijam; tako je npr. Čermelj konec tridesetih let (1939: 10) ugotavljajoč, kako krivični in zavajajoči so bili državni popisi glede narodnostne izreke v letih 1931 in 1936 v Julijski krajini in Beneški Sloveniji v

¹ *Tedaj je bil Ministrstvu za znanost in tehnologijo RS prijavljen projekt nosilke Vere Kržišnik Bukič z naslovom Položaj in vloga Slovencev v jugoslovanskem prostoru; s pogodbo je bil projekt, ki je tovrstno tematiko uvedel, potrjen sredi naslednjega leta (podatki iz tajništva Inštituta za narodnostna vprašanja). Kasneje se je ta tematika širila še na Slovence v Bosni in Srbiji.*

² *Autohtoni madžarsko in italijansko manjšino kot konstitutivni državni populaciji navaja slovenska ustava, Slovence na Hrvaškem, "zlasti v Istri, Gorskem Kotarju in Medmurju" kot slovensko manjšino pa eksplicitno navaja Resolucija Državnega zbora RS iz leta 1996 (gl. op. 20; prim. Jevnikar 1998: 21, 74).*

Italiji, zapisal: "Kljub vsej raznarodovalni akciji smemo mirno trditi, da živi danes v Italiji še vedno najmanj 600.000 Slovencev in Hrvatov, in sicer narodno zavednih Jugoslovanov."

Prav ta kategorija, "narodno zavedni Jugoslovani", je bila v literaturi narod(nost)nega vprašanja pred letom 1945 velikokrat pomensko zaokrožena tako, da se je o Slovencih in Hrvatih govorilo kot o Jugoslovanih ("Narodni dom je ime, ki ga mi, jugoslovanski ljudje, dajemo ljudski hiši, zgradbi Slovanov, ki daje zatočišče njihovim intelektualnim dejavnostim, športnim klubom, dobrodelništvu, hranilnicam ...," Anonimus 1927; prim. tudi npr. Čermelj 1936) ali pa kar Slovanih. – "Naš narod" so bili še leta 1933 brez ostanka tudi gradiščanski Hrvatje, od katerih je bilo npr. pričakovati, da bodo skupaj z "Rabskimi Slovenci" kot "naraven most med nami in Slovaki, med Jugoslavijo in Češkoslovaško," kot je v knjižici, ki jo je podpisal s psevdonimom Pavlovič, glede povojnih izjalovljenih panslovanskih upanj zapisal Čermelj (1933: 102). – Že takoj po letu 1945 so se tako inkluzivne kategorije okvalificirale in razdelile na Slovence, Hrvate, gradiščanske Hrvate itd. – Tudi cilj teh raziskav je bil v času do druge svetovne vojne izrecna koroboracija nacionalistične politike: kot je zapisal Čermelj (1933: 102), je zaradi graditve "trdne vezi slovanstva", ki mora postati "ločilni zid med Nemci in Madžari", na severozahodu potrebno,

... da z večjim zanimanjem sledimo kulturnemu in nacijskemu [sic!] razvoju naših najsevernejših sonarodnjakov in da jih v njihovem delu podpiramo in bodrimo. Zlasti mladina je poklicana, da se seznanja z življenjem in usodo naših bratov zunaj državnih meja. Cilj naj bo končna združitev vseh Jugoslovanov, do tega cilja pa naj vodi geslo: "Kjer Jugoslovan, tam Jugoslavija" (poudarki izvorni).

Poudarek na jugoslovanstvu je, kot rečeno, sosledno z razvojem zgodovinskih dogodkov plahnel, tembolj pa se je po letu 1945 uveljavil neki drug akcent, ki je že impliciran v gornjem Čermeljevem zapisu: problem "kulturnega in nacionalnega razvoja" in zlasti rasti in razvoja "narodne in politične zavesti/zavednosti" (npr. Pleterski 1965) slovenskih manjšincev v sosednjih državah: na kratko bi ga označili kot socialno developmentalistično nocijo, ki je za produkcijo študij slovenskega narod(nost)nega vprašanja bila (in kot bomo lahko pokazali spodaj, še vedno je) osrednjega pomena.

Povedati je namreč treba, da so bile študije v tej tradiciji še v šestdesetih in sedemdesetih letih v ogromni večini zgodovinske, socialnogeografske, demografske in domoznanske, prav vse pa so uveljavljale premiso nekakšnega socialnega developmentalizma; v uvodniku v prvo številko revije *Razprave in gradiva*, publikacije *Inštituta za narodnostna vprašanja* v letu 1960, je npr. njen urednik, Drago Druškovič, prevladujoča področja dela svojih sodelavcev (in kontributorjev v volumen) označil takole (str. 7):

... prikaz izključno teoretskega političnega značaja in politične prakse še posebej, nadalje analizo s področja mednarodnega prava,

poglavje iz diplomatske zgodovine in splošne zgodovine, obravnavo pozitivne zakonodaje, namenjene manjšini, in njene prakse, demografsko študijo o ljudskem štetju, dokumentacijo o narodnostno političnem prizadevanju manjšin v zvezi s pozitivno zakonodajo na področju manjšinskega šolstva in ... s problemi zvezano gradivo (zakonske osnutke za manjšinsko šolo in podatke o obmejnem gibanju prebivalstva na temelju sporazuma med sosednjima državama).

Šele nekako od začetka osemdesetih let so se pojavljale tudi študije o (normativni) dvojezičnosti v šolstvu, potem pa še sociolingvistični orisi in sociometrične študije s kvantitativnimi metodami (anketiranje, vprašalniki) ter izrazito politološke študije (volilni sistemi in rezultati, politična kultura med elitami, zgodovina strank, gibanj in drugih ustanov itd.). – Neka pomembna vmesna zvrst pa se je skozi ves čas, že od začetkov v dvajsetih letih, ukvarjala s pravno in politično dokumentacijo o nacionalnih manjšinah, z zgodovino in delom političnih in kulturnih organizacij med manjšinami ter pravnimi instituti med to ali ono manjšinsko populacijo. Slednje, in pa seveda sociometrične študije, je mogoče gledati kot pretežno sinhronistično zvrst med drugimi, ki so pretežno historiografske; vsem pa je skupno neproblematično izhodišče, po katerem so nacionalne manjšine realitetno populacijsko dejstvo in zagotovljena kvantiteta, del naroda, ki živi zunaj matične države, kot obče uveljavljeni skrajni (in edini) pomenljivi perimeter raziskovanja etničnega.

Na tem mestu smo dolžni trditve nekoliko okvalificirati.

Ni dvoma, da je mestoma taka metodologija povsem upravičena, denimo, kadar gre za sociometrično raziskovanje populacij, katerih člani so skozi demokratične politične institute samoizjavljeni in zakonsko zaščiteni kot pripadniki takih ali drugačnih manjšin in ki iz takega statusa vlečejo nekatere poglobitve življenjske vire (v kontekstu nacionalnih manjšin je npr. mogoče meriti "etnično vitalnost", prim. npr. Nečak-Lük 1995; 1998: 7–10, torej upravljanje take skupinske ideologije in vzdržujoče jo prakse). V takem primeru je jedrna kategorija raziskovanja, eksplicitno ali implicitno, obnašanje in funkcioniranje takega statusa samega, torej načini, kako je status kot vir izkoriščen in sporočan ter kakšna so vsebinska polnjenja njegovega pomena in socialno rezonantno manifestiranje. Realitetno dejstvo namreč gotovo je, da je manjšinstvo tudi akterski samopripis. – Toda raziskovalni smisel je povsem preobrnjen, kadar raziskovalec tak pripis opazovancu kratkomalo pritakne kot samoumevnega, kot "objektivno" kategorizacijo. Takrat se v celem izkaže esencializirajoči in ideologizirajoči osrednji postulat socialnega developmentalizma, uveljavljenega v preučevanju slovenskega narodnega vprašanja, po katerem gre pri t. i. manjšinah za skupine, ki so zaradi odrezanosti od matičnega naroda nekoliko zakasnile na univerzalnem zgodovinskem pohodu "narodnostnega napredka", ta pa bo nujno pripeljal do točke razvitega nacionalizma oz. polne "narodne in politične

³ Medtem ko so drugi stereotipni navedki presplošni, da bi jih bilo smiselno pripisovati posameznim avtorjem (so pa njihove generativne plasti in situacijske naložbe prav gotovo snov za posebno študijo), to nacionalistično korpuskulo navajam iz Makarovič 1995: 241. Sestavek je znamenit in kar prototipen v svoji mitično nacionalistični držbi. – Za poglobljeno kritično oznako gl. Knežević-Hočevar 1997.

zavesti”, pač take, kakršno ima “matični narod”: prav manko take zavesti je namreč tisti očitni deficit, ki manjšino kot tako pravzaprav določa.

V luči povedanega je mogoče postaviti, da se okvir takega pojmovanja, ki je v bistvu različica in aplikacija nazora o primordialnem etnosu, najprej pomembno vzajemno informira z diskurzom nacionalističnega zgodovinopisja. Ta svojo analitsko legitimiteto konstituira z različnimi prijemi: zlasti z diahronim kolekcioniranjem izbranih t. i. “kulturnih” znakov, ki da so (bili) diagnostični za slovenstvo (“Slovence je skozi zgodovino ohranjala samobitna kultura”; “kozolec je že stoletja izključna slovenska posebnost”); skozi lingvistični argument, ki naravne jezike razvršča okrog “krovnega,” “vrhovnega” umetnega jezika čisto tako, kot da so si prvi in drug “od vedno” vzajemni kriterij in homologni vidiki entitete (“slovenščina se je od časov slovanske poselitve razvijala skozi vrsto dialektalnih rab”); z diahrono racionirano “državotvorno” zgodovino (“slovenska država je uresničeni tisočletni sen Slovencev”); s konstrukcijo diahrono skupinskosti, npr. z retroaktivacijo smisla, ki ga nosijo imaginirani in mitologizirani akterji (“Slovenci smo imeli namreč v Trubarjevem času samo dve možnosti: ali postati narod ali pa izginiti”³). – Temeljni trik perspektive nacionalistične zgodovine je torej razvrščanje diahronih in kontekstualno raznorodnih fenomenov *ex aequo*, tako da se konstruirajo velike mitske monade: “slovenstvo,” “slovenščina,” “narod”. Nepregledno množico raznovrstnih in močno različnih, lokaliziranih kulturnih in jezikovnih praks je npr. mogoče inkluzivno in za nazaj interpretirati in poenotiti kot znake take entitete, vso zgodovinsko faktografijo pa nanizati in predstaviti tako, kot da je bilo “zavedno slovenstvo” ali pa, denimo, “slovenska država” od vedno notranji smisel in cilj zgodovinskega procesa, katerega akter je mitično in dramatsko sinhronizirana kolektiviteta: “mi.” Slednja je skupnost živčih Slovencev hkrati z vsemi krvnimi predniškimi linijami noter do pradavnine. Mizanscena tega dogajanja je teritorij “zgodovinske slovenske poselitve” oziroma univerzalizirano za vsako kontekstualizacijo skozi čas, “slovenskega etničnega ozemlja”. Obrobja tega ozemlja so iz tega procesa na nesrečen način izvzeta tako, da jim je bil odrečen prav ta “naravni” razvoj, kar je situacija, ki jo je potrebno venomer dejavno korigirati. – Afirmativnost in pozitivizem odnosa do manjšin na Slovenskem sta potemtakem v luči teh preudarkov tako v političnem kot v strokovnem diskurzu tradicije narodnega vprašanja le navidezno permissivni in libertarni potezi: v resnici se formirata po opisanih močno restriktivnih premisah nacionalistične percepcije lastnih konstitutivnih kontinuitet, saj je tako edino mogoče konstruirati (z Andersonom, 1983, bi rekli: zamišljati si) “narodnomanjšinsko” kolektiviteto, ki je označevana, naj rečemo s psihoanalitsko besedo, kot “spodleteli mi”.

Rečeno še drugače, retrovizija, s katero se legitimira nacionalna država, je hkrati tudi generativno polje z akademskim in političnim

monopolizmom zavarovane produkcije klasičnih slovenskih etničnih študij. Skladno s svojimi središčnimi monadami (slovenstvo, slovenščina, narod, narodna manjšina, slovensko etnično ozemlje) "narodnostne" manjšine zunaj svojega državnega teritorija gleda kot "odrezane ude narodnega telesa," ki jih je v tak položaj potisnila vrsta "zgodovinskih krivic". Zaradi teh manjšina, ki je definirana neproblematično, kot "objektivno" del slovenskega "naroda," podlega "potujčevanju," "asimilaciji," "izgubi jezika in kulture" in "pomankanju slovenske zavednosti" (to je dejavnik, ki je hkrati posledica in razlog "asimilacije"), "matica" pa mora "ob pomoči zavednih elementov v manjšini" (ali pa obratno) to narodno identitetno afazijo premagovati in si prizadevati za "rast slovenske nacionalne zavesti".

Že leta 1946 je še en znamenit sodelavec *Oddelka za mejna vprašanja* tedanjega *Znanstvenega instituta*, Fran Zwitter, na primeru Beneške Slovenije izdelal diagnozo take narodnostne afazije. Potem ko ugotavlja splošno "prirodno in socialno" zaostalost območja in zapiše, da jo dodatno otežuje še okoliščina, da "se jim kultura ne nudi v jeziku naroda", Zwitter (1946: 11) ugotavlja:

Med to zaostalo ljudstvo so prišli med to [drugo svetovno] vojno slovenski partizani. [...] Beneški Slovenci, ki so prej le govorili svoje domače primitivno slovensko narečje, a jim je bila sicer neznana vsa slovenska kultura in življenje slovenskega naroda, so se seznanili z gibanjem, ki jih je prebudilo iz njihove narodne nezavednosti, politične neaktivnosti in tope vdanosti v svoj položaj, seznanili so se s slovensko knjigo, pesmijo in mitingom. [...] Jugoslavija je ... postavila na londonski konferenci zahtevo po ozemlju beneških Slovencev. Ona zahteva njihovo priključitev na podlagi etničnega načela, ker je njihovo ozemlje čisto slovensko in ker Jugoslavija ne more dopustiti, da bi oni ostali kakor doslej brez vseh dobrin nacionalne kulture še dalje v sistemu nacionalnega zatiranja in socialne ter kulturne zaostalosti.

Če naj ta argument prevedemo v prigodni logizem, sta restriktivni premisi takega diskurza na prvi pogled dve, razločeni: najprej primordionalna, ki ljudi razvrsti po objektivnem, skorajda bi rekli, biološkem kriteriju kot Slovence kljub temu, da ne kažejo kulturnih znakov slovenstva (= neznana sta jim "vsa kultura in življenje slovenskega naroda"). Druga restrikcija je posledica prve in ji je navidez komplicitna: Slovenec je lahko le človek s primordionalnimi etničnimi obeležji (= četudi ne pozna kulture in življenja "svojega" naroda in je njegova varianta nacionalnega jezika "primitivna"). V resnici pa sta ti premisi travestija ena druge: to pomeni, da v resnici tvorita tautologijo: Slovenec je lahko samo tisti, ki je Slovenec, to pa spet pomeni, da je arbiter definicije vedno politična moč. – Afirmativnost in sploh vsakršna "monolitnost" v strokovni obravnavi problematike narodnostnih manjšin sta bili torej gotovo značilni za bivši socialistični režim v Sloveniji, za katerega je bila tematika

konstitutivnega pomena, tudi kot komplement federalistične ideologije “bratstva in enotnosti;” zraven pa je predstavljala zanesljivi, hvaležno enoznačni tematski rezervoar za sistemsko nujne reafirmacije ideološke “pravovernosti”.

V sedemdesetih letih je v slovenskih narodnostnih študijah (in sočasno v zadevnih političnih stališčih) prišlo do korekcije opisanega linearizma in progresivizma: to pa v glavnem skozi aksiom, da so nacionalne manjšine “subjekt lastnega razvoja”. Primer zgodnjega takega stališča je npr. ubesedil Drago Druškovič (1973: 40) v svojem kratkem spisu o koroški nacionalni manjšini: potem ko daljši pretres ljudskih štetij in vprašanja številčnosti manjšine ter problematike člena 7 *Avstrijske državne pogodbe* sklene z ugotovitvijo, da podoba sodobne Koroške “nikakor ni črnobela”, saj se morajo predsodkov znebiti ne le “avstrijski sosedje”, temveč tudi Slovenci, zapiše:

Gornji kratek pregled dejstev, kljub svoji fragmentarnosti, potrjuje nekaj hipotez. Primer koroških Slovencev potrjuje njihov prehod od hipoteze k zakonitosti. Pri tem mislim na posebne poteze nekaterih skupnosti, h katerim zaradi vrste značilnosti lahko prištejemo tudi koroške Slovence. Take skupnosti zaradi vrste okoliščin razvijejo lastne, individualne poteze, ne da bi pri tem prerezale popkovino, ki jih veže s celoto njihovega etničnega izvora, z izvorno nacijo. V določenem smislu Korošci potrjujejo hipotezo, po kateri so etnične skupine pod določenimi pogoji vse prej kot integrativne, “integrativne” v smislu asimilacije ali anihilacije svojega narodnega značaja, in da asimilatorne tendence, ki so se pojavile v 19. stoletju, ohranjajo svoj strateški značaj tudi v drugi polovici našega stoletja (Druškovič 1973: 40–1).

Novoodkrita subjektiviteta narodnostnih manjšin je imela svojo politično prebeseditev: (slovenska) manjšina je “most med narodi”, živi pa v “skupnem (slovenskem) kulturnem prostoru”. Slednji je bil tudi (rekli bi, oportuna ali sinhronistična) prebeseditev nacionalistično esencialističnega “slovenskega etničnega (= historičnega poselitvenega) teritorija”. Sočasno se je preusmerila ost nacionalističnega diskurza o manjšinah. Če je namreč tik po vojni, v letu 1946, Bogo Grafenauer lahko nerešeno “vprašanje [avstrijske] Koroške” s stališča “nas Slovencev” lahko radikalno postavil kot “vprašanje zmage demokracije” (str. 91), se je v sedemdesetih in osemdesetih politični diskurz v Sloveniji prevešal k defenzivnosti in k precizacijam teoretsko zelo kompozitnega, samoupravnega libertarizma o položaju narodov in narodnosti (= manjšin):

Ena od bistvenih predpostavk razvoja socialističnega samoupravljanja je namreč tudi razvoj odnosov med narodi in narodnostmi Jugoslavije na samoupravni podlagi. To pomeni, da enakopravnost narodov in narodnosti ni zasnovana zgolj na spoštovanju splošnih demokratičnih človekovih pravic. Uresničevanje narodnostne enakopravnosti in doseganje dejanske enakosti teče vzporedno in v skladu s celovitimi družbenimi prizadevanji za osvoboditev dela od

kakršnegakoli odtujevanja, izkoriščanja in podrejenosti. Narodnosti so v tem okviru enakopraven subjekt, ki ob pomoči širše družbene skupnosti uresničujejo pravico do razvoja svojih narodnostnih posebnosti, jezika in kulture (Lük 1980: 28).

Kardeljanski nazor, ki je pravico do kulturne idiosinkrazije in afirmacije (primordialno pojmovane) etnične različnosti enačil s temeljnimi človekovimi pravicami in bistvom zgodovinskega procesa širjenja demokratičnih svoboščin, je v luči nekaterih sodobnih polarizacij med t. i. multikulturalizmom in postmodernimi stališči kakega Richarda Rortyja manj relikv sociološkega naivizma svojega časa kot pravzaprav anticipacija nekaterih zelo pomodnih teoretizacij (prim. Jenkins 1995: 97ff; Billig 1995: 154ff; Taylor 1994; Goldberg 1997).

Posebno elaborirano politološko teoretizacijo manjšinske skupinske subjektivitete je v okviru slovenskih etničnih študij razvil Miran Komac (1990, 1990a); bila je med drugim laskavo, četudi nekolikanj zmedeno označena kot "Prehod na način raziskovanja, ki temelji primarno na spoznanjih znanstvene discipline in je primerljiv po metodah sodobne znanosti ... v poznih 80- tih letih", ki da je "podal tudi teoretična izhodišča za raziskovanje narodnega vprašanja" (Klopčič 1995: 1). – Osrednja točka te teoretizacije je postavka, da so nacionalne manjšine

... neke vrste idiosinkratični narodnostni organizem, katerega razvoj[a] ... ne določajo samo zunanje, temveč tudi notranje, v procesu dvotirne socializacije izoblikovane zakonitosti (Komac 1990: 3; 1990a: 256).

Narodno manjšino, meni Komac, zaznamuje specifična politična (sub)kultura, ki jo določa medsebojno prepletanje ... oziroma vraščanje druge v drugo, dveh med seboj neodvisnih spremenljivk – enotnega političnega sistema in vsaj dveh različnih (večinske ter manjšinske) narodnostnih identitet (Komac 1990a: 249), ti dve spremenljivki pa tudi generirata okoliščine dvotirne socializacije na individualni ravni. – Nacionalna manjšina je nadalje kot "specifična družbena skupina" zgodovinska kategorija, ki se zgodovinsko tudi razvija, nekako na trojnem stičišču interiorizacije svojega neposrednega (večinskega) kulturnega in političnega okolja, odnosov na relaciji manjšina-matica in lastnega notranjega razvoja (Komac 1990: 3ff). – Omenjeno narodnostno manjšinsko (sub)kulturo gre po povedanem opredeliti kot

... takšno obliko političnega vedenja pripadnikov manjšine, znotraj katerega se narodnostna identiteta pojavlja kot dvosmerni trajno obstoječi sindrom: a) na eni strani predstavlja boj za ohranjanje in zagotavljanje kontinuitete narodnostne identitete temeljno spodbudo in motiv političnega delovanja pripadnikov manjšine, b) na drugi strani pa narodnostna identiteta (še posebej tisti elementi, ki izvirajo iz zgodovinskega spomina in odnosov med večinskim narodom in manjšino) uravnava, oblikuje in kanalizira smeri in oblike

⁴ *Kakor prav gotovo kaže tudi dejstvo, da nedavno, leta 1996 v Državnem zboru RS sprejeta Resolucija o položaju avtohtonih slovenskih manjšin v sosednjih državah in s tem povezanimi nalogami državnih in drugih dejavnikov Republike Slovenije (Ur. l. RS 1996, VI/7, ss. 2946–2948) vsebuje vse našete elemente: v prvem poglavju ugotavlja, da "območja sosednjih držav, na katerih živijo avtohtone slovenske manjšine, sestavljajo skupaj z Republiko Slovenijo skupni slovenski kulturni prostor"; nadalje, da so "pripadniki avtohtonih manjšin, zamejski Slovenci ... dragocen most sodelovanja in dobrega sosedstva Republike Slovenije in njenih sosednjih držav"; v drugem poglavju pa ugotavlja, da "Republika Slovenija priznava avtonomnost in politično subjektiviteto avtohtonih manjšin v sosednjih državah". – Pri oblikovanju resolucije je odločilno sodeloval tudi tim strokovnjakov Inštituta za narodnostna vprašanja (prim. tudi Jevnikar 1998:20. ff), ki je zbral in uredil tudi gradiva s posveta, na katerem je bil predlog resolucije obravnavan (Jesih 1997).*

političnega delovanja – determinira psihološke vidike političnega vedenja, vpliva na politične usmeritve in oblikuje politični slog (Komac 1990a: 250).

Komačev sklep je, da so nacionalne manjšine resda del matičnih narodov, ki živijo v sosednjih državah, vendar se zaradi prepletanja etničnih prvin z vplivi/pritiski, ki prihajajo tako s strani večinskega naroda kot tudi s strani matičnega naroda (ti vplivi so gospodarski, družbeni, politični, ideološki in kulturni), spreminjajo v razmeroma samostojne narodnostne tvorbe (1990: 256).

Vendar označeni premik ni bistveno vplival na afirmativnost in pozitivizem diskurza o manjšinah v slovenskih etničnih študijah. Jedro odmika od dotedanjega razvojnega linearizma gotovo predstavlja (implicirano) spoznanje, da preprosti kavzalizem "zgodovinskih krivic" kratkomalo ne zmore pojasniti nobenega vidika družbenega življenja znotraj t. i. nacionalne manjšine: da je torej interpretativni okvir "zgodovinskih krivic", ki je manjšino kot "ud narodovega telesa" "odrezal od matice", morda sicer na nekaterih diskurzivnih ravneh celo ubranljiv, ni pa posebej analitsko ploden, in da pretres sosledij takih "krivic" navsezadnje ne producira enoznačnih, včasih pa celo ne smiselnih rezultatov. – Prav lahko bi tudi ugibali, da se je bolj kot za kake strokovne rabe tedaj kazala potreba po prenovljenem izhodišču za politični dialog s sosednjimi državami. Postavka o subjektiviteti in socialnokulturni idiosinkraziji nacionalnih manjšin namreč sama na sebi sicer lahko izkaže neposredno raziskovalno vrednost, vendar, kot rečeno, ni povzročila kakega bistvenega razmaha empiričnih študij; se je pa morda izkazala za uporabno kot deklarativen politični temelj trojnega odnosa med "matico", "manjšino" in državo "gostiteljico", v kateri manjšina živi.⁴

Ker torej prenovljeno gledanje ni pobudilo bistvene kvalitativne rasti empiričnih študij, slovenske narodnomanjšinske študije svoj predmet preučevanja, pripadnike narodnostnih manjšin, še vedno in vztrajno razrešujejo vsakega razpoznavnega akterstva, ki ga zgolj implicirajo skozi obravnave, denimo, manjšinskega tiska ali prisotnosti medijev iz "matice"; manjšinske kulturne tvornosti (ki se, kot je značilno, venomer ravna po nekakšnih folklorističnih vodilih, prim. Šumi 1995: 184ff), normativne dvojezičnosti ali političnih stališč, ki tozadevna mnenja, stališča ali politike posameznikov in formalnih organizacij posplošujejo kar na celotno "manjšino"; na inhibirano, implicitno maso, ki kakor da enoznačno stoji za temi reprezentacijami. Še več, celo v (izjemno redkih) študijah, ki prinašajo in citirajo informatorska mnenja, akterji praviloma niso označeni drugače kot kratkomalo "pripadniki manjšine", kakor da je ta socialni pripis za njihovo analitsko reprezentacijo edini relevanten – in čisto kakor da je neposredovan odraz nekakšne realitete.

Prav tako v slovenskih etničnih študijah ni prišlo do vključitve v sodobni prevladujoči zahodni, zlasti anglofonski sociološki, zgodovinski, sociolingvistični in socialnoantropološki diskurz o etničnosti in nacionalizmu (ki ga npr. Komac, 1990a: 247, bežno uvaja skozi navajanje znamenitega *Uvoda* Fredrika Bartha iz leta 1969). Je pa prišlo do že označene asimilacije njegovih simptomov v govor o narodnostnih manjšinah: na način, ki je mestoma kar karikatura zahodnega diskurza, se je v slovenskih manjšinskih študijah uveljavila taka raba terminologije, ki je analitske kategorije npr. "etnične skupine" (in celo "etnosa/etniže"), "etničnih meja" ter "etnične identitete", kratkomalo izenačila s koncepti "narodne manjšine", "(krivične) državne meje" in "narodno zavednostjo" in jih tudi rabi sinonimno; celotna problematika, narodnostno ali manjšinsko vprašanje, pa je bila, kot rečeno, izenačena z etničnimi študijami.

V okoliščinah takšnega udomačevanja t. i. nove paradigme, nastale pretežno v okviru angloameriškega družboslovja, ki je preučevanje etničnosti in nacionalizma pravzaprav vzpostavilo kot predmet analize, v slovenskih etničnih študijah vztraja temeljni, univerzalni problem: zaradi nepripravljenosti na tako identifikacijo akterja, ki bi sistematično preprečevala vnaprejšnjo analitsko kategorizacijo, so fenomeni, ki naj bi jih analiza opisovala, nepovratno reificirani. Prav asimiliranje terminologije v obliki mimikrije zahodnega diskurza, ne pa tudi prisvajanje njegovih teoretskih vsebin, je bistveni diagnostični znak nadaljevanja esencialističnega razumevanja izključnega predmeta slovenskih etničnih študij, nacionalnih manjšin, tudi v čas po letu 1991, če naj ob privedbi določene sociološke lahkovernosti računamo na to ločnico kot mejnik vsaj formalnega izničenja ideološke diskurzivne prisile.

Tako neprebojna kontinuiteta je navidez paradoksalna tudi zato, ker je javnost, tudi strokovna, v Sloveniji že desetletja preplavljena s svarili pred etničnim in pred nacionalizmom: v socialističnem režimu je bil (etnični) nacionalizem negativni oponent tako "bratstva in enotnosti" kot tudi "delavskega internacionalizma", torej dvakratni vrhovni sovražnik "oblasti delovnega ljudstva", po letu 1990 pa so se svarila množila zlasti zaradi dogodkov na Balkanu npr. v zvezah, kakršni sta "medetnični konflikt" in "etnično čiščenje". Navsezadnje ne gre pozabiti, da je vzpostavitev slovenske nacionalne države spremljala na veliko načinov artikulirana politična in družboslovna skepsa, domača in tuja, o "retrogradnosti" vzpostavljanja nacije po etničnih mejah v času evropskih integrativnih procesov. – Še dodaten, pa prav tako navidezen paradoks vztrajanja pri esencialističnem odnosu do etničnega so tudi trdni indici o na Slovenskem obče razširjeni ksenofobiji, ki večinoma temelji v tradicionalni zaprtosti nacionalnega prostora in razmeroma zelo nizkem, pravzaprav kar neznatnem deležu imigracij iz jezikovno in kulturno tujih prostorov.⁵ Tovrstna ksenofobičnost je po vsem sodeč

⁵ *Obče znani so v tem smislu zadevni rezultati reprezentativnih raziskav Slovensko javno mnenje Inštituta za družbene vede pri Fakulteti istega imena. – Eno od vprašanj, ki ga raziskava periodično preverja, zadeva tudi sprejemljivost različnih socialnih (sodno kaznovanih, pijancev, narkomanov, političnih ekstremistov, homoseksualcev) in etničnih kategorij (ljudje druge rase, Judje, Romi) skozi vprašanje Koga ne bi hoteli imeti za svojega soseda? – Pri socialnih kategorijah so v trendu najmočnejšega porasta od leta 1992 preko 1994, 1995 do 1998 narkomani, pijanci, homoseksualci in politični skrajneži, ki mestoma dosegajo nad 70 %, pri etničnih kategorijah pa so bili rezultati takile: za ljudi druge rase v naštetih letih 39,5 %; 28,3 %; 17,2 %; 21,1 %. Za Rome, 41,9 %; 54,8 %; 48,7 %; 53,5 %. Za Jude pa 37,2 %, 20,7 %; 22,0 %; 24,8 %. Medtem ko je mogoče te rezultate primerjalno interpretirati skozi različne dejavnike, denimo percepcijo akutnosti ali relevantnosti implicirane problematike, je posebno slavo doživel podatek, da je le nezmaten odstotek tistih, ki si Juda ne bi želeli za soseda, kakega Juda tudi že v resnici videl (Toš in sod. 1978).*

⁶ *Kot posebej zanimivo tovrstno razpravo gl. Meštrović 1994.*

tudi strukturirana: okoristimo se lahko z Billigovo (1995) sistemizacijo tujosti in rečemo, da so na Slovenskem uveljavljene in politično zavarovane manjšine v tem diskurzu Vi, medtem ko so vse druge kategorije "etničnih" tujosti v diskurzivni vlogi Njih: s tem se trihotomija mi-vi-oni pač kaže kot radikalizirano esencionaliziranje, ne liberalizacija diskurza. Končno je mogoče trditvi v podporo navesti prav poseben problem: (ne)pripravljenost slovenskega nacionalnega prostora na "etnično globalizacijo", na priseljevanje iz nesosednih prostorov, ki Slovenijo v znatno večjem obsegu kot do sedaj nedvomno čaka v ne tako oddaljeni prihodnosti.

Naj povzamem: ne glede na kontinuirane, poudarjeno negativne konotacije etničnega in nacional(istič)nega v javnem prostoru afirmativnost in pozitivizem strokovnih naziranj o legalno prepoznanih nacionalnih manjšinah, ki so predstavljene kot modelne "etnične skupine", med drugim koreninista tako v občih, ljudskih kot tudi tradicionalnih strokovnih naziranjih, ki so ljudskim vzporedna in ki socialno konstruiranost (lastne, slovenske) etničnosti – in znotraj nje "narodnostne" manjšinskosti – mitologizirajo kot neposredovan, kontinuiran, organski zgodovinski proces, ki ima tudi decidirano etično naložbo: slovenski nacionalizem je v tem kontekstu predstavljen kot uresničenje občega principa pravičnosti. Navidezni paradoks ni izključna značilnost slovenskega državnega prostora, prej nasprotno: je občja značilnost ideologije nacionalne države in bistven vidik njene doktrine o etničnem (prim. Južnič 1993) oziroma legalni zakoličenosti njenih pravil za rekrutacijo članstva. Znotraj te ideologije so prizadevanja za premagovanje opisane socialne afazije manjšincev (ki je tako ali drugače, bodisi kot "nerazvitost" bodisi kot "idiosinkratičnost" njihov bistveni diagnostični znak) v nacionalistični leksiki označena kot "narodno buditeljstvo", "čedermaštvo", kot stvar osebnega in skupinskega heroizma; v bolj analitsko eleviranih rabah pa kot ideologija "dobrega nacionalizma".⁶ – Dualizem dobrega in slabega nacionalizma, kot lahko takoj rečemo, ima posebno tradicijo ter odmevne in pomenljive rabe in implikacije.

Orisani pogled na problematiko etničnost-nacionalnost-manjšinskost torej v tradiciji slovenskega narod(nost)nega vprašanja omogočata dve komplementarni, tesno soodvisni nazorski preponderanci, ki vzpostavljata nacionalistično organizacijo perspektive: (1) princip linearnega razvrščanja fenomenov na časovni premici, ki predpostavlja kvalitativno gradacijo ("razvoj", večinoma v pomenu "napredka"), in (2) komplementarna projekcija v prihodnost, ki se izrecno nanaša na tako kvalitativno gradacijo. Gre za princip organizacije perspektive "etničnega" (t. j. na nociji o neprehodni, izvorni drugačnosti osnovanega) nacionalizma kot družbenega projekta, ki izbrano in ustrezno obdelano zgodovinsko faktografijo za nazaj prepoznava kot kvalitativne skoke, "napredek" v lastnem procesu razvoja; etnični nacionalizem torej ne more prebiti brez katere od variant linearnega socialnega developmentalizma.

Ker nima konkretnega cilja ali konca, temveč se nenehno uresničuje, je nacionalizem tako rekoč popoln ideološki projekt, ne nepodoben npr. konceptu "vojskujoče se cerkve" v katolicizmu. Cilj ("dobrega") etničnega nacionalizma, za razliko od nacionalizma "multietničnih" nacij, npr. ZDA, je prav tako tesno analogen eshatološki podobi "zmagovite cerkve" in ga tudi dokaj podobno slika: mir, sožitje, blagostanje; ovire na poti do tega zelenega stanja pa so predvsem grožnje "nacionalni biti" in celo "nacionalnemu obstoju". Te nevarnosti si najlažje utirajo pot skozi pretnje "jeziku" in "kulturi"; pri t.i. "multietničnih" nacijah, kot je ZDA, je ta grožnja dosledno uperjena proti "demokraciji" (prim. Billig 1995: 94ff). – Beležimo, da se je nacionalna (tedaj pač v pomenu neprehodno različna, etnična oziroma "narodna") substanca podobno demonstrirala tudi v socialistični Jugoslaviji, kjer so v političnem govoru različni sovražniki ogrožali zlasti npr. "samoupravni socializem" in "pridobitve socialistične revolucije", torej tudi manifestacije ali variante "demokracije". Takšna inhibicija nazorno kaže na dejstvo, da sta nacija in demokracija v modernem političnem in ideološkem govoru pomensko venomer implicitno izenačevani na način sinonima, kot vidika ene entitete.

Na nivoju proizvodnje znanja je posebno restriktiven vidik takega pozitivizma torej v tem, da "nacionalno manjšino" vzpostavlja kot neprebojno kolektiviteto, ki se ji samoumevno, kot notranji smisel, vpisuje (edino relevanten) sociološki pripis, ki je hkrati nezdvojljen etični predznak: ohranjanje "narodnostne identitete" je samoumevna, "dobra" vsebina in cilj celo analitskega procesa, ne le analitikov vrednostni vpis v venomer zastrte, neopredeljene, inhibirane konkretne akterje. Diskurz slovenskega narodnostnega vprašanja, če naj si zdaj odgovorimo na zgoraj zastavljeno vprašanje, torej vsekakor ne operira z naracijo kakega živega, dejanskega akterja. Analitsko stališče, ki aksiomatično vračuna (dobri) nacionalizem (pri nacionalnih manjšinah je ta mantra kajpada ohranjanje in rast jezika, kulture in narodne zavednosti), na terenu⁷ namreč ne more zagledati drugega kot bodisi svoj identični odsev, bodisi "asimilacijo" in "izgubo jezika in kulture": preprosto rečeno, to ne morejo biti elementi dejanskega akterskega vedenja in (samo)razumevanja, temveč le (samo)razumevanja mitično konstruirane žrtve ("slabega", t. j. tujega ali konkurenčnega) nacionalizma, ki ga motivirajo enoznačno negativne ambicije in se obnaša kot nekakšen vsestranski in neutrudljiv *diabolus ex machina*. – In kakor je že tak interpretativni okvir sociološko naiven, je pa vse prej kot politično nedolžen: kadar namreč interpretacija briše dejansko areno socialnega dogajanja, areno akterskih interakcij, na njihovo mesto lahko vpisuje zgolj ideološki diskurz moči. Z drugimi besedami, preučevanje, v katerem so akterjeva narava, samorazumevanje in interakcija znani vnaprej, poizvedb pri akterjih pač ne potrebuje; na njihovo mesto pa lahko vpiše zgolj in samo lasten predsodek, ker česa drugega kratkomalo nima na voljo.

⁷ Če namreč do terena sploh pride. V slovenski raziskovalni in univerzitetni sferi je namreč povsem sprejemljivo in celo pravilo, da družboslovni "specialisti" za različne človeške skupnosti snov za sadove svoje specialistične virtuoznosti nabirajo malone izključno za svojimi pisalnimi mizami: pravilo, ki mimo sporadičnega anketiranja in druženja s političnimi reprezentanti "manjšin" gotovo velja tudi za ogromno večino raziskovalcev v slovenskih etničnih študijah.

⁸ *Za zelo aktualen in luciden komentar o sprevačanju "dobrega" (etničnega) nacionalizma v "slabega", virulentnega prim. Južnič 1993.*

⁹ *Rotarjev vsebinski kontekst je v tem spisu sicer povsem drugačen, vendar se v tem citatu nanaša na formacijo "področja spontane ali samodejne razumljivosti" kot "ideološkega dispozitiva", ki določa v bistvu ljudska razumevanja.*

¹⁰ *Ali kot smo naznačili zgoraj, gre mestoma celo za trojni enačaj manjšina = etnična skupina = etnos. Tako sinonimiziranje ima lahko kar komične učinke (npr. ko se docela resno govori o "obeh etnosih na avstrijskem Koroškem", Zavrtnik-Zimic 1998) in dobro ilustrira bistvo esencijalizacije iz naslova "dobrega nacionalizma" in vsebinsko izpraznjenega udomačevanja terminologije.*

Tudi mimo aktualnih težav z upravljanjem znanja so za interiorizacijo od ideologije države razločenega – ali vsaj ne avtomatično pozitivističnega – pogleda na etnično, "narodno" in nacionalno na Slovenskem še drugače neprijazni pogoji. Ogromno večino družboslovnih in humanističnih strok, njihovih tematik in vsebin so v Sloveniji izoblikovale generacije, ki so projekt slovenskega (in/ali jugoslovanskega) nacionalizma gledale in živele kot integralni del projekta družbene in prejkone tudi osebne liberacije in emancipacije, pravzaprav ne glede na to, ali so posamezniki bili "na liniji" zapovedanega "znanstvenega socializma" ali česa drugega. Te generacije in vzgojenost, ki so jo širili na strokovni podmladek, so samoumevnost ali zdravorazumskost (v pomenu *commonsensical*) dobrega nacionalizma gledale kot etično investicijo, torej kot demokratični oziroma celo pravičnostni princip;⁸ mogoče ga je celo obravnavati, kot bi lahko rekli z Bracom Rotarjem (1997),⁹ kot manifestacijo "zdravorazumskega delirija", v katerem se "videno prilagaja merilom razumljivosti" in se "družbene prakse ... skozi to interpretativno predelavo spremenijo v ideološke podobe". – Stvar seveda še zdaleč ni zgolj slovenski fenomen, nasprotno: kadar gre za interiorizacijo (in socializacijo v) tovrsten nacionalizem, gre zlahka za (več)generacijsko vez najmanj širom po Evropi. Kot rečeno, tak pogled močno otežuje, če ne celo preprečuje plodno analitsko perspektivo, saj jo obremeni z ideološkimi, ne fenomenološkimi presojami; te pa spekulativnega preizkusa ne vzdržijo: zaradi neprebojnega reificiranja in analitsko nevzdržnega kolektiviziranja predmeta preučevanja, ki dejanskega akterja, njegove performance in samorazumevanja ne potrebuje in vnaprej določi naravo svoje poizvedbe skozi enačaj manjšina = etnična skupina,¹⁰ ga niti ne všttevajo kot reden, neobhoden postopek.

Zaradi prenosa znanja znotraj tako obeležene kontinuitete v slovenski raziskovalni sferi je družboslovje najbrž najbolj prizadeto področje znanja v Sloveniji. Nekonkurenčnost etničnih študij, ki jo zaznamuje teoretska in vsebinska afazija, v Sloveniji korenini predvsem v dejstvu, da predmetnih debat in teoretizacij izven Slovenije še vedno "ni treba" poznati in vključevati, kajti trg znanja še ne premore naročnika, ki bi v vednosti o etničnosti in nacionalizmu gledal svoj vitalni interes, in za katerega bi se bilo potrebno (ali vredno) tako potruditi. Zaenkrat ima raziskovalno družboslovje zgolj skopega, večinoma nezainteresiranega podpornika (ki pa problematiko "nacionalnih manjšin" gleda enako pozitivistično kot izvajalec, saj se med seboj, kot moramo zaključiti po povedanem, vitalno informirata): državo, ki skozi birokratiziranje in postavljanje arbitrarnih selekcijskih kriterijev in pravil na neki način simulira trženje znanja, vzdržuje pa, če naj si za trenutek privoščimo zdrs v nikakor ne zgolj metaforični utilitarizem, le životarjenje – v obliki in pod diktatom nenehne rekreacije državne ideologije, pa četudi bi morda kdo hotel misliti, da je ta prisila zdaj dosti sublimnejša, kot je

bila v t. i. polpretekli zgodovini. Nujni rezultat je slabo družboslovje: tako slabo, da celo državni birokrati, ki se z njegovimi nosilnimi premisami samoumevno strinjajo in ki ga po sili razmer administrirajo, nanj gledajo kot na brezperspektivno in neprofitno početje.¹¹ Za poklicnega analitika je situacija na moč intrigantna: kaj se mora zgoditi, da bo začarani krog tega arhaiziranega koroboriranja pretrgan?

¹¹ *Za sijajno razvito argumentacijo položaja in razumevanja znanosti znotraj različnih "občinstev" v Sloveniji gl. Rotar 1997.*

LITERATURA:

- ANON (1927): The Position Of The Yugoslav Minority In Italy. *Ljubljana: National Minorities Institute.*
- ANON (1931): Cerkevne razmere v Julijski krajini. *Ljubljana: Manjšinski institut (rokopis).*
- AVŠIČ, Jaka (1946): Naš prvi pohod v Beneško Slovenijo. *Ljubljana: Znanstveni institut – oddelek za mejna vprašanja.*
- BARTH, Fredrik (ur.) (1970[1969]): Ethnic Groups And Boundaries. *The social organisation of culture difference. Bergen, Oslo: Universitets Forlaget; London: Allen & Unwin.*
- BILLIG, Michael (1995): Banal Nationalism. *London: Sage.*
- ČERMELJ, Lavo (Pavel Pavlovič) (1933): Naši onstran meje. *Ljubljana: Tiskarna Merkur d.d.*
- ČERMELJ, Lavo (1946): Venetian Slovenia. *Ljubljana: Yugoslav Institute for International Affairs.*
- GRAFENAUER, Bogo (1945): Koroški Slovenci v zgodovini. *Ljubljana: Znanstveni inštitut.*
- GRAFENAUER, Bogo (1946): Le developement national des Slovenes de Carinthie. *Ljubljana: Znanstveni inštitut – oddelek za mejna vprašanja.*
- JESIĆ, Boris (ur.) (1996): Manjšina kot subjekt. *Zbornik referatov iz razprav. Ljubljana: Državni zbor RS, Urad RS za Slovence po svetu in v zamejstvu, Inštitut za narodnostna vprašanja.*
- JEVNIKAR, Ivo (1998): Slovenija in manjšine. *Trst: Virgil Šček.*
- JUŽNIC, Stane (1993): Identiteta. *Ljubljana: FDV.*
- KOMAC, Miran (1990a): Proučevanje narodnostno manjšinske politične (sub)kulture.
- KOMAC, Miran (1990): Politčna kultura, narodnostna identiteta, migracijski procesi in etnorazvoj. *Protislovja narodnostnega razvoja Slovencev v Videmski pokrajini. Ljubljana: FDV (doktorska disertacija).*
- LŪK, Albina (1980): "Italijanska in madžarska narodnost v Socialistični republiki Sloveniji". V: Manjšine – most med narodi. *Ljubljana: Republiški komite za informiranje.*
- NEČAK-LŪK, Albina (1998): Medetnični odnosi in etnična identiteta v slovenskem etničnem prostoru. *Izsledki projekta. Ljubljana: INV.*
- NOVAK, Viktor in Fran ZWITTER (ur.) (1945): Oko Trsta. *Beograd: Državni izdavački zavod Jugoslavije.*
- PLETERSKI, Janko (1965): "Narodna in politična zavest na Koroškem". *Ljubljana: Slovenska matica. Razprave in eseji 7.*
- STERGAR, Janez (1995): Seven Decades Of The Institute For Ethnic Studies / Les sept décennies del'institut des études ethniques. *Ljubljana: INV.*
- ŠUMI, Irena in Salvatore VENOSI (1995): Govoriti slovensko v Kanalski dolini. *Slovensko šolstvo od Marije Terezije do danes. Trst: Virgil Šček.*
- TOŠ, Niko in sodelavci (1998): Vrednote v prehodu I. *Slovensko javno mnenje 1968–1990. Ljubljana: FDV.*

Slovenski vozeli

UVOD

Kot je neskončno število znakov in njihov kombinacij, tako je neskončno tudi načinov reprezentacije objektov oz. idej, ki se jih poslužuje oglaševanje. Če velja za znak na splošno, da je to nekaj, kar stoji za nekoga namesto nečesa v nekem pogledu,¹ lahko za znak v oglaševanju danes rečemo, da je to praktično karkoli, kar je postavljeno za potencialnega potrošnika na mesto izdelka/ideje, seveda vedno v pogledu zaželenega nakupa/prepričanja, pri čemer se dogovor o povezanosti vsebine oglaševanja z njegovo formo konstituira z vsakim oglasom znova. Oglaševanje, komercialno ali nekomercialno (v prizadevanju za opaznost) izbirata znake in podobe za reprezentacijo svojega 'blaga' iz istega repertoarja zgodovinsko oz. kulturno ustvarjenih pomenskih simbolov – motiv zadnje večerje npr. je lahko uporabljen tako za reprezentacijo nevarnosti kadilske razvade² kot za užitek ob dobri hrani in napitku³ ali pa za sprostitve ob večernem listanju časopisa,⁴ podoba nosečnice tako za problematičnost položaja ženske v družbi⁵ kot za nujnost širjenja mobilne telefonije.⁶ (Ne)komercialnost se v oglasih ponavadi razkrije šele s sloganom oz. z blagovno znamko.

Nekomercialnega oglaševanja (ki se ga v slovenskem prostoru ravno ne tare) smo vajeni ali od države oz. njenih ministrstev – predvsem glede varnosti na cestah, škodljivosti kajenja, uživanja drog – ali od uveljavljenih mednarodnih človekoljubnih organizacij, kot sta Unicef oz. Amnesty International. Oglas, ki ga bom analizirala, v tem pogledu izstopa zaradi dveh razlogov. Prvi je njegova za naš

¹ O Charlesu S. Peirceu (1839–1914) v Williamson 1986: 89.

² Jumbo plakat Ministrstva za zdravstvo RS.

³ Korporativni TV – oglas za Drogo, Portorož (udeleženske zadnje večerje so ženske).

⁴ Večerov tiskani oglas, 1996.

⁵ Oglas v Mladini, št. 9, marec 1999.

⁶ Oglas v seriji Mobilnelovih oglasov s sloganom "Eden je premalo".

⁷ *Mladina je s pričetkom pomladi 1997 rezervirala prvo notranjo stran za oglase, katerih vsebina in namen je po besedah Katje Kobač, vodje oglasnega trženja pri Mladini, izpostaviti probleme sodobne družbe, človeka in okolja, probleme sedanosti in prihodnosti, do katerih ne smemo in ne moremo ostati ravnodušni. Oglasi hočejo apelirati na človekovo zavest in ga hkrati osveščati. Pripravili so predlog tem po mesecih in povabili znane oglaševalske agencije in oblikovalce k sodelovanju. Tema v mesecu novembru so bili samomori (elektronska komunikacija, november 1999).*

prostor neobičajna, celo tabu tema – samomori na Slovenskem – in drugi je naročnik, ki ni niti človekoljubna niti vladna organizacija. Oglas oz. proglas, kot mu pravijo pri Mladini, imenujem ga 'Slovenski vozle', je bil objavljen v 44. številki tednika Mladina, 2. novembra 1999.⁷ Mojo pozornost je pritegnil najprej s svojo 'minimalistično' črno-belo grafično podobo in nekakšnim zenovsko 'izpraznjenim' diskurzom, ki šokira in pusti v šoku – brez nakazanega izhoda.

Oglas sestavlja popolnoma črna stran, na sredini so risbe treh parov belih vozlov, pod katerimi so njihova imena – preprosti, napenjalni, ambulantni, odrešilni, skrajševalni, slovenski vozle – in nič drugega, ni slogana in ni identifikacije naročnika, ni 'nadaljevanja'. Prvih pet vozlov je, sklepam, poznanih specifičnim skupinam ljudi (mogoče plezalcem, gorskim reševalcem, jadralcem), so kot ločeni označevalci nepomembni, vendar pomembni kot 'predgovor' zadnjemu vozlu, ki pa je dobro poznan vsakomur, namreč zanki za obešanje. Oglas na neki način 'vzame sapo' in nas pusti potisnjene v kot s silno neprijetno novo zavestjo o starem problemu. Identificira nas kot samomorilni narod in nas umesti v položaj tako priče kot udeleženca. Imena prvih petih vozlov napovedujejo tudi satiričnost oznake zadnjega, slovenskega vozla. Vozli imajo namreč v ljudskem repertoarju seveda svoja imena, proglasitev oz. preimenovanje zanke za obešanje za slovenski vozle pa je mogoče razumeti kot parodijo na običajno rabo atributa 'slovenski', ki smo ga vajeni predvsem v povezavi s pozitivnimi lastnostmi slovenskega naroda, kot so pridnost, pokončnost, neodvisnost, jezikovna edinstvenost.

V tem članku se bom posvetila vprašanju, zakaj oglas reprezentira samomorilnost na Slovenskem ravno na tak in ne drugačen način, kakšen pomen in konotacije imajo lahko uporabljene znaki v slovenskem kulturnem prostoru, zanimajo me načini in sredstva, s katerimi so reprezentirani objekti oz. ideje skozi oglaševanje kot interpretacija stvarnosti, ter načini interpretiranja te interpretirane stvarnosti kot ustvarjalci pomenov in s tem reprodukcija (nove) stvarnosti. Pri analizi si bom pomagala s teoretičnimi izsledki proučevanja proizvodnje pomenov z oglaševalske strani v množičnih medijih ter pri uporabnikih, ki vpeti v svoje kulturno okolje, tudi sami proizvajajo pomene.

Zanka za obešanje kot slovenski vozle

Oglas je v negativno medsebojno konotacijo postavil dve pomembni prvini, *slovenstvo* – nekaj, kar je 'na tej zemlji svetega', mit in vzvišena vrednota ter hkrati ogrožena vrsta, in še posebno po osamosvojitvi hvaležen vir konstruiranja 'superidentitete', ki prežema prav vse pore političnega življenja, in prostovoljno *smrt*, proglašeno kot tipično slovensko hotenje, oboje povezano v vozle, ki kot tipični človeški izdelek simbolizira od človeka povzročeno prepletenost, zapletenost, zavozlanost.

Slovenstvo

Oglas se s tem, ko proglasi zanko za obešanje za slovenski vozeli, pridružuje, sicer 'skozi stranska vrata', paleti kulturnih reprezentacij, ki so po mnenju Vide Zei (1993: 115) pomembni soustvarjalci in posredniki pri spreminjanju slovenske narodne identitete, ter so sprotna in dejavna konstrukcija vsebine naroda, slovenske 'slovenskosti', saj delujejo kot sredstvo, ki posreduje, oblikuje, si izmišlja in potiska v ozadje ideje, ki so že prisotne, in jih ponovno reprezentira. Reprezentacije oz. načini reprezentacije slovenskosti so, še posebno po osamosvojitvi, močan narodotvoren dejavnik, saj "člani množice postanejo narod takrat, ko se s pomočjo medijev spoznajo za narod, ko si živo predstavljajo, da so narodotvorna medijska sporočila namenjena njim, se v njih spoznajo in se z njimi identificirajo" (Anderson 1983, v Zei 1993: 1218). "Narod je sam svoja enkratna stvaritev, ki se reproducira kulturno in ideološko ... Pri predstavitvah slovenske narodne identitete ne gre toliko za reprezentacijo 'slovenskosti' kot za slovenskost reprezentacije, ki nam kaže, kako si Slovenci sami sebe zamišljamo, kaj nočemo biti, katerim idejam ne pustimo dostopa v svoj prostor ..." (Zei 1993: 1216–1218). Oglas zastopa nasprotni pol slovenskosti kot tudi slovenskosti reprezentacije in s tem zapolnjuje vrzel v konstruiranju polnosti pomena slovenskosti, ki se sicer kaže kot odsotnost kritičnosti. To lahko primerjam s predstavljanjem Evrope v zgodnjih devetdesetih, oz. kot pravi Zeieva (1993: 1221): "odsotnost kritičnosti do tiste druge, različne in drugačne Evrope, kjer sežigajo Turke, koljejo Alžirce in ne privoščijo enakopravnosti etničnim manjšinam, je politika reprezentacije, ... ki skuša 'zasidrati' nezazeleno polnost pomena Evrope". Ali pa Slovenije: slovenskost je tudi TO, sporoča Slovenski vozeli.

Mladina, kot že uveljavljen slovenski enfant terrible, s tem (in takšnimi) oglasi po mojem mnenju z istimi sredstvi (reprezentacije slovenskosti) postavlja nasproti pojmu slovenskosti iz zgodbe o uspehu negativno zrcalo, grenki serum 'resnice', vendar pri tem, menim, ne deluje razdiralno za kulturno reprodukcijo narodne zavesti, temveč jo predvsem uporabi kot most do zavesti človeka, kar vsak Slovenec na prvem mestu je. V tem se bistveno razlikuje od reprezentacij slovenskosti z (ideološko) narodotvornim pridihom, namreč slovenskost uporablja kot sredstvo za reprezentacijo problema in ne kot cilj reprezentacije, hkrati pa jo kot stranski produkt kljub temu (samo)kritično in z maniro črnega humorja tudi reprezentira.

Samomor

Samomorilnost ni na dnevnem redu razprav v slovenski javnosti, lahko bi rekla, da ima status zanemarjene ali v ozadje potisnjene slovenske 'folklore'. Morda zaradi vpliva nikoli zares zatrite, po osamosvojitvi pa okrepljene katoliške kulture Slovencev. "Samomor

⁸ <http://www.who.org/home/reports.html>

je vse od Avgušтина naprej ostro obsojala v glavnem Cerkev, civilna oblast pa je le uzakonjala njena stališča”

(Milčinski 1985: 213):

⁹ <http://www.unicef.org/pon96/insuicid.htm>

Hudič: “Z glavo zdaj gledaš v pekel ... ker za greh ti je bil Bog neusmiljen sodnik ... sam si sebi bil rabelj, sam si bil si sodnik, tudi morilec sam.”

Janez Vajkard Valvazor 1682 (v Milčinski 1985: 215)

¹⁰ <http://www.rochford.org/suicide/resource/stats/>

Če je ostal (samomorilec) na mestu mrtev ali če je umrl, ne da bi se pokesal, naj ga konjederec zagrebe ... Če pa je bil samomor sicer poskušan, pa ... ostal nedokončan, potem je zločinca spraviti v zapor ...

Splošni zakon o zločinu in njega kaznovanja iz leta 1787

(v Milčinski 1985: 217)

V pogovoru z Urošem Goričanom, tekstopiscem oglasa, ter pri iskanju najnovejših statističnih podatkov o samomorilnosti na Slovenskem sem ugotovila, da je v zadnjih letih spremljanje te problematike upadlo. Spremljanje, ali pa tudi stopnja samomorilnosti? Svetovna zdravstvena organizacija WHO je na internetu objavila svoja novejša letna poročila,⁸ v katerih vsakokrat opozori na samomor kot pomemben vzrok smrtnosti v kategoriji nasilnih smrti. Natančnejši dostopni podatki se nanašajo na leta 1991–1995, objavil jih je Unicef⁹ na podlagi informacije WHO, po katerih je Slovenija med šestimi državami (še Finska, Latvija, Litva, Nova Zelandija in Ruska federacija) na svetu s približno 30 samomori na 100.000 prebivalcev, starih od 15 do 24 let, medtem ko je svetovno povprečje nekaj več kot deset. Leta 1997 je WHO objavila, da se vsako leto na svetu zgodi skoraj 800.000 samomorov, kar je povprečno 10,7 ljudi od 100.000 letno, kar pomeni en samomor na vsakih 40 sekund nekje na svetu.¹⁰ Lahko rečemo torej, da je samomor globalni problem.

Kako hud pa mora biti problem, da si zasluži uvrstitev na seznam razprav v javnosti? Ali bolje, kateri problem je premalo hud, da bi ga bilo vredno obravnavati? Morda ‘samo’ 300 namesto 600 samomorov letno? Problem je ‘vreden’ razprave toliko, kolikor ga poznamo oz. kakor nam je predstavljen, ali še bolj neposredno, kakor se nam ga mediji usmilijo uvrstiti na seznam relevantnih razprav. V teoriji je bilo o tej funkciji medijev veliko napisanega, gre za funkcijo prednostnega tematiziranja (‘agenda-setting’) (v Jowett in O’Donnel 1992: 146), pri čemer gre za privilegij oz. moč medijev, da z objavljanjem samo nekaterih (in ne tudi drugih) vsebin, in to samo na neki izbran način, diktirajo za razpravo relevantne zadeve.

Samomorilnost, kot že rečeno, je na Slovenskem vse prej kot priljubljena tema javnih razprav. Kako pa naj bi bila? Z najnovejšimi statističnimi podatki se lahko oskrbimo kvečjemu na psihiatrični

kliniki, kjer hranijo interne publikacije (in kamor verjetno slovenska javnost ne zahaja ravno množično k poučnemu branju), zato je objava Slovenskega vozla toliko pomembnejša, saj Mladina kot množični medij protagonistično proglašča samomorilnost na Slovenskem kot obravnave vreden problem in s tem poskuša korigirati prednostni seznam javnih razprav.

Podatki v strokovni literaturi (Milčinski 1985: 217, Virant-Jaklič 1995) kažejo na visoko stopnjo samomora v Sloveniji – v 100 letih se je povečala za desetkrat. Samomor je torej fenomen, ki je pogostejši v Sloveniji kot v mnogih drugih državah sveta, je pa (v mojih očeh) predvsem problem človeštva kot globalne družbe oz. znotraj nje človeka kot individualnega bitja, ki se odloči za zaključek svojega življenja v nekem intimnem trenutku. Tu mislim na samomor zaradi občutka brezizhodnosti in ne na samomor kot demonstrativno dejanje (npr. javni samozažig) ali samomor kake skupine ali celo figurativno – samomor celega naroda (npr. Slovenci delajo samomor s sprejemanjem teh in teh zakonov ...).

Statistike torej operirajo s številkami in odstotki, kažejo matematično stanje in se razen suhoparnih statističnih poročil le redko prezentirajo v vsakdanjem javnem življenju. Nalogo prezentacije opravljajo mediji, ki pa stanje v skladu s svojimi ali naročnikovimi interesi že reprezentirajo, ga z izborom določenih znakov in podob (in 'neizborom' drugih) umeščajo v kulturni kontekst prostora. Slovenski mediji z neizborom teme samomorov posredno reprezentirajo samomorilnost kot neobstoječ problem¹¹ in s tem prispevajo k izolaciji zavedanja o problemu na zdravstvene ustanove in prizadete posameznike. Slovenski vozeli ne le informira o samomorilnosti na Slovenskem, temveč jo za nas z že opisano grafično estetiko tudi reprezentira, in sicer na satirično (samo)kritičen, lahko bi rekla 'mladinovski' način, s tem ko jo deklarira za nekaj slovenskega.

ANALIZA OGLASA IN KONTEKSTA

V analizi oglasa in njegovega konteksta se bom posvetila vprašanju proizvodnje pomenov v oglaševanju kot eni od oblik tržnega komuniciranja, propagande oz. množičnega komuniciranja. Najprej bom s pomočjo pristopa Judith Williamson (1978) predstavila koncept oglasa (tudi družbenega) kot potrošniškega izdelka, umestila bom Slovenski vozeli na kontinuum delovanja sistematične propagande, ter v nadaljevanju razčlenila, kako svet oglaševanja prispeva k proizvodnji pomenov v vsakdanjem življenju z nadomeščanjem neposredne izkušnje z znaki avtentičnosti (Goldman in Papsom 1996), v odvisnosti od načinov tolmačenja pomenov pri posameznikih, ki 'potrošno' ustvarjajo nove pomene glede na vpetost v svoje kulturno okolje (du Gay in Hall 1997).

¹¹ *Teže se ognejo problemu alkoholizma, v katerem Slovenci ravno tako prednjačimo v svetovnem merilu, ki pa ga večinoma obravnavajo kot 'ljubko' razvado Slovencev na način 'pregloboko je pogledal v kozarček'.*

Oglas kot potrošniški izdelek

Oglas je potrošniški izdelek! pravi Judith Williamson (1978). Potrošniški izdelek je po njenem mnenju kar koli, kar lahko ponudimo trgu v uporabo, pozornost ali nakup, naj bo to fizični objekt, storitev, osebnost, kraj, organizacija ali ideja. Zaradi krize v storitvenem sektorju, ki se nanaša na pomen javnih institucij in funkcije ter strokovne prakse družbenih storitev, še posebno v izobraževanju in zdravstvu, se je v osemdesetih letih v kapitalističnih državah pojavil nov – humanitarni izdelek, na trg je vstopila solidarnost. Pojavili so se oglasi, ki so pozivali k človekoljubnosti z nakupi izdelkov, s katerimi bo kupec pomagal k reševanju družbenih problemov, skupen jim je bil apel na občutek krivde in slabe vesti, vse to pa je bilo daleč od resničnega delovanja človekoljubnih nevladnih organizacij (Williamson 1978: 188–190). Koncept trga narekuje uporabo komercialnih metod komunikacije. Vsako sporočilo si želi doseči svoj cilj, ki je za komercialno oglaševanje skupina potencialnih porabnikov izdelka ali blagovne znamke in za nekomercialno vsakdo, ki je pripravljen slišati in 'kupiti' idejo, odnos do problema, kritično stališče. Vsak medij ima svoje občinstvo, ki je hkrati tržni segment za njegove medijske vsebine.

Tudi država ima porabnike na trgu svoje ideologije. Resda vladne oglasne akcije s človekoljubno vsebino prispevajo k boljšemu razumevanju vladne ideologije, vendar so povezane tudi z opravičevanjem proračuna ter s političnim prepričevanjem. Novinar časopisa *La Vie Francaise* (v Williamson 1978: 195) meni, da gre v teh primerih tudi za zavajanje, saj če komercialno oglaševanje navaja k nakupu, potem v javnih zadevah navaja k prepričevanju. S tem vlada podvoji svojo moč, ohranja pomen svoje moči, k temu pa doda zavajajočo moč komercialnih praks. Poleg tega pa naj bi bilo oglaševanje včasih način za izogibanje resničnim spremembam v administrativnem delovanju, ki bi bile potrebne za resnično izboljšanje odnosov vlade z javnostjo.

Mladininega družbenega oglaševanja ne morem uvrstiti niti v nevladno človekoljubno delovanje niti v vladno prepričevanje, gre za nekakšno družbenopolitično 'kontraproglaševanje', saj se z razkrivanjem dotlej neizrečenih družbenih (in političnih) problemov izmika in nasprotuje prevladujočemu ideološkemu toku sporočil večine ostalih medijev. Seveda pa je jasno, da uporabljata vse komercialne metode za doseg učinka. Oglas (razen oblikovalca¹²) ni podpisan. Z oglasa se ne vidi, kdo nas opozarja na samomore. Tegaintega nam ne govori minister za zdravje, slovenska policija ali kandidat na volitvah, to si moramo povedati sami. Menim, da je vsebina oglasa zato učinkovitejša, saj je v prvem trenutku ne moremo povezati s kakršnim koli drugim namenom, ki bi se lahko skrival v ozadju. Oglas tako pridobi na prepričevalni moči in avtentičnosti.

Oglaševanje kot vseprisotna propaganda

Propaganda nima fundamentalnih metod, ima le fundamentalni namen – pridobiti množice!

Joseph Goebbels (v Jowett in O'Donnel 1992: 214)

Kot pravita Jowett in O'Donnel (1992: 2), je propaganda sistematično širjenje ali promoviranje nekih idej oz. ideologije med občinstvo z nekim ciljem. Ena od oblik sistematične propagande so oglaševalske kampanje. Cilj propagande je poskus ustvariti neko perceptualno, kognitivno ali vedenjsko stanje med občinstvom ali vse troje hkrati, ki vpliva na oblikovanje stališč kot kognitivno ali čustveno reakcijo na predstavljeno idejo ali objekt. Ustvarjeno stališče vpliva na posameznikovo percepcijo, kar pa se ne dogaja v vakuumu, saj je oblikovanje kognicij in stališč kompleksen proces, povezan s kulturnimi in osebnimi vrednotami (Jowett in O'Donnel 1992: 4–5).

Slovenski vozeli deluje kot kontrapropaganda propagandi molka o problemu samomorov in hkrati propagandi brezmadežne slovenskosti. V prostor narodne zavesti, kakršna se je kulturno oblikovala do danes, vstopa kot nepovabljen gost, saj poziva k oblikovanju stališč do problema samomorilnosti, ki pa se kot neprijetna in neprijetna komponenta slovenskosti ne razume dobro z obstoječim konceptom slovenskosti. Ta namreč predstavlja komponento identitete naroda, katere prevladujoča 'pojasnila' – delavnost, majhnost, a pokončnost, evropskost – imajo pozitivni predznak in še posebno po osamosvojitvi delujejo kot mit, ki po mojem mnenju konkurira mitu ameriške demokracije, svobode govora oz. ameriškim sanjam. Takšna slovenskost je vir konstruiranja stališč do samih sebe in 'drugih'. In ker ljudje le stežka spreminjamo svoja stališča, mora propagandist svoje sporočilo povezovati z nečim, v kar človek že verjame. Temu rečemo 'sidro', ker se uporabi za 'privez' novih stališč ali vedenja (ibid: 22). Sidra se ustvarjajo skozi interpretacije zgodovinskih pojavov, torej reprezentacij zgodovine, ki je po mnenju Zeieve (1993) le ena izmed možnih verzij pojava, na katerega se nanaša. Verzij pa je vedno več, mnogokrat so si celo nasprotujoče, zato mora zgodovinopisje pri rekonstruiranju narodne zgodovine izbirati in favorizirati eno od različnih verzij (Zei 1993: 1218). Sidro v Slovenskem vozlu je ravno pojem slovenskosti, navezovanje negativnih elementov na tako močno sidro pa ima, verjamem, močan učinek in je hkrati drzno dejanje z učinkom hladnega tuša: neodvisni in pokončni Slovenec hoče umreti!

Oglas je bil objavljen le enkrat, 'ponovljivost' pa vseeno ima, in sicer v kontekstu z drugimi oglasi, ki so objavljeni zaporedoma na prvi notranji strani in so posvečenimi izključno družbenim temam (tudi s političnim pridihom). Ta kontekst daje oglasu dodatni pomen, sporoča, da gre za problem družbe. Zato sporočila ne moremo zamenjati npr. z obvestilom, da se takemu vozlu res reče Slovenski vozeli ali da je to umetniška abstraktna stvaritev.

¹³ *Samomorov z obešanjem je v Sloveniji verjetno več kot polovica (Virant-Jaklič 1995: 10).*

Način prezentacije oglasa je konsistenten s preostalo vsebino tednika, kritičnimi članki o političnem dogajanju ter razkrivanjem dogodkov, ki mečejo senco na 'častnost' slovenskega naroda, kot je na primer ravnanje s tujci, položaj beguncev, in na posamezne družbene in politične akterje, njihovo politično nekonsistentnost, vpletenost v sumljive dogodke, itd. Slovenski vozle pa neposredno 'napada' slovenskost v njeni najsubtilnejši in neubranljivi obliki, v sami slovenskosti je seme smrti in samouničenja.

Mladina je v primeru Slovenskega vozla oglaševalec - propagandist v svojem lastnem mediju. Kot sem že prej omenila, ima v slovenski medijski sceni status 'nemogočega otroka' in temu primerno tudi specifično občinstvo, ki od Mladine ne pričakuje nič manj in nič drugega, kar mu ta že nudi. Zaradi svoje neposredne radikalnosti v poročanju in izbora aktualnih tem pa so Mladinine vsebine odmevne tudi preko meja njenega občinstva in zato posegajo v širši javni diskurz.

Reprezentacija

V reprezentacijah deluje ideologija skozi kompleksne kode in strukture, da bi postavila svoj subjekt v zvezo z zaželenim pomenom.

Peter Dahlgreen in Colin Sparks, 1992
(v *Journalism and Popular Culture – Media, Culture and Society*)

Charles S. Peirce (1935) je definiral znak kot nekaj, kar stoji za nekoga namesto nečesa v nekem pogledu (v Williamson 1986: 89). Podoba ali znak mora biti podoben ali povezan s tem, kar prezentira, ne da bi to sam bil, kajti sicer ne more stati namesto njega (ibid: 76). Samomor v Mladininem oglasu pomeni samomor, ne pomeni samomora z obešanjem. Zanka za obešanje je bila izbrana kot simbol, ki se v slovenski kulturi najhitreje poveže s pomenom 'samomor'.¹³ Tak simbol bi verjetno slabo prezentiral samomor npr. na Japonskem, kjer se japonski harakiri opravi z bodalom.

Identifikacija

Pod zanko za obešanje bi lahko pisalo *samomorilski vozle*. V tem primeru bi oglas dopuščal distanciranje od subjekta, češ to se mene ne tiče, saj vem, da je veliko samomorov na svetu in v Sloveniji, vendar 'slovenski' atribut vozla zapre vse poti bega, izhoda ni, vozle se tiče mene! Oglas ne ponuja odrešitve, prisotna je odsotnost kakršnega koli znaka ali gesla, emblema ali institucije, ki bi nakazala pot izhoda; vsebina se intimno naveže na posameznika, s tem ko zoži krog možnih kandidatov na skupino, ki ji bralec pripada. Če bi bil oglas objavljen npr. v glasilu italijanske narodnostne manjšine, bi se ta učinek izgubil, celo spremenil bi se pomen, 'odrešitev' bi bila npr.: "v kakšni državi živimo!"; v nacionalističnem glasilu: "Seveda! Slovenci se ubijajo, medtem ko Neslovenci dobro živijo na njihov račun"...

Ker je vsak bralec najprej človek (in verjetno še marsikaj), preden je Slovenec, menim, da se ta oglas v resnici ne omejuje le na samomore v Sloveniji, temveč 'slovenskost' predvsem izkoristi, da 'priveže' bralca nase. Na 'transnacionalnost' pomena morda kažejo tudi preostali vozli. Preprost vozeli ni slovenski, ravno tako ne ambulantni, preostali vozli niso značilni za slovensko kulturo 'vozljanja', le zadnji, ki je nosilec sporočila o problemu (ki je ponekod na svetu še bolj pereč), dobi narodnost, ter na ta način prisili k identifikaciji.

Vendar, ker je oglas le eden v seriji Mladininih oglasov, med njimi so tudi taki, ki opozarjajo na ničevost opiranja na nacionalno identiteto, je lahko v tem širšem smislu pomen 'slovenski' tudi samostojno sporočilo: "biti Slovenec ni dovolj in ni bistveno". Slovenskost tako deluje kot nasproten diskurz tistemu (sekundarnemu) v oglasih tipa 'Slovenija moja deželja', ki nam lansirajo pomembnost in samozadostnost slovenske narodnosti. Pri tem poudarek ni na sami narodnosti, temveč na tem, kako (močno) svojo narodno identiteto doživljamo. Če le-ta ne bi imela moči, če ne bi bila superiorna drugim družbenim identitetam, tudi v oglasu ne bi imela sporočilne moči. Menim, da je sporočilnost oglasa v tem trenutku, ko je 'slovenskost' tako aktualna, ravno zaradi nje bolj provokativna, kot je provokativna zaradi opozarjanja na tabu temo.

Če poznaš vzrok, lahko iščeš rešitev, če dobiš vprašanje, lahko daš odgovor, če slišiš trditev, lahko zavzameš stališče. Kakšen bi bil učinek, če bi bila trditev vprašalna: "Slovenski vozeli?" Odziv bi lahko bil: "Ne, nikakor!" Nakazana bi bila smer rešitve, kot v človekoljubnih oglasih, npr. za pomoč otrokom tretjega sveta, ki sporočajo, da lahko njihovi bralci nekaj storijo (O'Barr 1994: 93). Slovenski vozeli le informira o stanju, ne podaja drugih informacij, npr. vzrokov za samomore. Le-te si pojasnjuje bralec sam iz svojega socialno konstruiranega repertoarja možnih vzrokov.

Fantom avtentičnosti

"Where is the Life we have lost in living?

Where is the wisdom we have lost in knowledge?

Where is the knowledge we have lost in information?"

T. S. Eliot, Choruses from "The Rock", 1934

Predmeti oglaševanja so v družbenem oglaševanju sestavni del vsakdanjega življenja, kar me napeljuje na misel, da bi ti oglasi že zato morali delovati bolj naravno – avtentično. Vendar, ker je izbira znakov za reprezentacije vedno manj omejena s 'kolektivno pogodbo o pravih igrah' (verjetno polovico izdelkov na svetu zastopajo lepe ženske, romantična narava in družinska sreča), si družbeni oglasi delijo isto (bojno) polje – področje oglaševanja – z vsemi drugimi oglasi, kar pomeni, da si morajo enako prizadevati za opaznost, oglaševalci morajo poznati iste principe dekodiranja pomenov

pri prejemnikih, saj z znaki, ki jih uporabljajo, konkurirajo na istem terenu (ne)pozornosti prejemnikov. Slovenski vozle od večine oglasov loči njegova minimalistično-zenovska estetika, črna podlaga simbolizira temo, praznino, smrt, niz belih simbolov vozlov z imeni pa jo satirično eksplicira. Črno-bela grafika deluje dokumentaristično. Vozli so doma v mnogih kulturah, celo v mitologiji jih najdemo. Vozel lahko simbolizira zaplet, lahko se zategne ali razplete, gordijski pa se lahko kar preseka. Morda lahko v tej lastnosti samega vozla – namreč lahko se ga razveže – iščemo skrito možnost izhoda.

Čeprav postmoderne kritiki, kot pravita Goldman in Papsen (1996), napovedujejo zaton avtentičnosti, so ravno znaki tisti, ki jih oglaševalci spreminjajo v enega najbolj prepričevalnih načinov in motivov moderne družbe. Oglaševalci se zavedajo pomena avtentičnosti znakov, ki jih uporabljajo za posredovanje pomenov, kajti znaki avtentičnosti odsevajo svet, v katerem so postala najpomembnejša vprašanja identitete in osebnosti. Vprašanja avtentičnosti imajo opraviti s tem, kar je resnično, iskreno in čisto. Izdelki, ki jih izbiramo, pa naj bi odražali naš značaj in identiteto. Zato morajo znaki na trgu, ki zaradi diferenciacije zahteva vedno nove in spektakularnejše znake, dajati videz resničnosti in poštenosti. Avtentičnost je skratka cenjena potrošniška roba v svetu, ki ima vedno bolj ciničen in skeptičen odnos do poplave podob raznih 'resničnih' predstav, saj kultura podob konstantno zamegljuje pomen avtentičnosti. Videti je, kot bi borba za avtentičnost znakov v potrošniškem svetu vzdrževala občutek samoizpolnitve pri ljudeh, ki razočarani nad ponarejenim svetom dobrin vedno znova iščejo svojo identiteto ter jo nahajajo in izgubljajo ravno v podobah avtentičnosti oglasov. Izgubo intenzivnosti življenja, avtonomnosti in resnične izkušnje ljudi Goldman in Papsen povezuje z odtujenim delom in kapitalističnim svetom, masovno proizvodnjo dobrin, ki je izgubila družbeno-zgodovinske referente. To izgubo pa taisti kapitalistični svet skuša popraviti s produkcijo pomenov, ki jih pripne k potrošniškemu izdelku. Neposredne, spontane, torej avtentične izkušnje sveta so potisnjene na obrobje, z oglaševanjem jih nadomestijo izkušnje, ki so označevalci človekovega samovrednotenja (Goldman in Papsen 1996: 141–147).

Oglasi torej igrajo na človekovo željo po samoizpolnitvi, ki je v resnici avtentičnost sebe. V (pre)bogati ponudbi se mora oglaševanje ves čas prilagajati razmeram prezasičenosti ljudi, tako da išče in zapolnjuje niše ter kreira nove. Potrošnja se povezuje z željo po samorealizaciji ljudi, po doseganju avtentičnosti izkušnje, ki je osnovna 'hrana' psihološkega življenja. Le-ta naj bi bila ljudem odvzeta z odtujeno masovno proizvodnjo dobrin in podob ter vedno znova obnavljana s spreminjajočim se fantomom avtentičnosti, vse to z namenom ohranjanja potrošništva in pridobitništva. Če avtentičnost izkušnje pomeni samoizpolnitev, potem začasno povzročen občutek

avtentičnosti lahko pomeni životarjenje in končno izguba avtentičnosti psihološko smrt. Oglaševanje je v tej igri obsojeno na vedno vnovično iskanje in ponujanje avtentičnosti in hkrati sprotno izgubljanje le-te.

Slovenski vozeli operira z avtentičnostjo pojmov naroda in smrti, le da ju ne ponuja kot substituta za bolj pristno avtentičnost – obstoječa avtentičnost ni lepa, ne omogoča zadovoljstva, le streznitev. Valuta avtentičnosti (Goldman in Papsen 1996: 166) je v Slovenskem vozlu življenje samo oz. njegova vrednost, na ogroženost katere oglas opozarja. Valuta je tudi slovenskost, ki je uporabljena kot sidrišče za navezovanje na nov problem.

Ne glede na bronamernost oglasa pa je treba vedeti, da s simboli in podobami avtentičnosti operira (in verjetno mora operirati) tudi sam časopis Mladina, s čimer vzdržuje lastno identiteto in tudi obstoj, s tem pa se priključuje konvoju potrošniških izdelkov in pomenov, ki se kupijo za denar. Za avtentičnostjo oglasa stoji avtentičnost časopisa, bralec si lahko kupi avtentičnost z nakupom Mladine.

Vendarle se Mladina v Slovenskem vozlu ne proklamira kot oglaševalec. Prav lahko bi nekje v kotičku z drobnim tiskom pisalo 'Mladina opozarja' ali 'Mladina si ne zatiska oči' ali 'Mladina za življenje', vendar bi oglasu s tem dodali nekaj, kar bi oglasu nekaj drugega tudi odvzelo, del moči sporočilnosti bi se prenesel na sporočevalca, oglas bi izgubil (po mojem mnenju učinkovito) sporočilnost, ker bi se porazdelila med več elementov.

Znak – vojščak

Pri oglaševanju že davno ne gre več za to, kaj je resnično in kaj ne, kaj se zares dogaja – vse, kar je lahko (kdaj bilo) neposredna izkušnja, se je umaknilo reprezentaciji te izkušnje, znaki izpodrivajo svoje referente in postajajo nova realnost – spektakel življenja, nasproti kateremu dobi vsakdanje življenje pridih dolgočasnosti in navadnosti. Spektakel oropa vsakdan njegove polnosti, sistemi in znaki vdirajo v diskurz vsakdanjega življenja, dokler le-tega ne prepoznamo le še kot predelano verzijo skozi spektakularne podobe, v čemer Goldman in Papsen (1996: 166–167) vidita razvrednotenje vsakdanjega življenja.

Slovenski vozeli se kot vsak drug oglas popolnoma umešča v ta spektakel reprezentacij življenja (vse je življenje, tudi smrt), vojna znakov za diferenciacijo je tudi tu določena z istim spektaklom, bitka pa skuša biti dobljena z antispektakularnostjo (preprosta, črno-bela estetika, sporočajska neposrednost), vračanjem k referentu, bolj avtentično avtentičnostjo. Oglas je podvržen istim zakonitostim spektakla s tem, da jih tu zanika, kaže na črno-belo realnost smrti v živopisanem spektaklu reprezentacij življenjskih vrednosti, s tem pa se mu vendarle kot njegovo nasprotje nujno pridruži, ali kot pravita Goldman in Papsen: "Resničnost, poudarjena s črno-belimi semiotičnimi nasprotjem spektakularnosti, postane del spektakla" (ibid: 170).

Samomor je v oglasu prikazan kot dejstvo, ki ne skuša vzbujati empatije, temveč bolj družbeno samokritiko. Podoba obešenca npr. bi verjetno vzbudila empatijo (če mu na prsih ne bi pisalo 'Slovenec'), vendar bi v njej prepoznali nekoga drugega, ki ni jaz. Slovenski vozel s svojo znakovno celoto tega ne dovoli, temveč naslovi vsakogar posebej z nekakšno kufkovo brezizhodnostjo, ki je videti nujna, če naj doseže svoj namen, namreč nobenega bralca pustiti neprizadetega.

Pomeni za nas

Pomene 'za nas' imenujem tiste pomene, ki se konstruirajo v fazi proizvodnje, torej na strani oglaševalca v možičnem mediju, ki nam z oglasom želi posredovati zanj zaželeno izkušnjo. Množično komuniciranje je po mnenju Wrighta Millsa (1965, v Vreg 1990: 37) monopolna psihološko-propagandna akcija, ki vpliva na manipulacijo človekovih (političnih, ekonomskih, informacijskih in kulturnih) potreb ter usmerja človekovo politično in ekonomsko vedenje ter komunikativno delovanje, pri čemer množični mediji oblikujejo novo, množično kulturo, ki predstavlja ne le vsebinsko homogenizirani kulturni produkt množičnih medijev, marveč tudi novi način življenja potrošniške družbe, kulturne vzorce, vrednote in estetske kriterije ter kulturne artefakte množične družbe (Vreg 1990: 37–39). Po mnenju McDonalda (1960) je bila množična kultura progresivna le na samem začetku, ko še niso stopili na sceno eksperti za učinkovitost in ljudje z denarjem – skupaj z analitiki za reakcije množičnega avditorija (v Vreg 1990: 40). Množični mediji, menita Lazarsfeld in Merton (1960), imajo med drugim tudi (dis)funkcijo podeljevanja statusa – status podeljevanje javnim problemom, osebam, organizacijam in socialnim gibanjem – tako imajo v rokah pomembno družbeno moč, ki jo izkoriščajo tudi na področju proizvodnje in trgovine, ko priporočajo razne proizvode množičnemu porabniku, pa tudi na področju kulture, kjer ohranjajo in vsiljujejo kulturne stereotipe. Avtorja sta medijem pripisala tudi narkotično disfunkcijo, pri čemer gre za to, da se človek ob eksploziji informacij ne zaveda, da je to le njegov drugotni stik s stvarnostjo, tako se vdaja zmotnemu prepričanju, da je vedeti za dnevne probleme že tudi nekaj storiti v zvezi z njimi (v Vreg 1990: 53–54). Radikalno širjenje množične kulture v množičnih medijih kapitalistične pridobitniške družbe je dejansko radikalna odtujitev človeka od avtentične kulture, pravita Adorno in Horkheimer (1974, v Vreg 1990: 198). Kultura ne postaja last množic, marveč se dogaja nasprotno: množični potrošniki postajajo objekti 'kulturne industrije'. Potrošnja v tem smislu odreže lastni jaz tako kot potrošniška bolezen in jih spremeni v patološke, razčlovečene "srečne robote" (Mills 1951, v du Gay in Hall 1997: 713).

Pomeni od nas

Nasprotno Paul du Gay in Stuart Hall (1997: 715) menita, da je tak pogled problematičen, ker ne dopušča prostora za človeškega akterja. Človek namreč dorašča v različnih okoljih, ki človeku podelijo vrsto stališč, vrednot in verovanj. Po teoriji o 'vedenju, ki išče informacije', delujejo na strani prejemnikov samovarovalni procesi, kot so izbirno izpostavljanje, izbirna zaznava in izbirno pomnjenje. Ljudje se delovanju množičnega komuniciranja izpostavljajo glede na svoja stališča in interese. Berejo, gledajo tiste časopise, ki izražajo njihova politična prepričanja in njihove kulturne zahteve. V mejah stimulirane situacije zaznajo tisto, kar se prilega potrebam, vrednotam, stališčem, čustvom in preteklim izkušnjam (Vreg 1990: 66).

Stereotipi

Pomembno vlogo v organizaciji mišljenja ljudi imajo tudi stereotipi.

... vzorec stereotipov v centru naših kodov v veliki meri določa, katero skupino dejstev bomo videli in v kakšni luči jih bomo videli
Lippmann 1922 (v Splichal 1997: 83)

Ker dostop ljudi do dejstev omejujejo mnoge ovire, se morajo zanašati na kulturno in individualno oblikovane stereotipe (Splichal 1997: 83), ki so po Lippmannu (1922) urejena in bolj ali manj skladna slika sveta, ki so se ji prilagodile naše navade, naši okusi, naše sposobnosti, naše razvade in naši upi. Morda niso slika popolnega sveta, so pa slika možnega sveta, ki smo se ji prilagodili. S pomočjo stereotipov ljudje v svojih glavah ustvarijo psevdookolja in to je osnova, na podlagi katere v družbi tudi delujejo (v Splichal 1997: 205).

Pomeni v nas

Po mnenju simboličnih interakcionistov (v Vreg 1990: 86) človek ne reagira na okolje preprosto kot na fizično danost, temveč na temelju svojih lastnih interpretacijskih sposobnosti. Ne živi samo v prirodnem, ampak tudi v simbolnem svetu in simboli ga lahko prav tako kot fizični dražljaji spodbude k delovanju. V človekovem stiku z okoljem objekti dobijo pomene. S postopkom simboliziranja ustvarimo (doslej še neobstoječe) objekte, to pomeni, da si kot biološki organizmi ustvarimo 'umetno', simbolno okolje. Kultura je torej simbolni svet, ki ga oblikujejo člani kakega družbenega sistema z rabo skupnih simbolov. Kultura zato ni le občevanje s fizičnim okoljem, marveč predvsem z okoljem simbolov. Posamezniki niso pasivni sprejemalci vplivov okolja, marveč nanj tudi delujejo. Ko reagirajo na simbolično okolje, tudi sami producirajo simbole.

Da se proces nastajanja pomena ne konča na vnaprej določenem mestu, dokazuje tudi njegova odvisnost od tehnik kulturnega posredovanja – designa, marketinga in oglaševanja (du Gay in Hall 1997: 710). Z oglasom se ideja nekako še enkrat rodi na ta svet,

oglas pospremi izdelek/idejo v kulturno, psihološko življenje ljudi, ki temu izdelku/ideji skozi 'potrošnjo' podelijo nove pomene.

K razumevanju reprodukcije pomena lahko pomaga tudi Barthesova (1957) opredelitev mita. Mit ni definiran kot objekt sporočila, ampak v načinu, s katerim sporočilo 'izgovori'. Mit je način govora – vse, kar je posredovano v diskurzu, je lahko mit. Vsak objekt na svetu lahko preide iz zaprtega, tihega obstajanja v izrečeno stanje, ki je odprto za apropiacijo z družbene strani, ki z družbeno uporabo doda čistemu objektu neki dodatni pomen (Barthes 1957: 109).

Vozel je voz, zanka za obešanje je zanka za obešanje ljudi, prav gotovo ni sama po sebi slovenska, vendar je lahko tudi to, če ta pomen, ponujen v oglasu, sprejmemo. Zraven pa vse konotacije, kot je negativna narava samomora, ki izhaja iz širšega konsenza o tem, kaj je samomor. V katoliški kulturi je to nekaj negativnega, v družbenopolitičnem smislu demografska katastrofa, v drugačni kulturi in drugem času, npr. na Japonskem, pa je samomor tudi častno dejanje.

Znaki imajo simbolno funkcijo, če reprezentirajo, predstavljajo, substituirajo ali 'nadomeščajo' predmet, stanje, dogodek, itd. (Schraf 1962, v Vreg 1990: 21). Simbol ima za vsakega človeka tudi pomensko vsebino, ki jo je človek izoblikoval v svojem stiku z okoljem (subjektivno dojetje realnosti). V procesu simbolizacije se pomenske vsebine posameznika vsakokrat šele konstituirajo, isti objekt ima lahko za različne posameznike povsem različne pomene (Vreg 1990: 22). Simbol 'slovenskost' ima npr. drugačen pomen za nacionalista kot za altruista, emigranta ali azilanta. O nastanku predmetov glede na njihov pomen lahko govorimo torej šele tedaj, ko jih ljudje uporabijo v svojem delovanju (Vreg 1990: 23). Gre za moč kreativne označevalne prakse, ki uporabi polisemično kvaliteto dobrin in znakov, na katero je med drugim pokazala analiza subkulture (du Gay in Hall 1997: 722), npr. punk kulture, ki je dala nov identitetni pomen varnostnim zaponkam, verigam, pričeskam, črni barvi.

Konstrukcija pomenov se začne v proizvodnji, vkodira jih proizvajalec (v našem primeru kreator oglasa in oglaševalec), ustvarjajo se v praksi regulacije in distribucije (objava v alternativnem časopisu za kritično občinstvo) ter v potrošniški praksi (dekodiranje pomenov pri bralcih Mladine), v odvisnosti od osebnostnih, socializacijskih dejavnikov. Du Gay in Hall (1997: 709) imenujeta ta proces kulturni krogotok, v katerem se ustvarja pomen kulturnega teksta ali artefakta.

SKLEP

Oglasi v množičnih medijih nam preko znakov in podob posredujejo neko sliko 'stvarnosti', komercialni s pridobitniškim namenom in nekomercialni z namenom spodbuditi nepridobitniško

dejavnost ali spremembo oz. zavzem stališč do problema ali ideje. Oboji operirajo s podobami avtentičnosti v borbi za diferenciacijo in opaznost, pri čemer igrajo na človekovo potrebo po razlikovanju, identificiranju in samoizpolnitvi. Vprašanje, ali oglasi zastopajo nekaj resničnega, pristnega, pravega, v spektaklu oglaševanja niti ni več tako pomembno, pomembnejši so načini reprezentacije, ki skupaj z načini tolmačenja pomenov reproducirajo novo stvarnost, ki nenadoma postane edina stvarnost. Zato se tudi nekomercialni in človekoljubni oglasi vključujejo v isti oglaševalski spektakel, le valuta, ki jo tržijo, ni denar, temveč participacija v obliki zavedanja in zavzemanja ustreznih stališč oz. akcije. Z drugimi besedami, kar je pri komercialnem oglaševanju nakup kot posledica psihološke vpletenosti, je pri nekomercialnem družbena akcija/zavest kot posledica ravno tako psihološke vpletenosti.

Človekoljubni oglasi niso nujno že od daleč videti nepridobitniški, zgolj s svojo naravnostjo ne izstopajo iz okolja oglaševanja. Paradoksalnost vidim v tem, da se je treba za cilj osveščanja ljudi o zelo resnem problemu človeštva poslužiti manipulativnih prijemov, poznanih iz pridobitniške prakse, ki edina omogoča vsaj opaznost, kaj šele zelen odziv – cilj torej opravičuje sredstva.

Ljudje dekodiramo pomeno glede na svojo vpetost v kulturno okolje, tako kot tudi znaki izhajajo iz določenega okolja glede na družbeni konsenz o pomenu znakov, ter glede na svojo inovativnost pri interpretacijah, ki je največkrat povezana zopet s potrebo po diferenciaciji od sivega povprečja v iskanju avtentičnosti.

Seveda moramo najprej dobiti možnost, pri tem pa nam služijo množični mediji, ki 'prijazno' poskrbijo za poduk, kaj je v tem trenutku na dnevnem redu, čemu je vredno pripisovati pozornost in na kakšen način.

Čeprav je problem samomorilnosti v Sloveniji statistično evidentiran, kar pomeni, da nadpovprečno število Slovencev prostovoljno konča svoje življenje, ni vseeno, kako oglas to stanje za nas reprezentira, če naj učinkovito povzroči zelen odziv. Kakšen učinek pa lahko doseže oglas, ki opozori na problem samomorilnosti? Takšen, kakršnega si bo pojasnil vsak 'gledalec' oglasa sam. Vzrok samomora v oglasu ni ekspliciran, vzroke si pojasni vsakdo sam. Morda bo žena bolj kot običajno prisluhnila možu, mati otroku, morda bomo molčečega sodelavca povabili na kavo, sosedovi starki pomagali po stopnicah, morda bo minister razpisal sredstva za nacionalni program ... morda pa bomo rekli, 'to ni moj problem, s tem naj se ukvarjajo psihiatri' ali 'to se ne dogaja meni, to delajo ONI – samomorilci'. Oglas Slovenski vozeli slednje interpretacije ne dopusti, kajti pod zanko bi lahko pisalo 'samomorilni vozeli', slovenskost pa bi bila implicirana v sloganu, npr. "Slovenija konkurira za prvo mesto na lestvici ...". S proglasitvijo zanke za obešanje za Slovenski vozeli je oglas izbrisal distanco do svojega 'potrošnika',

če je le-ta Slovenec. Deluje kot opomnik – na nekaj pomembnega smo pozabili – se navezuje na občutek odgovornosti do sočloveka, sonarodnjaka, ki postane ‘partner v zločinu’ v malo drugačnem scenariju, kot trenutno prevladuje na temo slovenstva. Slovenstvo je danes povezano z zgodbo o uspehu, mučeništvom pod bremenom velikodušnosti do tujcev, predvsem je politično eksploatiran atribut z nezanemarljivim vplivom na drugo družbeno življenje, ki se kaže v bolj ali manj izraženi ksenofobiji v zaposlovalni, stanovanjski politiki, medijskih interpretacijah navad Neslovencev, itd.

Slovenstvo je torej mit – ‘pokončnost naroda’ – kot je mit ‘ameriške sanje’. Dejstvo, da je oglas objavljen v časopisu, ki je že sicer izkazal cinizem do povečevanja narodni pripadnosti, obarva prvino slovenskosti tudi v oglasu. Prej kot “tudi Slovenci imajo težave” najdem pomen “tu imate zdaj svoje slovenstvo”.

Positivni prispevek oglasa vidim predvsem v kontrapropagandi propagandi molka o problemu samomorilnosti, konstruktivni uporabi mita, stereotipa slovenskosti za opozorilo na socialno kritično stanje, streznitvenem učinku glede samopomembnosti narodnosti in končno grafični in estetski dovršenosti ter avtentični reprezentaciji.

LITERATURA:

- BARTHES, R. (1957): “Myth Today”, v *Mythologies*, 27. ponatis 1993, New York: The Noonday Press (str. 109–159).
- Du GAY, P., HALL, S. et al. (1997): *Doing Cultural Studies – The Story of the Sony Walkman*. Slovenski prevod: *Proizvodnja pomena v potrošnji: primer Sonnyjevega walkmana*. Teorija in praksa, let. 34, št. 4, 1997, Ljubljana: FDV (str. 709–725).
- GOLDMAN, R. in PAPON, S. (1996): *Sign Wars – The Cluttered Landscape of Advertising*. New York, London: The Guilford Press (str. 141–186).
- JOWETT, G. S. in O’DONNELL, V. (1992): *Propaganda and Persuasion*, 2nd Edition. Newbury Park: Sage Publications.
- MILČINSKI, L. (1985): *Samomor in Slovenci*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- O’BARR, W. (1994): *Culture and the Ad: Exploring Otherness in the World of Advertising, Representations of Others, part 2*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press (str. 73–101).
- SPLICHAL, S. (1997): *Javno mnenje, Teoretski razvoj in spori v 20. stoletju*. Ljubljana: FDV.
- VIRANT-JAKLIČ, M. (1995): *Samomor in samomorilni poskus v Sloveniji v letu 1994*, Ljubljana: KC Ljubljana, Univerzitetna psihiatrična klinika.
- VREG, F. (1990): *Demokratično komuniciranje*. Maribor: Obzorja.
- ZEI, V. (1993): “Narodna identiteta in javni prostor”. Teorija in praksa, letnik XXX, št. 11–12, Ljubljana: FDV (str. 1214–1225).
- WILLIAMSON, J. (1978): *Decoding Advertisements*. London, New York: Marion Boyers.
- WILLIAMSON, J. (1986): *Consuming Passions: The Dynamics of Popular Culture*. London, New York: Marion Boyers.

Policijska brutalnost

UVOD

Eden izmed problemov, ki pesti tudi našo državo, je neutemeljeno in nasilno ravnanje policistov s civilnim prebivalstvom. Največkrat so žrtve policijske brutalnosti mladoletniki in mladi, ki ne poznajo svojih pravic ali pa se policistov preprosto preveč bojijo. Takih primerov policijskega nasilja je pri nas kar precej, javnost pa z njimi sploh ni seznanjena. Mediji, oziroma oblast, ki medije poseduje, se zelo trudijo, da bi policijo prikazovali v svetli luči, kot varuhe reda in miru, ki branijo druge državljane pred naraščajočim kriminalom. V dnevnem tisku in po televiziji so policisti prikazani kot heroji, ki lovijo družbeno nevarne osebkke in delujejo izključno za dobrobit pravice. Poleg tega policistom pripisujejo številne vrline in osebnostne lastnosti, ki mejijo na popolnost. Take oddaje so očitno zavajanje javnosti, ker gledalcem predstavljajo lažno podobo sveta, ki je v realnosti veliko bolj kruta in krivična. Takih in podobnih prispevkov, člankov in TV-serij je pri nas veliko, le redko pa je javnost seznanjena tudi z drugo platjo medalje. V demokratični družbi mora biti javnost seznanjena tudi z vsemi nepravilnostmi, slabostmi in napakami policistov, ne pa da tovrstne informacije javnosti ostanejo prikrite. V tem članku bom skušal prikazati ta drugi vidik, ki obravnava razne kritike policije, njenega delovanja in vpletenosti v sistem. S tem bi rad dosegel, da bi mediji posvetili več pozornosti tej problematiki in na ta način izvedli pritisk na policiste, ki so prekoračili svoje odgovornosti, kar bi hkrati vplivalo na zmanjšanje policijskega nasilja.

ZGODOVINA

Policijska dejavnost je že od nekdaj pomenila grožnjo človekovi svobodi. Kot pravi Janez Pečar, znan slovenski kriminolog, je bila policija dostikrat zlorabljena za uveljavljanje interesov elit, saj je "opravljala nadzor nad neposlušnimi, sumljivimi, nevarnimi in predvsem nižjimi družbenimi plastmi. Zgodovina policijske dejavnosti je polna neznank, v današnjem času pa je njen nadzor odtujen do skrajnosti, kar pomeni tudi neenakost v dosegljivosti neposlušnih. Prav zato je čestokrat opazna brezbriznost do policije, kolikor ne že zavračanje ali celo sovražstvo" (Pečar, 1987, str. 961) Pečar navaja naslednje tri (dis)funkcije policije:

1. Policija kot sredstvo oblasti in razrednega boja: Klasiki marksizma so gledali na policijo in druge mehanizme državne represije kot na sredstvo v boju med razredi, na strani izkoriščevalcev in lastnikov kapitala. Po Marxu in Engelsu je policija sredstvo nasilja v rokah države, ki si lasti dominacijo nad delavskim razredom. Tudi dejansko je policijska funkcija vedno služila komu na oblasti. Policija in represija sta vedno zadevali predvsem "nevarne sloje", upornike in disidente, revne in stavkajoče, ter celo omejevali cele narode in se pogosto postavljali v bran rasizma in pospeševali ksenofobijo. Kot pravi DeMotte, je policija "dejavna roka establishmenta in prva linija za obrambo države zoper katero koli izzivanje njene moči in ugleda" (DeMotte, 1984, str. 155).

Politika ima med vsemi nadzornimi mehanizmi največji vpliv na policijo in prav policija vedno najbolj občuti pritiske politike, čeprav marsikje to dejstvo neradi priznavajo.

2. Monopol nad dopustnim nasiljem: Nekonformizem, neposlušnost, nespoštovanje norm in deviantnost so okoliščine, ki kar narekujejo legitimiziranje državnega monopola nad nasiljem. S tem se dopušča tudi prisilno doseganje poslušnosti. To nasilje, ki je sestavina nadzorovanja in socializacije, izvaja država s policijo in kazenskim pravosodjem.

Država ne priznava pravice "biti drugačen" v vsakem oziru in dopušča to pravico le do ravni "nemotečnosti", ki pa je zelo pomična.

Vsaka policijska dejavnost že od nekdaj predstavlja distribuirano javno (državno) moč. Vsaka stopnja razvoja v zgodovini je imela glede rabe metod, obvladovanja razmer, zatiranja neposlušnosti in vzdrževanja reda svoje posebnosti, večina pa je bila militantnih in neizprosni. Od starega veka prek inkvizicijskih postopkov do mučenja v taboriščih spoznavamo metode delovanja, ki so nasilne. Nekatero so urejene s pravom (raba orožja, sredstev za nevtralizacijo, kot so palica, solzilci, vodni curki itd.), druga pa ne. Četudi so dovoljena s pravom, pa poznamo prekoračitve in zlorabe pooblastil, poleg tega pa tudi prenekatero namišljene situacije opravičujejo marsikatero ukrepanje s silo, prisiljevanjem, zastraševanjem itd. Združeni narodi so se s svojimi mehanizmi po raznih kongresih

druženega varstva dostikrat zaman trudili, da bi delovanje policije zaradi njene politizacije spravili v okvire pravnega delovanja in morebitnega deontološkega kodeksa.

Mnogi njihovi poskusi so bili zaman. Policija se navadno ne obnaša zoper državo in zato, ker je v njenih rokah, se ji pokorava, četudi krši zakone. To se v zgodovini neprestano ponavlja in "drugače verjetno tudi ne more biti, saj je policija preveč v rokah politične moči, ki ji služi" (Pečar, 1987, str. 965).

3. Poslušnost – policizacija družbe: Znano je, da nekatera splošna pravila vedenja in ravnanja ljudi poznamo ne toliko po zapisanih normah, kolikor bolj po posnemanju drugih, s katerimi živimo skupaj. Večino teh norm nadzoruje policija, gotovo pa tiste, ki zadevajo varstvo premoženja, osebnosti, življenja in zdravja. Tako smo vsi posamezniki bolj ali manj "policizirani" s poslušnostjo, ki jo državni mehanizem nadzoruje in išče njene deviante. Skozi celo zgodovino preteklih dvesto let so bili ti mehanizmi kontrole tisti, ki so na različne načine vsiljevali poslušnost, sankcionirano z različnimi oblikami prisile. Skrb za vsiljevanje discipline s prizadevanjem bolečin je tudi javno prevzela izključno država, ki ima kot sredstvo svoje kontrole na voljo policijo kot najštevilnejšo in najpomembnejšo organizirano silo.

Skozi zgodovino so v policijo prihajali vojaki in mornarji z zelo različnimi lastnostmi in značaji. Zgodovina policije je zato hkrati zgodovina različnih oblik stremuštva, podkupljivosti, zlorabe moči, nasilnosti nad civilisti, tekmovalnosti, prikrivanja, nezakonitosti in drugih ekscesivnosti, kot na primer "plačani politični umori v starem Rimu" (Stead, 1977, str. 160). Vsa ta dejavnost je postala še privlačnejša, ko so jo začeli plačevati, ali pa je policiji omogočila pridobivanje materialnih prednosti. Gotovo pa so policijske dejavnosti vedno najbolj korumpirale v zvezi s politiko, ko so stregle močnim posameznikom ali skupinam ter opuščale doslednost nadzorovanja, ki ga ureja pravo. Še danes se v prenekaterih delih sveta dogaja, da ni javne kontrole policijskega delovanja, in ta mehanizem deluje po napotilih tistega, ki ima bodisi osebno bodisi politično moč nad njo. Tisti, ki ima v rokah policijo kot sredstvo kontrole in prisiljevanja ljudi k določenemu konformizmu, pa opravlja tudi nadzor nad njo ter jo oblikuje po svojih zamislih. Literatura o problemih policije v preteklosti kaže, da je zgodovinsko znanje o njej še vedno zelo pomanjkljivo, "zgodovinske raziskave pa so bežne in zaskrbljujoče glede na to, kar bi morali vedeti" (Pisciotta, 1982, str. 537).

KAJ JE POLICIJSKA BRUTALNOST?

To, kar državljani razumejo pod pojmom "policijska brutalnost", je vsako ravnanje, ki jih po njihovi oceni obravnava z manj kot vsemi pravicami in spoštovanjem, ki ga morajo biti deležni kot državljani v

demokratskih družbah. Kot pravi Reiss (1968), popularna predstava o brutalnosti vključuje: 1. uporabo nesramnega in žaljivega jezika; 2. ukaze, naj se odstranijo ali gredo domov; 3. ustavljanje in zasliševanje na cesti ter pregledovanje osebnih stvari in avtomobilov; 4. grožnje o uporabi sile, če ne bodo ubogali; 5. zbadanje s pendrekom ali približevanje s pištolo; 6. sama uporaba fizične sile ali nasilja. Glavna težava je v tem, da vsaka od teh točk lahko dejansko krati osnovne človekove pravice v demokratični državi, v drugih okoliščinah pa so lahko vse te točke del popolnoma upravičene in nujne policijske prakse.

Do policijske brutalnosti nedvomno prihaja, edino vprašanje je le, v kolikšni meri je prisotna in kje. Odvečna sila se dostikrat uporablja pri aretacijah, čeprav je mnogokrat zelo težko točno določiti, kaj in kaj ni odvečna sila. Kljub temu pa veliko število posameznikov vidi policijo kot zatiralce namesto zaščitnike (Stahl 1966).

MERJENJE POLICIJSKE BRUTALNOSTI

Različni segmenti družbe in skupine posameznikov si želijo različne oblike policijskega ravnanja. Posamezniki, ki še nikoli niso imeli nezadovoljivega srečanja s policisti, večinoma podpirajo njihovo delovanje. Iz raziskovalne literature je razvidno, da so najpomembnejši rizični faktorji za prekomerno uporabo sile naslednji: 1. rasa (Locke 1967), 2. nizek socialni status (Reiss 1967), 3. prisotnost drugih policistov (Croft 1987), 4. stopnja alkohola pri osumljencu in policistu (Fogel 1987), 5. relativna mladost osumljenca in policista (Garofalo 1989), 6. relativna neizkušenos policistov (Bayley 1987). Geografska lokacija je povezana s stopnjo kriminala, zato je tudi policijska brutalnost zelo visoka na območju getov in zelo majhna na periferiji ali v poslovnih središčih. Čas tudi lahko predstavlja rizični faktor za policijsko nasilje, saj rezultati študij kažejo, da do največ napadov pride med vikendi, med somrakom in zgodnjimi jutranjimi urami ter med poletnimi meseci (LeBeau 1992). V nasprotju z drugimi manjšinski skupinami velikokrat bolj občutijo policijsko brutalnost kot problem. Zanimivo je, da je prekomerna uporaba sile vsaj dvakrat večja, kot je zapisano v uradnih zapisnikih o uporabi sile. Možni razlog za to je, da terenski opazovalci štejejo več primerov nizke stopnje uporabe sile, ki jih policija sploh ne zabeleži. Rezultati raziskave, ki sta jo leta 1987 izvedla Croft in Austin, kažejo, da tretjina do polovica vseh poročil o uporabi sile vsebuje podatke o poškodbi državljanov. Študije o prekomerni sili so se zanašale na tri pomembne vire informacij: civilne pritožbe na policijski postopek, opazovanje policijskega obnašanja in raziskave javnega mnenja. Podatkov o civilnih pritožbah je največ, saj jih hranijo na policiji, medtem ko je drugih raziskav in študij zelo malo, verjetno zaradi pomanjkanja časa, denarja in volje. Brooksova statistika (1965) opozarja na dejstvo, da

pride do civilne pritožbe le na približno 1000 aretacij. Druge raziskave so odkrile, da pride v povprečju do 10 civilnih pritožb na 100 policistov letno (New York City Police Department 1986). Gallupova raziskava leta 1991 pa je odkrila, da je 20 % anketirancev in 30 % nebelih anketirancev odgovorilo, da poznajo koga, ki je bil fizično zlorabljen s strani policije.

Zelo malo študij je spraševalo ljudi o njihovih lastnih izkušnjah o policijski uporabi sile. Avstralski kriminološki inštitut je leta 1987 odkril, da 12,1–17 % Avstralcev osebno pozna koga, ki so ga udarili policisti. V Londonu je Inštitut za policijske študije leta 1980 objavil podatek, da je 22 % aretirancev občutilo odvečno silo ali so bili tepeni. Velika večina je to grobo silo občutila kot krivično in neutemeljeno (Smith in Gray 1983). Kar 38 % Londončanov pa je policijo občutilo kot surovo, arogantno, grobo in nemogočo (Skogan 1990). Uradna poročila vedno vključujejo prisotnost vratarjev ali posrednikov, ki odločajo o tem, ali je določen dogodek primeren za zapisnik, zato uradni podatki vedno prikazujejo najmanjšo možno stopnjo policijskega nasilja. Mnoge postaje ne zbirajo rutinsko vseh statistik o poškodbah državljanov in o okoliščinah policijskega nasilja. Vsaka policijska postaja bi morala točno vedeti, koliko ljudi je bilo prizadetih ali poškodovanih v konfliktnih s policijo in kako hudo so bili poškodovani. Poleg tega pa bi vsi policisti morali prijaviti svojim nadrejenim vse dogodke, v katerih so morali uporabiti silo proti državljanom. Seveda pa je jasno, da lahko vsak policist take dogodke enostavno zamolči. Zato je nujno potrebno izboljšati mehanizme civilnih pritožb in omogočiti civilistom dostop do vseh podatkov, ki se nanašajo na pritožbeni mehanizem.

POLICIJSKA BRUTALNOST PO SVETU

Najprej je potrebno osvetliti dejstvo, da zelo malo držav sploh ima željo odkriti, koliko policijske brutalnosti je v njej. Informacije o policijski brutalnosti na mednarodni ravni so odvisne od značaja držav. Podatki so dostopni za demokratične države, kar pa ne velja za avtoritarne države. To ustvari paradoks odprtosti: največ dokazov o policijski brutalnosti pride iz držav, ki je imajo najmanj, najmanj zadovoljive informacije pa prihajajo iz držav, ki je imajo največ. To dejstvo potrjujejo tudi številni begunci, ki so pobegnili pred raznimi oblikami avtoritarne represije, ter natančna dokumentacija organizacij, kot so Amnesty International in Americas Watch. V osemdesetih letih je Amnesty International odkrila, da do policijskega mučenja zapornikov prihaja v glavnem v nedemokratičnih državah, kot so Afrika, Južna Amerika, Srednji vzhod in Jugovzhodna Azija.

Avtoritarne države se ne imenujejo "policijske države" brez razloga (Bailey 1985). Povezava med policijskimi zlorabami in značajem države je več kot semantična, v smislu, da demokracija

pomeni odsotnost represije vladnih agencij. "Trenutno so v svetu države z najmanj policijske brutalnosti ekonomsko razvite demokratske države" (Humana 1983).

JAVNO MNENJE O POLICIJSKEM NASILJU

Javnost policijo zaznava zelo ambivalentno. Niederhoffer (1967) je ugotovil, da je policist v nekem trenutku heroj, v drugem pa pošast, za ljudi s težavami pomeni odrešenika, kriminalnemu osumljencu pa se kaže kot demon. Policija je po eni strani ljubljena in občudovana, po drugi pa osovražena in strah vzbujajoča. Skoraj vse bistvene javnomnenjske raziskave so pokazale, da večina splošne populacije podpira oz. je zadovoljna s svojo lokalno policijo. Tudi danes so rezultati precej podobni, vendar je znano, da se mnenja o policiji zelo razlikujejo glede na lastnosti državljanov (Murty 1990), lastnosti njihovih sosesk (Mirande 1980) ter frekvenco in tip kontaktov med državljani in policijo (Huang in Vaughn 1996). Tako so pripadniki manjšinskih skupin in mladi ljudje bolj negativno naravnani do policije kot stari ljudje ter pripadniki večinskih rasnih skupin.

Eno prvih študij o policijskem nasilju je leta 1970 začel Westley, ko je odvetnikom, črncem in socialnim delavcem zastavil isto vprašanje: "Kaj si mislite o policijski enoti X?" Devet od dvajsetih odvetnikov je odgovorilo, da je policija brutalna in neučinkovita, dva od štirinajstih socialnih delavcev sta menila, da je policija agresivna in brutalna, ter osem od petintrideset črncev je zatrnilo, da policija uporablja preveč nasilja. Westley je tako odkril majhno in mešano skupino ljudi, ki je menila, da so policisti "neučinkoviti, brutalni, skorumpirani in ignorantni" (Westley 1970).

Tudi Blumenthal je opravljal študije na to temo in odkril, da "revščina, diskriminacija in pomanjkanje služb prispeva k povečanju nasilja, lastna vpletenost posameznikov v nasilje pa je povezana s podporo nasilja kot načinom socialne kontrole" (Blumenthal 1972).

Raziskavo je leta 1980 izvedel tudi Gallup in na vprašanje "Ali menite, da v vaši soseski prihaja do policijske brutalnosti?" je 26 % vprašanih odgovorilo – "Zelo veliko" (Komarnicki in Doble 1985). Leta 1984 je Roper Poll vprašal izbran vzorec anketirancev, ali menijo, da "je policijska brutalnost dandanes zelo velika grožnja državljanu, kot ste vi" (Komarnicki in Doble 1985). Kar 44 % vprašanih je čutilo, da policijska brutalnost pomeni "zelo resno" ali "srednje resno" grožnjo, in to visoko številko je treba obravnavati kar se da resno. Po neki drugi raziskavi leta 1987 v New Yorku je 17 % vzorčne populacije izjavilo, da so bili v zadnjih petih letih oni ali njihovi družinski člani priča prekomerne uporabe sile policije (Winick 1987). Rasne razlike in percepcija policijske pretirane uporabe sile so bile zopet osvetljene leta 1987, ko je New York Times ponovno opravil raziskavo javnega mnenja. Vprašanje je bilo:

”Ali mislite, da policija v NY pogosto brutalno ravna s črnsko populacijo?” ”Da,” je odgovorilo 36 % belcev, 70 % črncev in 46 % Južnoameričanov.

Javno mnenje ima lahko zelo pomembno vlogo pri družbeni kontroli, zlasti pri omejevanju policijske uporabe sile. Negativno javno mnenje o policiji povzroči frustracije, cinizem in neodločnost policistov ter zmanjša zaupanje v policijo. Poleg raziskav javnega mnenja lahko sodbe o pomembnosti policijske brutalnosti ugotovimo tudi iz njene vidnosti v medijih, popularni kulturi, politiki in uradni skrbi.

VLOGA MEDIJEV

Individualni in družbeni faktorji igrajo pomembno vlogo pri oblikovanju osebnih prepričanj, zato je težko asociirati specifično vedenje s specifičnim dogodkom ali določenim virom (Surette, 1992). Naravnost do policije in mnenja o njeni prekomerni uporabi sile izvirajo iz kompleksne interakcije mnogih sil, vključno z mediji. Vloga medijev (predvsem filmov in televizije) pri oblikovanju prepričanj o policiji in vpliv medijev na stopnjo mladostniškega kriminala je lahko tema obsežnih debat. Policisti verjamejo, da mnoge televizijske nadaljevanke ustvarjajo vtis, kot da so policisti superjunaki, ki so sposobni rešiti vsak zločin (Warr, 1980). Poleg tega jim pripisujejo številne vrline in osebne lastnosti popolnih ljudi, za katere vemo, da v realnosti ne obstajajo. Tako je za medijsko izdelani portret policista značilno, da je pošten, nepodkupljiv, dober po srcu, spreten, iznajdljiv, vesten in uspešen policist, neizprosni v boju z zločinom, poleg tega pa še vzoren državljan in skrben družinski član. Tako idealistično so prikazani glavni junaki nešteti TV-serij in filmov, ki jih v zadnjem času lahko gledamo pri nas, kot na primer Komisar Rex, Policaji, Obalna straža na kolesih, Varuhi luke, Novi nedotakljivi, Pod krinko, Policaji s srcem ... Pravica vedno zmaga, je jasno sporočilo tovrstnih oddaj, ki se vedno srečno končajo, zločinci pa končajo za zapahi. Ta zmotna medijska slika je vzrok temu, da gledalci pričakujejo od policistov preveč, več kot ti zmorejo (Arcuri 1977).

Nekateri drugi policisti pa so v medijih prikazani kot popolni omejenci in sadisti, ki so nesposobni opravljati svoje osnovne naloge (Culver 1978). Medijski portreti ilegalnih in vprašljivih policijskih metod, kot na primer prekomerna uporaba sile, vodi k temu, da občinstvo verjame, da so policisti brutalni in skorumpirani posamezniki. Filmi in TV-oddaje o delu policistov, ki jih lahko gledamo pri nas, so večinoma ameriške in angleške produkcije. Če se že slučajno zgodi, da so po televiziji policisti prikazani v slabi luči, gledalci dobijo vtis, kot da se to dogaja v popolnoma drugem svetu. ”To je Amerika,” si mislijo – pri nas se take stvari, kot so korupcija in policijsko nasilje,

že ne dogajajo. Da bi se policisti agresivno znašali nad njihovim nedolžnim mladoletnikom, je za večino staršev in starejših občanov nekaj nemogočega in nepredstavljivega. Kako bi si sploh lahko mislili kaj takega, če mediji informacije o tovrstnem dogajanju pri nas selektivno cenzurirajo oziroma jih sploh ne objavljajo. Nerealna pričakovanja in tendenca k posploševanju in banaliziranju policijskih portretov je torej ena izmed opaznih značilnosti medijev (Haney, Manzolati 1981). K temu je treba pripomniti, da sta za mnoge ljudi televizija in film edini vir informacij o policijski aktivnosti (Dominick, 1973). Učinki medijev na naravnost do policije se razlikujejo glede na temo, medij in vsebino sporočila (Surette 1992). Surette pravi, da časopisi vplivajo na prepričanja o kriminalu, medtem ko televizija bolj vpliva na odnos do kriminala. Na to razliko med vplivi tiskanih in elektronskih medijev je potrebno biti pozoren tudi pri obravnavi percepcije policijske brutalnosti v javnosti. Znano je, da incident Rodneyja Kinga v Los Angelesu, ki je bil posnet na videokamero, verjetno ne bi imel tako velikega učinka (izbruh neredov), če bi bil obravnavan le v tisku, vendar pa je na to temo potrebnih še veliko raziskav, da bi odkrili, kakšna je dejanska razlika.

Dober poligon za samostojno raziskovanje pa ponuja svetovni splet ali World Wide Web. Na iskalniku Yahoo sem pod policijsko brutalnostjo našel 19 strani. Z navdušenjem sem sprejel odkritje, da na svetu že obstaja kar nekaj organizacij, ki se odprto borijo proti policijskemu nasilju. Najbolj znane so COPWEB – Community of police watchers' earthwide beat, COPWATCH – javljanje brutalnosti, FAIR – Fairness and accuracy in reporting, Project censored – cenzurirane zgodbe, ter Unstoppable – aktivnosti za zmanjšanje brutalnosti. Poleg teh organizacij pa je na voljo še veliko resničnih zgodb ljudi, ki so doživeli različne neprijetnosti s policisti. Nekatere zgodbe so prav zastrašujoče, še bolj grozljiv pa je podatek, da cenzura uspešno funkcionira tudi na internetu, saj je kar nekaj strani uničenih, namesto anti-policijskih informacij pa se prikaže velik napis CENSORED! Zanimivo je, da se je pred kratkim na internetu pojavila tudi spletna stran z naslovom "The police terror in Slovenia", najdete pa jo na naslovu <http://www.geocities.com/Pentagon/Quarters/2155>. Lepo, da je še kdo drug zaskrbljen nad tovrstnimi problemi.

POLICIJSKA BRUTALNOST V SLOVENIJI

Kot sem že navedel, tudi pri nas pogosto prihaja do kratenja človeških pravic in brutalnosti policije. Za ilustracijo navajam dva primera. V prvem povzemam resnično zgodbo prijatelja, katerega identiteta naj zaradi varnostnih razlogov ostane prikrita. To je njegova zgodba, napisana v prvi osebi, ki se je odvijala pred znanim ljubljanskim lokalom: "Okoli dvanajste ure zvečer so na kraj dogajanja

prišli policisti, verjetno zaradi hrupa množice. Začeli so vsepoprek legitimirati ljudi. Ko sta policista legitimirala mene, sem jima dejal, da jima lahko takoj brez težav pokažem osebno izkaznico, da pa ju prosim, če se lahko legitimirata tudi sama. Na surovo zavrnitev sem jima odvrnil, da sem seznanjen s svojimi pravicami in kazenskim zakonikom in da sta se po službeni dolžnosti dolžna legitimirati tudi sama. Mlad policist se je po tej izjavi razjezil, mi zvil roko na hrbet in me odvedel po cesti navzgor do marice. Tam so od mene zahtevali, naj izpraznim žepe. Ker vem, da me brez utemelje-nega suma ne smejo preiskati (tega ni bilo), sem jim to tudi povedal in jih vprašal, česa me sumijo. Policist me je surovo potisnil ob marico, mi še bolj zvil roko ter mi grobo rekel, naj izpraznim žepe. Ker sem se zbal za svojo varnost in ustrašil nadaljnjih bolečin, sem jim izročil vse stvari iz žepov. Takrat sem jim tudi dejal, da so s tem kršili moje osebne pravice. Med tem postopkom je bila prisotna tudi priča, ki lahko vse te dogodke potrdi. Policisti so pri tem prekoračili svoja pooblastila, saj so zavrnili mojo željo po identifikaciji ter mi protizakonito prisilno pregledali vsebino žepov. Ko sem jim to povedal, so postali še bolj grobi in mi govorili, naj bom raje tiho. Na moje ugovarjanje so me vklenili, strpali v marico ter odpeljali na Trdinovo. Omeniti je treba, da se do policistov nisem vedel nespodobno in da nikogar nisem žalil. Policistov nisem oviral med postopkom ali jih ignoriral, temveč sem jih le seznanjal s svojim pravicami, katere so bile kršene.

Na Trdinovi sem policiste večkrat vprašal, česa sem obtožen, zakaj so me tja pripeljali in ali se lahko predstavijo. Na nobeno od teh vprašanj nisem dobil odgovora. Policisti so se delali gluhe in mi govorili, naj bom tiho. Nato so me zaprli v celico. Ker je bila tam popolna tema in ker sem moral nujno na WC, sem začel najprej trkati, nato tolči po vratih, da bi mi omogočili opravljanje potrebe. Po ca. 15 minutah so mi odprli, me pustili na WC ter mi povedali, da me bodo premestili na Povšetovo. Brez kakršnihkoli pojasnil, česa sem obtožen, so me nato zaprli v marico za nadaljnjih 15 minut. Bil sem ogorčen, in ker se dolgo časa nismo nikamor premaknili, sem začel tolči po vratih. Ko so se odprla, je noter stopil policist in me vklenjenega v lisice večkrat udaril. Najprej sem dobil par močnih klofut po glavi, ki sem si jo nato preventivno skril med kolena. Sledilo je še par krepkih udarcev s pestmi po hrbtu, nato pa je policist stopil iz marice in zaloputnil vrata. Sledila je divja vožnja z namernim sunkovitim zaviranjem. Na Povšetovi sem dežurnemu policistu povedal, da so z mano zelo grdo ravnali, on pa je dejal, da to ni v njegovi pristojnosti. Noč sem preživel v celici, zjutraj pa so me brez obrazložitve spustili. Ker mi ni nihče rekel, da sem česarkoli obtožen, sem mislil, da je s tem zadeva zaključena. Zaradi surovega ravnanja policistov, prekoračitve njihovih pooblastil, arogantnega obnašanja in kršenja mojih pravic sem resno razmišljal o pritožbi na postopek, ki pa je na žalost nisem napisal. Prepričan sem, da nisem storil ničesar, kar ni v skladu z zakonom, še vedno pa se počutim

ponižan in oškodovan.”

Drugi grozljivi dogodek se je zgodil julija 1998 v Velenju. Gre za tragično prometno nesrečo, v kateri je policijska marica zaprla pot dvema motoristoma, ki sta oba umrla. Ta “prometna nesreča” je vzbudila veliko ogorčenje javnosti. V medijih se je pojavilo nekaj člankov o nesreči, vsi po vrsti pa so poskušali opravičiti policajce in kriviti motorista. Tak primer je članek z naslovom “Tudi policaj je samo človek”, ki je bil objavljen v Delu. Dodatno ogorčenje javnosti pa so sprožile govorice, da je policijski avto nalašč zaprl pot motoristoma, da bi ju ustavil. To pomeni, da so policajci v marici zakrivili njuno smrt nalašč. To pa je umor in nič drugega. V Velenju so potem, ko se je vest razširila, vrstniki obeh umorjenih motoristov pripravili manjše demonstracije, na katerih so protestirali proti policiji in jih obtožili za umor. Policija je demonstrante seveda razgnala, kar dokazuje, da je Slovenija demokratična država, v kateri se spoštujeta svoboda govora in zbiranja.

Zanimivo pri vsem tem je, da policajci pri nas niso odgovarjali še za noben umor, ki so ga zagrešili, in verjetno še dolgo ne bodo.

Lahko trdim, da mediji v našem prostoru tematiko policijske brutalnosti zelo slabo pokrivajo. V najbolj branem državnem dnevnem časopisu Delo za zadnjih 15 let nisem uspel zaslediti objektivno kritičnega članka o policijski brutalnosti, razen nedavne obravnave incidenta, ki se je zgodil na Zgaga rock festivalu, ko se je večje število policistov nasilno zneslo nad nedolžnim in nemočnim občinstvom. Očitno je bilo tokrat v tem brutalnem policijskem posredovanju (p)oškodovanih preveč ljudi, da bi se o tem molčalo, vendar pa je neizpodbitno dejstvo, da se na splošno teme policijske brutalnosti taktno izogiba večina tiskanih medijev. Redka izjema je Mladina, kjer je bilo objavljenih že kar nekaj člankov na to temo. Eden izmed njih je naslovljen “Recite policiji NE!” in obravnava varstvo pravic zasebnosti in osebnostnih pravic ob osebni preiskavi (Mladina, november 1997). Drugi odkriti borec proti policijskem nasilju v slovenskem medijskem prostoru pa je Radio Študent, ki z različnimi oddajami, reportažami in intervjuji seznanja javnost z resničnimi izbruhi policijskega nasilja. Tako se je Radio Študent po odmevni neslavni policijski intervenciji na letošnji Zgagi, ki je bila kaplja čez rob vsem nepravilnostim policije, odločil za protiudarno akcijo. Speljali so peticijo proti policijskemu nasilju z naslovom “Človeško dostojanstvo naj ima prednost pred pendrekom in represijo”, v kateri so pozivali državljane, naj s svojim podpisom podprejo odprti boj proti kratenju osnovnih človeških pravic. Peticija je bila dokaj uspešna, saj so zbrali približno 17 000 podpisov. To število jasno kaže na nezadovoljstvo slovenske javnosti nad delovanjem policistov. Takšni članki, oddaje, prispevki in peticije imajo pomembno informativno funkcijo, saj obveščajo državljane o njihovih pravicah ter pravicah policistov. Dobro bi bilo, če bi se svojih pravic in pooblastil zavedali tudi policisti sami.

“SLABI” POLICAJI

Samo po sebi je umevno, da represivni aparat že desetletja krivdo za neuspehe policijskega dela – od korupcijskih škandalov do pritožb o brutalnosti – vali na peščico slabih policistov. “Če pa se preveč osredotočamo na gnila jabolka, lahko kaj hitro pozabimo na možnost, da je gnil cel sod, ki sedaj uničuje njegovo vsebino,” pravi Locke.

Raziskave na to temo so pokazale, da policisti sami smatrajo policijsko brutalnost kot eno izmed najmanj deviantnih dejanj, ki jo enačijo s spanjem na delu, kot tudi eno izmed najbolj pogostih. Več kot 40 % policistov iz majhnega mesta Barker je leta 1978 priznalo, da so se kdaj vedli brutalno v času svoje kariere. Hunt je ugotovil, da si “večina mladih in novih policistov pridobi spoštovanje starejših sodelavcev s tem, da se obnašajo agresivno ter da uporabijo vso potrebno silo v dani situaciji” (Hunt 1985). Veliko policistov v sebi kopiči razne frustracije, ki jih povzročajo zapleti na sodišču, politiki, neujeti zločinci, dnevni tisk, družbene elite, osebni problemi ter mnoge druge težave. Te frustracije se počasi kopičijo in policist jih sprost tako, da svojo jezo znese nad osumljencem, tako da mu zategne lisice, ga porine ob steno ali z njim fizično obračuna. Osumljenec, nad katerim policist znese svoj izbruh brutalnosti, je nadomestek za vse tiste, s katerimi se policist nikoli ne bo mogel soočiti ali direktno obračunati.

Pri tem je treba vedeti, da med policisti samimi obstaja preprosto nenapisano pravilo molka: policist ne sme posredovati nasprotnih ali negativnih informacij o svojih sodelavcih. Za policijo je značilna izjemna solidarnost med tistimi, ki stopijo v njihove vrste, tako da se za njih družba deli na “nas” in “njih”. Prav zaradi tega, ker se policisti med sabo ščitijo tudi takrat, ko zagrešijo nedopustne napake, je zelo težko karkoli doseči preko pravosodnega sistema. Največkrat take tožbe proti policiji zapadejo s časom ali pa jih ni mogoče dokazati zaradi pomanjkanja informacij, ki jih seveda ni težko prirediti ali zbrisati. Zato je raziskovanje policijske brutalnosti izjemno težka naloga. Največkrat so edine priče ravno žrtev in policisti, če pa obstajajo slučajno še druge, se v glavnem v strahu za svoje zdravje bojijo nastopiti proti policiji. Tudi zdravniško potrdilo o poškodbah dostikrat ne zaleže, saj te profesionalno premlatijo tako, da na telesu ni vidnih hujših poškodb. Seveda pa si policisti tudi na sodišču pomagajo z lažnimi pričanji ter pisanjem lažnih ovadb.

Polijska kultura je že dolgo zanimiva tema za raziskovalce. Pomembna na tem področju sta bila Reiss in Winick. Reiss je na podlagi raziskave odkril, kako velika je dejanska stopnja neprijavljanja prekomerne uporabe sile. Ta je bila leta 1967 kar 97 odstotna, po Winickovi raziskavi leta 1987 pa 67 odstotna. Zelo nizko število tovrstnih prijav kaže na strah državljanov pred represivnim aparatom, ter na nepoznavanje svojih osnovnih pravic. Vendar pa tudi pri tistih,

ki se odločijo za prijavo, pravici velikokrat ni zadoščeno. V Los Angelesu je recimo kar 38 % takih prijav označenih kot "neosnovane", kar pomeni, da so nevpleteni državljani ali policijske priče na sodišču spodbili zgodbo oškodovanca. V Veliki Britaniji več kot polovico pritožb proti policiji umaknejo oškodovanci sami (Fogel 1987).

Še en znan raziskovalec, ki se je ukvarjal s to tematiko, pa je Paul Takagi. Raziskoval je uboje meščanov, ki so jih povzročili policisti. Prav o takih primerih javnost praviloma ni obveščena, saj policija in drugi državni organi o tem ne znajo ali nočejo govoriti. Takagi opozarja na alarmantno povečanje stopnje smrtnosti moških prebivalcev, povzročene z "legalnimi intervencijami policijskih organov". Taki primeri se beležijo kot "upravičeni umori" (justifiable homicide) v okviru policijskih intervencij. Med mladimi polnoletniki so take smrti najpogostejše, policija pa se izgovarja, da je vsa odgovornost samo na žrtvi. Zanimivo je, da je "stopnja takih intervencij s smrtnim izidom pri črncih devet- do desetkrat višja kot pri belcih" (Takagi, 1974, str. 302). Med leti 1960 in 1968 so kalifornijski policisti ubili 1188 temnopoltih in 1253 belih moških, in to v okrožju, v katerem črnici predstavljajo le 10 odstotkov celotne populacije. Natančno analizo takih primerov je opravil tudi Robin Gerald in ugotovil, da je "od skupno 32 smrtnih primerov v Filadelfiji (28 temnopoltih) mrliški oglednik v 30 primerih policiste oprostil vpletenosti v umor, v preostalih dveh primerih pa so bili policisti oproščeni pred poroto" (Robin, 1963, str. 226). Kadar policist ubije civilista, se to obravnava kot "uporaba legalne sile", kar daje vtis, da je bila uporaba sile legitimna. Kadar pa pride do uboja policista, se to kvalificira kot nasilje oziroma ilegalno dejanje. Iz tega je razvidno, "da ljudje uporabljajo besede zelo selektivno, z namenom, da bi izzvali alarm" (Sorel, 1950).

MOŽNE REŠITVE PROBLEMA

Do sedaj so se primeri policijske brutalnosti in prekoračitve pooblastil razlagali kot primeri individualne deviance. Bayley pa pravi, da se "sedaj brutalnost vedno bolj obravnava kot problem institucionalne pomoči in organizacijske odgovornosti" (Bayley, 1990). Z drugimi besedami, da se urediti z boljšo ureditvijo policijskih sil. V demokratičnih državah policijska brutalnost pomeni neuspeh individualne in institucionalne odgovornosti. V avtoritarnih državah pa brutalnost v večji meri podpira režim.

Obstaja upanje, da se bo policija pokazala javnosti v bolj svetli luči, ko bodo občinski voditelji omogočili skupne občinsko-policijske dejavnosti, sodelovanje celotne krajevne skupnosti ter natančnejši vpogled v policijske operacije. Ko državljani enkrat začutijo, da imajo direktno vlogo pri kontroliranju in usmerjanju policije, se tradicionalne bariere med policijsko-državljskimi odnosi podrejo.

Poleg boljše izbire in treninga policistov bi bilo nujno potrebno razviti še posebne izobraževalne programe, usmerjene k zmanjšanju nasilja med policisti. To je nujno potrebno, kajti raziskave so pokazale, da so se tisti policisti, ki so dobili največ pritožb na račun svoje brutalnosti, izkazali tudi za najbolj produktivne. Tam kjer je policijska brutalnost resen problem, so potrebne organizacijske in strukturne spremembe v načinu izvajanja njihovih operacij. Nujno potrebno je izboljšati naravo in kvaliteto odnosov med policisti in državljanji, in to v dobro obeh.

SKLEP

Policija je s svojimi represivnimi in nerepresivnimi dejavnostmi neizogiben del nadzorstva v tem stoletju. Tudi v bližnji prihodnosti njena vloga gotovo ne bo manjša kot doslej, saj razvoj tehnologije in znanj ponuja vedno boljša sredstva kontrole. Množični mediji bi nujno morali posvetiti več pozornosti tej aktualni problematiki, o kateri je javno znanega bore malo. Policijska brutalnost je brez dvoma tudi pri nas, vendar je kar se da prikrita, saj jo varuje spirala molka. Kritično in neodvisno poročanje medijev lahko prekine to spiralo molka in ustvari medijski pritisk na policiste, ki prekoračijo svoje odgovornosti. To bi vplivalo na zmanjšanje policijskega nasilja ter omogočilo boljše poznavanje ustavnih pravic civilistov. Človeštvo se je že od nekdaj upiralo omejevanju svobode, v sedanji demokratični družbi pa bi morala policija delovati kar se da pravično in korektno.

Na žalost se zavedam dejstva, da je to le ideal, ki v realnosti nikoli ni obstajal, prav tako kot je nemogoč obstoj policije brez njene brutalnosti.

LITERATURA

- PEČAR, JANEZ (1987): "Policijska dejavnost – nekaj dilem skozi zgodovino", Teorija in praksa, *Letnik 24*, št. 7, Ljubljana.
- DEMOTTE (1984): "Policing Manchester in the Nineteenth century", Police studies, *Cincinnati*.
- STEAD, P.J. (1977): Pioneers in Policing, *Patterson*;
- PISCIOTTA, A. (1982): "Police, Society and Social Control in America", A Metahistorical Review of the Literature, *Criminal Justice Abstracts, Hackensack*.
- TAKAGI, PAUL (1974): "A garrison state in 'democratic' society", Crime and Social Justice.
- ROBIN, GERALD (1963): "Justifiable homicide by police officers", The Journal of Criminal Law, št. 54.
- SOREL, G. (1950): Reflections on violence, *Glencoe*.
- SURETTE, RAY (1990): The media and criminal justice public policy, *Springfield*.
- WARR, M. (1980): "The accuracy of public beliefs about crime", Social Forces.
- ARCURI, A.F. (1977): "You can't take fingerprints off water", Human relations.
- CULVER, J.H. (1978): "Television and the police", Police studies, št. 7.
- HANEY, C. in MANZOLATI, J. (1981): "Television criminology: Network illusions

- of criminal justice realities”, Readings about the social animal, *Freeman*.
- DOMINICK, J.R (1973): “Crime and law enforcement on prime-time television”, *Public opinion quarterly*, št. 37.
- STAHL, DAVID (1966): The community and racial crisis, *New York*.
- SMITH, DAVID in GRAY JEREMY: “Police and people in London”, vol. 2, “A survey of londoners”, vol. 3, A survey of police officers, *London*.
- SKOGAN, WESLEY (1990): Disorder and decline, *New York free press*.
- LOCKE, HUBERT (1967): “Police brutality and civilian review boards”, *Urban law*, št. 44.
- REISS, ALBERT (1968): “Police brutality – Answers to key questions”, *Transaction* 5, 1968.
- CROFT, ELIZABETH BENZ (1984): Police use of force in Rochester and Syracuse, *New York*.
- GAROFALO, JAMES (1989): Public opinion about crime: The attitudes of victims and non-victims in selected cities, *Washington D.C.*
- BAYLEY, DAVID H. (1987): Minorities and the police: Confrontation in America, *New York and Glencoe, Illinos Free Press*.
- BROOKS, T.R. (1965): “Police brutality”, *New York Times Magazine*
- NIEDERHOFFER, ARTHUR (1967): Behind the shield: The police in the urban society, *Garden City, NY*.
- LEBEAU, J.L. (1992): Geography and policing, *Springfield Illinois*.
- MURTY, KOMANDURI (1990): “The image of the police in the black Atlanta communities”, *Journal of police science and administration*.
- MIRANDE, A. (1980): “Fear of crime and fear of the police in a Chicano community”, *Sociology and social research*.
- HUANG, WILSON W.S. in VAUGHN, MICHAEL S. (1996): “Support and confidence: Public attitudes toward the police”, A national opinion survey, *Oaks*.
- WESTLEY, WILLIAM (1951): The police: A sociological study of law, custom and morality, *University of Chicago*.
- GELLER, WILLIAM A. in TOCH HANS (1996): Police violence: understanding and controlling police abuse of force, *Yale University Press, London*.
- BLUMENTHAL, M. D. (1972): Justifying violence: Attitudes of american men, *Ann Arbor, University of Michigan Press*.
- HUMANA, CHARLES (1983): World human rights guide, *London, Hutchionson*;
- ELDRIGE, JOHN (1944): Getting the message: News, truth and power, *Routledge, London*.



Citabnica

Mitja Reichenberg

Med duhovi 4 ali osem točk o sreči

Dušan Rutar: Freudovi duhovi 4. Filozof proti kapitalizmu, samozaložba, Ljubljana 2000, 135 strani

Znanosti ni. Ni je več. Odkar lahko prebiramo Freudove duhove, je znanost postala popolnoma nepotrebna. Lahko jo mirno zapakiramo in pošljemo na Mars, saj tam še ni bila. Tja ji še ni uspelo priti. S tem preciznim obratom lahko uvrstimo četrto knjigo Freudovih duhov na četrtega konja jezdecev apokalipse in z njimi odjahamo v simulirano bodočnost obritih menedžerjev in mobilov, tja, kamor seže samo pero avtorja knjige, o kateri bo tekla beseda.

Gospod doktor Rutar, povejte nam nekaj za ali kot uvod v svojo četrto knjigo Freudovih duhov.

Rutar: Poglejte! Obstajali so le trije pravi dediči Freudove misli: Lacan, Deleuze, Derrida. Obstajali so tudi psihologi, lacanovci in freudovci. Ti še vedno obstajajo. Kot vzvod in podpora tehnološkega izkoriščanja. Nikoli niso razumeli, kaj pomeni *praxis*. Zato njihovo delovanje ni moralno. Ne umejo interpretirati sveta, ki ga soustvarjajo. Naj bomo zavoljo tega milostni z njimi?

Popolno sprenevedanje je seveda to, da duhovi ne obstajajo. Duhovi so. In so realni. Saj držimo v rokah že četrto knjigo o njih in to seveda pomeni, da so. In da bodo, seveda. S tempom, s katerim jih Rutar zapisuje, in od njihove dobre volje pa je odvisno, koliko jih bomo za časa našega življenja tukaj, na tej strani realnosti, uspeli prebrati. In ni naključje, tako kot ne obstaja usoda, da se v knjigi pogovarjata Rutar in Freud v enaintridesetih

poglavjih novih dimenzij, kamor še človekovo oko ni seglo, če pa je že, pa vsaj ne tako globoko, da bi srečalo duhove, ki tam vladajo. Spiritualnost? Seveda. Koncept sodobnosti. Koncept priročniške literature, lahko poreče marsikateri mistik. Pa vendar – kaj je mističnega na Freudu, Rutarju, Derridaju, Deleuzu, Lacanu? Vse. Predvsem to, da so onkraj. Onkraj vedenja in percepcije begajočega. Onkraj želje. So želja sama. So arhiv. Simptom in hkrati ukradene vile sojenice na nebu bežečih simulakrov, znakov, kodnih zapisov, besed. Onkraj. Mi lahko le stopimo za njimi v svet, ki je onkraj. To pa je seveda edino svet duhov. Ne navidezni svet priročnikov in diet. Svet, bolj resničen od interneta in pralnih praškov, svet polnočnih resnic, svet pravih, živih in resničnih duhov. Freud-Rutarjevih ali Rutar-Freudovih. Pač odvisno od tega, s katere strani smo pripotovali.

1. ZAZNAMOVANI

Gospod doktor Rutar, kako bi nam lahko razložili archive, spomin, preganjavice preteklosti, sprave, opravičevanja in podobno?

Rutar: Človek je bitje spomina. Je bitje arhivov. Spominjanja. In konstruiranja, oblikovanja, preoblikovanja in kreiranja. Spomin je paket, pošiljka (con-signation). Nekdo ga je zapakiral. Na primer na pošti. A če ga je zapakiral, ga lahko tudi odpakira. Kje drugje. Lahko odpakira znake. In s tem odpakira spomin. Ter realnost. In potem ni več ujetnik čarnih krogov. Kajti vprašanje o arhivih nikakor ni vprašanje o preteklosti, pravi Derrida. Pač pa je vprašanje prihodnosti. In o njej.

Kako pa je dandanes z učitelji in učiteljicami, se raje sploh ne vprašajmo. Vprašanje je nelogično. Kajti z njimi ni nič. Tako tudi ni nič narobe. Sicer pa je krasno zapisati in misliti takšne stavke, ki imajo v sebi dvojne negacije. Nič ni. Nič je. Je nič. Ni nič. Tako je tudi *nič narobe*. Enostavno povedano – z učitelji in učiteljicami je nič. To, da v šolah prevladujejo učiteljice in matere, je odvečni podatek. Tudi devetletka je odvečni podatek. Samo odpakiranje Platonove Akademije bi postavilo stvari Šole nekako vsaj v prave smer-

nice. Toda to je iluzija brez primere. To je tako, kot bi v spovednici brali pornografske revije. Sprevrženo. Vsekakor je bolj logično, da se v javnih hišah bere sveto pismo, saj vseskozi govori o ljubezni in razdajanju. Tako kot v šoli. Učitelji in učiteljice pa zaradi izgube stoletnega kompasa ne najdejo objekta želje in ljubezni. Zamenjujejo ga z učenci in učenkami ali sodelavci in sodelavkami. Ne. Objekt je zanemarjen. Imenuje se *znanje*. Ampak ta zgodba sodi drugam.

2. ČETRTRA SVETOVNA VOJNA

Nikoli prej, nikoli pozneje ni bolj nujno obleči neprebojne jopiče in si nadeti neprebojne čelade, zlesti v neprebojne hlače in nataktniti neprebojne rokavice, da o neprebojnih vratih, stenah in očalnih sploh ne govorimo. Čas četrte svetovne vojne že teče in vsi, prav vsi smo tarče. Kdo strelja? Vsi. Na vsakogar. Kje? Vseposod. Iz reklamnih oglasov, radia, televizije, časopisov. Ni prostora za zaklonišča. Informacijska in kibernetična vojna že teče. Medij. Vojno polje. Vojno stanje. Žrtve na vsakem koraku, da ne govorimo o velikanskih izgubah na eni strani in bilijonskih dobičkih na drugi strani. Tehnoelite. Vojna v vašem stanovanju. Grozljivo. Ljudje so se že tako spremenili, da so postali del te vojne. Človek mina. Človek krogla. Človek tarča. Človek znak. In potem se enostavno, kot se za znake spodobi, izbriše. Popravi. Medijska kultura sestavlja in razbija svetove. Ustvarja nove, kar tako pred našimi očmi. In ruši stare. Predvsem. Ti so nepotrebni, saj jim je potekel njihov objektni čas. Zamenjati jih je potrebno z novimi, boljšimi, popolnejšimi, natančnejšimi, zmogljivejšimi, hitrejšimi. Prejšnji so za staro šaro. Za na odpad. Tako kot z računalniki, katerim ljudje služijo. Služijo jim tako, da jim strežejo. Tako, da jih kupujejo. Vsak večer jih pred spanjem še pokrijejo, da se ne prehladijo. Lahko se celo okužijo in potem so mrtvi. Kot nekoč kanarček v pokriti kletki. Tako se krog spet sklene in Orwell ne ve, ali je on napisal knjigo o Velikem bratu ali mu je Veliki brat ukazal, naj jo napiše, da bodo ljudje mislili, da ne obstaja. Na koncu lahko le ugotovimo, da Orwell ne obstaja. Veliki brat ga je izbrisal. Tako, kot ga je ustvaril. In tudi Velikih

bratov je danes vse več in se združujejo. Naj vendar že (ponovno) naredijo človeka po svojem okusu in ne meri. Srečnega. Naredijo naj ga na drugi strani ekrana, v simuliranem svetu, v svetu medija, v svetu moči, kapitala, v svetu kibernetičnih resnic in potegavščin. V svetu medijskih laži in perversnosti ...

Rutar: ... v svetu virtualnih in kibernetičnih svetov, spektaklov, simuliranega znanja, tehnoinformacij, teledemokracije, podob, reprezentacij, znakov in zdravih življenjskih slogov. Naredijo naj takega človeka, ki bo do vrha in čez napolnjen in prenapolnjen z informacijami, da si ne bi zaželel filozofije in vednosti. Človeško žival naj preobrazijo v znak, ki bo dobro služil občilom, kapitalu in korporacijam.

Hvala, gospod doktor Rutar, da ste zaključili tako delikatno vprašanje človeka kot obliko srečnega bitja. Prav gotovo se strinjate z nami, ko prikimamo črednemu nagonu hipnotizirane množice, ki sledi psihologom in pastoralcem v taborišča četrte svetovne vojne, v medmrežne medijske strelne jarke in jim skupaj mahamo v slovo s figo v žepu. Njihov interes za svet je brez dvoma zreduciran na lepotne operacije predolгих nosov in premajhnih prsi, odstranitvev gub okoli oči in strah pred duhovi. Torej nimajo kaj izgubiti. Zares. Ali?

3. SISTEMI TEHNEMOV IN REDUKCIJA ČLOVEKA

Spreminjamo se. Vsako jutro se spremenimo. Odvisno od tega, kateri dan nam kaže koledar. Če je to ponedeljek, smo popolnoma drugačni od torika. Seveda. Saj potem je že sredo, ko zamenjamo gate in si očistimo čevlje, kajti ob četrtkih so ponavadi sestanki. Petek pa je primeren za spremembo frizure. Sobota je čas za posebne spremembe. Popoldanske spremembe, ko si natakneмо sončna očala in se sprehodimo po okolici, da nas vidijo. Da se damo videti. Opazovati. Sprememba nedelje. Zvonovi pokličejo lažne farizeje k spokorenju za uboj Nazarečana, nekdo se celo opravičuje v imenu pre-

kopanih, umrlih in pozabljenih. Blef na najvišjih obratih, opravičilo kot lepilni trak, ki naj bi zadržal Zemljo, da bi končno ali vsaj enkrat po pomoti Sonce zaokrožilo okoli nje. Morda bi se pa vendarle vsaj za trenutek sploščila. Danes se zato producira javno mnenje, ustvarjajo novice, delijo kuharski, zakonski in psihološki recepti za boljše življenje kar preko občil. Da se lažje spremenimo. Prilagodimo. V resnici se sploh ne spreminjamo mi. Spreminja se le optika pogleda opazovanja stvari, ki nas obkrožajo. Mrtvi so še zmeraj mrtvi, tudi v Kočevskem rogu ali na pokopališču v Spodnjem Kašlju. Ali je svet res eden? Sta dva ali trije?

Gospod doktor Rutar, kako bi to komentirali?

Rutar: Človek je v kompleksnem kibernet-skem okolju vse bolj zreduciran na kar se da preproste odgovore in reakcije. Od njega ne pričakujejo, da bo pameten, ampak preprost. Kot tak je vse bolj privesek zapletenih strojnih sistemov in sistemov tehneMOV. Imperativ absolutne in neomejene funkcionalnosti tako ustvarja vse bolj zapletene tehnosvetove, medtem ko se od človeka pričakuje le še to, da bo reagiral čim hitreje, čim bolj razumljivo, preprosto, trivialno, infantilno. Pravzaprav se vse več pričakuje od naprav in vse manj od ljudi.

To je to. Svet je postal komičen izdelek. Lahko ga naročite. Po telefonu. Kot pizzo. Kot vročo linijo ali kot instant kosilo. Hvala lepa. Najbolje, da si čim prej nabavimo brisačo, ker bodo kmalu pričeli graditi hiperprostorsko medgalaktično obvoznico. Morda jo celo že, pa zaradi javnega mnenja in da se stvari ne bi spolitiziralo – kot tisti dogovor z Vatikanom – mediji molčijo. Ukaz. Nekje od zgoraj. Najverjetneje iz ladje na neverjetnostni pogon.

4. SPEKTAKELSKA USTVARJALNOST IN APORIJE SPEKTAKLA

Gospod doktor Rutar, ob vsem tem bi želeli vendar razumeti, da knjiga ...

Rutar: ... knjiga, ki jo imamo pred seboj, niko-gar ne zanima. Ne more ga zanimati, ne sme ga

zanimati. Če bi koga zanimala, bi postalo jasno, da bi bila napisana zaman, kajti njena vsebina nasprotuje integriranemu spektaklu, kar pomeni, da ne more biti integrirana. Torej štrli ven in je dobra. Taka pa bo samo toliko časa, dokler je spektakel ne bo uspel z novimi prijemi integrirati. Ko se bo to zgodilo, bosta pisec in knjiga dokončno poražena in izgubljena. A morda se to vendar ne bo zgodilo. Morda se niti ne more.

5. IMAGINARIJ TELESA

Telesna higiena. Ponujajo nam vse mogoče izdelke, da bi jo dodelali, izpopolnili, da bi s telesa odstranili najmanjše delce nevidnih bakterij, uma-zanije. Da bi na koncu vsega s telesa odstranili dotike, poglede, poželenja, ljubezenske besede, da bi ga očistili sleherne naslade in pregrehe. Umivamo se, saj je čistoča stvar morale, nekakšnega protokola. Telo mora imeti točno določen vonj, da ga lahko uvrstimo v sistem čistega. Čisto pa gre z roko v roki z lepim. To pa se pripenja na uspešno, pravilno, konceptualno, prijetno, harmonično, neproblematično, moralno, pokrovi-teljsko, mondano. Skratka pravilno. Država potrebuje takšne ljudi. Potrebuje zanesljive in primerne, da bodo upravljali njene stroje. Da bodo upravljali druga čista in umita bitja, da bodo sledili ciljem odišavljene države, ki ima v rokah higieno v najvišjem pomenu besede. Curek mrzle vode utrjuje. Kot v vojski. In država potrebuje vojsko. Tisto z orožjem in tisto brez orožja. Le razuma ne. Razuma ne moreš umiti s curkom hladne vode. Ta se umije drugače. Vera v telesno moč je vera v šibkost duha. Za debelimi zidovi se ponavadi skrivajo bojazljivci. Strahopetci, bitja brez poguma. Umita in počesana. Higienizirana. Napudrana in prezračena. Lepa bitja, ki čakajo na ukaze, kako, kaj in kje naj se pojavijo. In kaj naj rečejo. Disciplinirana bitja, ki so še malo prej stala pod curkom hladne vode, bitja v svežih srajcah in kostimih, s kovčki, z računalniki, z mobilnimi telefoni in priigranimi avtomobili visokega razreda. Vojaki, ki se zavedajo čistosti telesa. A vendar pod drobnogledom tudi na čistem telesu kar mrgoli mikrobov, ki so pa seveda svet zase. Na milijone jih je. VsepoVsod. Na koži, v

laseh, pod nohti, za ušesi. Kako pa kaj zdravje? Hvala, slabo.

6. DOMAČI HAMBURGERJI

Gospod doktor Rutar, bi kaj spili? Bi pivo, ali ...

Rutar: Hvala. Bom kar Johna. S sodo, prosim ...

Lahko govorimo le o razmerju med potrebami in željami. Slednje se seveda prikrito rešuje na najrazličnejše načine, saj ne moremo in ne smemo mimo dejstva, da želja vodi večino naših za življenje potrebnih procesov. Želje so prikriti simptomi neizživetih tesnob, ki se pa seveda dajo zadovoljiti tudi s hrano. Jestni zdravo ni zmeraj enako razumljeno. Odvisno od tega, ali govorimo in mislimo na Eskime ali Afričane. Zdrava hrana za Eskime prav gotovo niso banane in ananas, saj jim ne nudi dovolj kalorij za preživetje. Tako je seveda potrebno govoriti o "uravnoteženi prehrani", ki daje dovolj moči in pusti telesu, da se razvija. Vsekakor gre tudi za del obredja, ko se prehranjujemo. Gre za druženje. Spogledovanje za mizo. In na koncu, čisto na koncu gre tudi za domačnost. Seveda za simulirano domačnost, ker v kopalnici ne gojim prašičev za pečenke, v kleteh ne rastejo krompir in zelenjava, v avtu ne nosijo domače kokoši domačih jajc. Izdelke enostavno kupimo, na njih pa je nalepka, da "je domače". Zdrava predelava, brez pesticidov, hormonskih injekcij ali aditivov za kratko življenje. Verjamemo v to, kar piše. In piše še več. V receptih piše, kdaj moramo kaj jesti. Zjutraj to, popoldan ono, zvečer tretje. Da bomo zdravi, da ne bomo državi v breme, da bomo lahko dolgo delali in skrbeli za blaginjo poslancev, da nas bodo ti lahko dolgo vlekli za nos, da bomo do službe in nazaj porabili dovolj bencina, da bosta potem pogrebni zavod in zavarovalnica za našim hrbtom sklepala nove in nove pogodbe o življenjskih zavarovanjih, pokojninskem zavarovanju in ostali krami, ki polni blagajne uspešnežev. Vrnitev k domači hrani je nujna. Kot vrnitev domov, čeprav v simulirani svet varnega otroštva, daleč od ponorelega sveta, k loncem matere in ne žene, k objemu očeta in ne

otrok, k pravljicam za lahko noč in ne dnevnim strahotam časopisja, k uspavankam in ne pogovorom ob polnoči. Ker ti razkrivajo in ne prikrivajo, ker bolijo in ne blažijo, ker vrtajo in režejo in pokajo in brcajo in tolčejo in grizejo. V materici življenja, pripravljenega na smrt brez hamburgerja in receptov stare mame za boljši jutri.

7. O HRANI IN NUJNOSTI SPOLNE RAZLIKE

Nazaj k naravi! Prav. Toda h kateri? *Živeti z naravo*, je bil nekje zapisan slogan. Neumnost. Današnji človek bi ne preživel v naravi niti dveh popoldnevov. Izumrl bi. Neumnost brez primere je klicati naravo, naj nas sprejme, objame in poteši po celodnevem treningu v službi. Brez zveze. Narava ima svoje zakonitosti in današnji človek si jih lahko le še želi razumeti. Nič drugega. In ni slučaj, da je s hrano povezanih toliko tabujev. Ženska je samo eden od njih. Prvo hranjenje je hranjenje preko materinega telesa. In tega se očitno nikoli ne da izbrisati. Kuhinja je stereotip, v katerega sodi mati. Žena je njen surogat, nadomestek, mlajši nadomestek, ker je pač potrebno za moškega poskrbeti. Hranjenje je občevanje s partnerjem. V prvi fazi torej z materjo. Oblika incesta, ki pa vendar pomaga ohraniti vrsto. Hranimo se torej iz telesa za v telo. Stavek, da gre ljubezen skozi želodec, prav gotovo ni iz trte izvit. Zanimivo je nadaljnje vprašanje. Skozi želodec kam? Prav tja. In tam ni več spolnih razlik. Tam ni incesta. Tam se konča italijanska, francoska in angleška kuhinja. Ženina in materina. Tukaj moramo zapisati še nekaj o užitku. Tako kot je hrana užitek, je seveda tudi spolna razlika namenjena užitku. Eno z drugim in obratno. Užitek pa je tako ali tako osnova za razvoj psihoanalize. Kaj naj tukaj še dodamo? Blaginjo namišljenih svetov.

Gospod doktor Rutar, kako bi lahko to komentirali?

Rutar: Spolno razliko bi na vsak način radi izbrisali in odstranili kot nepomembno. To bi zlasti rade naredile militantne feministke in drugi

zastopniki ter zastopnice zdravega razuma, ki verjamejo v integracije, globalizacije ter t. i. novo učenje. Mednje sodi tudi Bourdieu. Spolna razlika je seveda taka, da je ni mogoče odpraviti; moškimi in ženskami se pridružujeta celo tretji in četrti spol. V prihodnosti bo vse več kibernetičnih bitij, ki bodo na nove načine uveljavljala spolno razliko. In se na novo učila.

Toda želje bodo ostale. In ostala bodo vprašanja, na katera lahko odgovori le duh. Pa ne tisti iz svetilke, ki izpolnjuje ukaze in streže željam, ampak tisti, ki postavlja red v kaos in luč v temo. Prav obratno, kot so nam svet duhov prikazovali. Svet demonov je svet edine prave realnosti, saj so oni osvobojeni. Niso kiborgi, niso simulakri, niso v embalažo vakuumsko pakirani keksi. So resnični in ne kršijo zakonov narave, tako kot jih človeška bitja iz dneva v dan, iz minute v minuto, iz sekunde v sekundo. Ko jim prisluhnemo, ni več spolnih razlik, temveč le in edino želja. Edino preko njih in z njimi se lahko povrnemo k našemu nastanku. Kajti nastali smo iz želje in ne iz potrebe. Potrebni prav gotovo nismo bili nikomur. In še danes nismo. Vse kar se potrebuje od nas, je naš obstoj, ki pa naj v kar najmanjši možni meri moti tok zgodovine, ki jo kreirajo stroji. In pastoralci, psihologi, smetarji, muzikologi in kapitalci. Vse kar moramo narediti, je, da se zdravo prehranjujemo in da jim verjamemo. Zlasti slednje.

8. SCENARIJ OBLASTI

Gospod doktor Rutar, skozi knjigo nas peljete kot popotnika v resničnih sanjah in nam kažete svetove duhov, ki se rojevajo. Pa vendar ostajamo nekako ujeti v karizmatične pasti tostranstva, v nerazumevanje nujnosti razpada in katastrofe, nemočno lahko le ugotavljamo procese Tanatosa in križarske pohode nove evangelizacije. Vemo, da je inkvizicija večna, toda kam so se poskrili inkvizitorji, da jih ni mogoče več imenovati? To je tako, kot bi se borili z mlino na veter, pa vendar se nekje melje žito, saj obstaja moka. Ugotovili smo, da obstaja kruh, obljubljen je bilo še mnogo medu in mleka. Patetični voditelji največjih držav

sveta se na skrivaj pariyo s prostitutkami in uslužbenkami. In iz tega nastaja svetovni pamflet. Ujeti ostajamo v somraku lastne biti in ne moremo ne naprej, ne nazaj. Je to pekel? Je imel to v mislih Dante? Giordano Bruno ne odpušča. Sedaj tudi ni čas za odpuščanje. Ni časa za spravo. Sprava je lahko le onkraj. Tam pa so bog in duhovi. Tukaj, na tej strani pa je le oblast.

Rutar: Obstaja scenarij oblasti, pravi Baudrillard. Scenarij oblasti je načrt, v katerem je na nenavaden način predvideno, kaj se bo dogajalo. V natančno določeni prihodnosti. Ne v kateri koli, ampak v tisti, v kateri se bo struktura oblasti ohranila. Vse drugo se bo kajpak spremenilo. In ljudje bodo verjeli, da se je svet spremenil na bolje. Ne, ne gre za paranojo, češ da oblast manipulira z ljudmi, ker je zlobna in pokvarjena, ampak za nekaj drugega. Hujšega.

S tem ne moremo živeti. In prav to je poanta in varianta oblasti. Matrica, v kateri so vsi ljudje srečni, je tako do popolnosti izdelana, da ne prepušča napak. Enostavno povedano – napak ni. Vse se nam lahko le zdi kot napaka, kot drugačnost, prav kmalu bomo pa lahko le še spoznali, da smo si neko stanje pač napačno predstavljali, interpretirali, nekaj spregledali in da je napaka nastala v bistvu v nas samih. Oblast ne more narediti napake, ker je do skrajnosti predvidena. Vse je lahko le videti kot napaka, da bi ustvarila videz napačnosti in pravilnosti. Napake zgodovine niso napake oblasti, napake cerkve ali komunizma, so le drobni zavihki posameznikov, ki so spodrsnili na olupkih lastnega nevédenja, zablod in nekonformizma. Giordana so sicer zakurili, Belarmino je naredil sicer možno napako, vendar samo v očeh neukih, ki ne poznajo cerkvenih postav in zakonov. Tam ni naredil napake. Heretiki niso ljudje. To so drva, s katerimi se postopa tako, kot se postopa z drvimi. Nalagajo se na ogenj. In tukaj ni prišlo do napake. Če pa slučajno kdo ta 400 let stari dogodek danes interpretira drugače, je potrebno pač z drobnim kozmetičnim posegom popraviti dogodek v neki zgodovini. Oblast se opraviči, *sorry*, in beseda ni konj. Pa je spet vse na svojem mestu. Zato pa je

recenzije

edina prava rešitev katastrofa in katastrofa je rešitev. Samo v to lahko še verjamemo in upamo. Ostane nam samo še katastrofa. In ne Pandorina skrinjica in ne pomladna luna in ne obredje, želje ali ženska. Na koncu ostane simulirana realnost neke nadaljevanke, v katero bolj verjamemo kot v sosedov nov avto. Kaj če sosed ne obstaja? Kaj če je le stroj za medsosedske odnose? Nič ne ostane. Ostane nič ...

Rutar: Ostane televizija.

P. S. Za nami je osem poglavij, imenovanih poglavja o sreči. Avtor knjige nas popelje še po ostalih triindvajsetih poglavjih: Srce kot objekt Tanatosa, Ljubezen kot Aufhebung, Palčki, velikani, ženske in anarhisti, Eros in noč sveta, Jase sredi ničesar, Dioniz, Apolon, Herkul, Selbstbehauptung, O zaupanju, stavah in kontingenci, Pripovedovalci zgodb, Realno kot problem, Upodabljanje telesa in o vozlih, Kalos Thanatos, Dojke, Dionizovo srce, Panmetrija, Cinični kapitalizem, Fenomen bistrega Hansa, Filozof zmotljivosti, Gole besede, Krvno sorodstvo brez poetike prostorov, Proti ultra-darwinistom in evolucijskim psihologom, Bildungskultur in hiperrefleksnost ter Iluzija je konec ali o izginotju zgodovine. V knjigi se avtor pogovarja s Freudom, tako kot smo se mi pogovarjali z njim. Intimno. Kot duhovi. V svetu realnega in resničnega. V svetu brez prevar. V svetu brez. V svetu.

Ko pogledamo okoli sebe, vidimo za mizo sedeča moža. Freuda in Rutarja, kako klepetata. In se vabita na pivo. Prvi kadi cigaro, drugi se praska po bradi. Nato se prvi praska po bradi in si drugi briše očala. Govorita pridušeno in besede, stavki se spajajo drug v drugega. Tudi intonacija in hitrost govora se spajata. Samo z natančnim pogledom lahko še opazimo, kdaj govori prvi, kdaj drugi. Neizurjeno uho bi mislilo, da govori neprekinjeno le eden. Oba se zasmejita. Sproščeno, galantno. Očitno je v njiju nekaj radosti: "An die Freude ..." si rečeta in nazdravita s pivom. "An die Rute ..." se sliši čez trenutek in spet nazdravita. Smeh. Nato nadaljujeta v isti intonaciji, z istimi kretnjami in z

istimi mislimi. Mi pa gledamo sedaj prvega, sedaj drugega, poslušamo in opazujemo in čez čas ne vemo več, kdo je kdo. Kdo je Drugi in kdo je prvi. Kateri je duh? Sta sploh še oba? Ali sta Eden. In prav je tako.

Dušan Rutar

Konec in njegove iluzije

Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, Polity Press, Cambridge 1995

Na začetku bi lahko postavili preprosto vprašanje: *kaj bo na koncu?* Odgovor bi bil lahko tudi takle: konec je zavezan logiki razsvetljenstva. To pomeni: morda se bodo ljudje čisto na koncu razsvetlili, spametovali, poboljšali ... Konec pa lahko pomeni tudi destrukcijo, uničenje. Poglejmo, kaj o tem pove Baudrillard v delu, ki je pred nami.

Za začetek pojdimo nekoliko v preteklost in zapišimo: Rousseau je bil razsvetljenski filozof. To sicer ne pove ničesar, toda naredil je velik vpliv na Kanta. Ta je v umu prepoznal instanco, ki ji je pripisal velik pomen. Instanca je brez-kompromisni zakon. Zaradi njega je človek moralno bitje. Je lahko moralno bitje. Sočasno je tudi svobodno bitje. Kant se je s tem ognil "racionalizmu" in "empirizmu". Človek je z njim postal cilj. Samemu sebi. Čisto na koncu je torej človek. In kaj je pred tem?

Kljub temu da je morala nemorala, ljudje še naprej verjamejo v čudno linearnost, v imaginarni napredek, razvoj sveta, v približevanje nečemu, kar je le iluzija. Še vedno, tako kot so nekoč naivno verjeli v linearno razsvetljenstvo, ki bo v prihodnosti prekrasilo vse ljudi v boljša bitja. Toda niti Kant niti Rousseau nista odgovorna za to. Živela sta v XVIII. stoletju.

V drugi polovici XX. stoletja je Baudrillard s svojimi mislimi močno vplival na ljudi. Zlasti pa je vplival na razumevanje tega, kar se dogaja

predvsem v Ameriki. Napisal je tudi knjigo z naslovom *Amerika*. To knjigo moramo brati skupaj z delom, ki je pred nami. V njem Baudrillard govori o logiki iluzij. Govori tudi o iluziji konca. To kajpak pomeni, da konec ni realen, ampak je iluzija, ali pa je sama ideja o koncu iluzija. Spomnimo se avtorjev, ki so pred leti radodarno ugotavljali, kako je prišel konec tega ali onega (zgodovine, velikih zgodb, ideologij ipd.). Zgodba o koncu gotovo ni preprosta in lahko umljiva.

Razglašali so torej konec, toda spregledali so, da je človek bitje iluzij. Ko je enih iluzij konec, se pojavijo nove. Baudrillard natančno analizira prav te nove iluzije, ki so nastale v času, ko so sicer razglasili konec.

Baudrillard zato ni modni avtor in ni pesimistični kritik zahodnih kultur. Baudrillard je najprej kreator novega besednjaka, s katerim je ustvaril koncepte. Z njimi se bomo še dolgo ukvarjali, če jih bomo hoteli razumeti.

V pričujočem delu se Baudrillard predstavi kot avtor v pristno foucaultovskem ali celo deleuzovskem pomenu besede. *Dogodki*, pravi, *so ujeti v montažo, ki pa je danes popolnoma nesmiselna*. Daleč od tega, da bi bil svet preprosto pred našimi očmi in bi se počasi spreminjal na bolje. Svet ni tak, kot je. Svet je montiran. Montaža je zainteresirana in je podrejena razmerjem moči oz. oblasti. Pomislimo za trenutek na serijo filmov, ki so nastali v zadnjem času. Lahko bi jih imenovali baudrillardovski: *Matrica*, *Kocka*, *Trumanova predstava*, *Lepoto po ameriško*, *Klub golih pesti*. Vsi ti filmi imajo nekaj skupnega: ukvarjajo se z idejo konca. Sem bi lahko prišteli še film *Sedem*.

S kakšnim koncem se ukvarjajo vsi našti filmi? In kaj jih povezuje z Baudrillardom? Ukvarjajo se z idejo simulakrov, simuliranih svetov. Seveda se ukvarjajo tudi z idejo simuliranega konca. Ali je mogoče simulirati konec sveta? Da bi ugotovili, kaj mu bo sledilo? Lahko. *Klub golih pesti* se konča natanko na tak način: simulirani svet simulirano odstranijo. Glavna junaka pre-

živita. A kaj se bo dogajalo z njima, ko simuliranega sveta ne bo več?

Svet, v katerem živimo, je nesporno prenašičen z dogodki, ki simulirajo druge dogodke. Dogodki se na nek nezaslišan način dogajajo kar "sami". Vtis je, da je človeško bitje dokončno nepotrebno in nepomembno. Kot da je prišlo do nekakšnega konca, o katerem govori Baudrillard. Je konec iluzija ali je iluzija konec?

V takem svetu je pomembna le še aktualnost, *actualité*, kot pravi Baudrillard (str. 16). Pomembno je, da so ljudje vzburljeni, zasičeni, nenehno na preži, napolnjeni z adrenalinom, drugače pa so popolnoma hladni, brezbrizni, cinični. V tem je nekaj paradoksnega. Verjamejo v vrednote, sočasno pa so povsem pozunanjeni, instrumentalizirani in cinični. Vstopajo v medsebojne odnose, a le kot čiste monade z lastnimi programi, ki jih skušajo realizirati.

Nenehno se nekaj dogaja. Zlasti pa se dogaja tako, kot je prikazano na začetku *Kluba golih pesti*. Ljudje so žrtve. To je bistveno, temeljno, je izhodišče. Vsakdo ima določeno težavo, edini izhod pa vidi v t. i. pastoralnih *self-help groups*, skupinah za samopomoč, ki so v drugi polovici XX. stoletja nasledile ameriško humanistično psihologijo in psihoterapijo. Tam se ljudje igrajo nekakšno trivialno in bizarno novo psihoterapijo. A nemara je res najpomembnejše, da se nenehno kaj dogaja. Dogaja se z vrtoglavo naglico. Toda kljub temu se moramo vprašati: zakaj se toliko dogaja? Se morda dogaja natanko zato, da se nekaj drugega ne bi zgodilo? Se dogaja zato, ker se je že nehala dogajati in je dogajanje le še simulirano. In na koga naj bi dogajanje naredilo vtis? Kako se bo simuliranje končalo?

Kar se dogaja, je gotovo nenavadno. "Realni" dogodki vse hitreje izginjajo, tako kot se tudi vse hitreje in za kratek čas pojavljajo. Kot bi živeli blizu črne luknje, katere gravitacija nas nezadržno vleče proti singularnosti, tj. v neskončnost. In če obstaja namera, je samo ena: stvari se dogajajo natanko zato, da bi jih čimprej pozabili. Tako

Baudrillard (str. 19). V sodobnem svetu ni več spomina. Je le še sprotno pozabljanje.

Dogodki zaradi tega ne potrebujejo interpretacij. Ne potrebujejo teorij, ne potrebujejo konceptov, ne potrebujejo pomenov, razlag. Nastal je globok prepad: na eni strani so simulirani dogodki, čisto drugače so interpretacije ali njihovi ostanki. Posledic zato ni: dogodki nimajo nobenega učinka na ljudi. Kot bi obstajali vzroki brez posledic. A vsaj en učinek obstaja: ljudje so vzburljeni in prezasičeni. To pa je tudi vse. Dodali bi lahko le še spektakel. Tudi ta je kajpak simuliran. Pastoralcem pa bo zaradi viktimizacije sveta šlo vse bolje.

Dogodki so virtualni oz. kibernetični. Obstajajo le zato, ker obstajajo občila. Dogodki so njihovi izdelki. Ljudje zato nimajo neposrednega dostopa do dogodkov, ampak imajo le posreden in posredovan odnos, pravi Baudrillard. Med njimi in dogodki so mediji, je vselej mreža, je montaža, je razlaga. Ni interpretacije, ampak je zgolj struktura, v kateri se dogodki pojavljajo kot utrinki v zvezdni noči. Ljudje na primer ne prebirajo originalnih avtorjev, ampak le njihove skrajšane in prirejene interpretacije. Tako sedete v letalo, vzamete v roke skrajšano verzijo Tolstoja in ga preberete. Ko končate, letalo ravno pristaja. Obstaja Tolstoj za enkratno rabo.

Vse je za enkratno uporabo. Tako pravi tudi junak filma *Klub golih pesti*. Tudi prijatelji so za enkratno uporabo. Kar je uporabno, zavržemo takoj po uporabi. Reprodukcijski izdelki je tako najhitrejša. Izdelek je namreč treba narediti, ga prodati in uporabiti. Najbolje, če samo enkrat.

Občila, ki oblikujejo simulirane realnosti, so brezno (*abyss*), so prazna (*void*) in neveljavna. So posoda, ki se napolnjuje z vsakovrstnimi in vsemi mogočimi dogodki. Da bi bili čimprej pozabljeni. Kot da so občila umetna maternica (izraz uporabi Baudrillard, str. 20), v kateri nastajajo dogodki, da bi prišli na dan kot začasna novica, informacija ali podatek. Občila se upravičeno vedejo, kot da ustvarjajo dogodke. Res jih.

Ustvarjajo tudi ljudi in ustvarjajo svetove. Osupljivo. Brez občil sveta ne bi bilo več.

Obstajajo pa spominske luknje, obstaja spomin kot luknja. Ne obstaja spomin, spomin namreč ni potreben. Obstajajo le fragmenti. Če bi bil spomin, bi bile tudi upočasnitve in bi bile interpretacije, ki ne bi bile fragmenti in ne bi bile podatki. Čas bi zato tekel počasneje, kajti interpretacije potrebujejo upočasnitve.

Živimo v postlinearnem svetu, ki nima nobene konca več. Živimo v svetu brez razvoja, napredovanja. In če ne obstaja razvoj, ne obstaja točka v prihodnosti, ki naj bi jo dosegli. Torej ne obstaja konec. A saj ni nikoli obstajal.

Kljub temu so nekoč razglasili konec zgodovine. In Baudrillard je pripomnil: kot da je zgodovina kdaj obstajala. Razglašali so konec velikih zgodb. Vsevprek so razglašali konce. Bilo je konec tega in onega, vsega mogočega. In ko so razglasili konec, se je pogled usmeril v globalno čiščenje sveta. Vse, kar je, se na novo ureja, reciklira, nastaja Novi metastatični svetovni red. Kot bi hoteli popraviti zgodovino, jo zloščiti, spolirati in na novo ustvariti. Tokrat brez napak, simptomov in zapletov. V tem je nekaj totalitarnega. Celote namreč nastajajo le z izključevanjem. Vprašanje je zato očitno: kdo bo tokrat izključen? Za koga nastaja globalni svet?

Toda da bi bila realnost, pravi Baudrillard, moramo zadostiti trem pogojem. Če jim ne zadostimo, se zgodi, kar se je že zgodilo: zapustili smo zgodovino, zapustili smo realnost, vstopili smo v hiperrealnost, ki pa ne pozna zgodovinskega Razuma. Hitrost, s katero smo živeli, je preseгла kritično mejo, zato nas je odneslo stran. Tako kot v centrifugi.

Trije pogoji, o katerih govori Baudrillard, so tile.

Prvič. Obstajati mora upočasnitev. Obstajati mora počasnost. Ne prevelika, seveda, a tudi premajhna ne. Obstajati mora določena hitrost,

zaradi katere se stvari dogajajo, procesi potekajo. Ne prehitro in ne prepočasi.

Drugič. Obstajati mora določena razdalja. Ne prevelika in ne premajhna. Obstaja celo pravšnja razdalja, distanca. (Navsezadnje obstaja cela tradicija filozofske in druge misli, ki se ji je posvečala in se ji posveča še danes.) Zaradi nje imamo odnos do sveta. Imamo določen odnos, ki pogojuje svet. Ta je, ko smo od njega nekoliko distancirani, odtujeni. Sveta torej ni. Če nimamo do njega določenega odnosa, določene distance.

Tretjič. Obstajati mora določena mera svobode, osvobojenosti, nedoločenosti, nedoločljivosti, negotovosti. Ne gre za to, da bi se ljudje popolnoma osvobodili in bi lahko delali, "kar bi hoteli", ampak za to, da dobijo voljo do moči, voljo do življenja, ki je volja do preboja, spremembe, upora in protesta. Kant je s svobodo povezoval tudi zakon čistega uma in neko mejno izkušnjo, ki bi ji lahko rekli tudi končna. Ta izkušnja je etična, je izkušnja svobode in podrejenosti vrhovnemu zakonu. Nesporno je, da za človeško bitje obstaja konec, ki ni fizična smrt.

Realnost je torej zavezana razdalji, svobodi, nedoločljivosti, upočasnitvam. Če vsega tega ni, ne moremo govoriti o realnosti. V tem primeru govorimo le o simulirani realnosti, ki ni etična.

V sodobnem kibernetičnem in simuliranem hiperrealnem svetu pa se je zgodil obrat. Hitrost je postala prevelika, distanca je izginila, osvobodili smo se "preveč". V kibernetičnem svetu tako le še igramo vloge, ki jih »je treba« igrati. Do njih nimamo nobenega odnosa več, nič nam ne pomenijo. Zato pa smo se popolnoma necenzurirano in "svobodno" prepustili logiki virtualnih hipersvetov, v katerih kot čisti zasebniki ali individuumi delamo, kar želimo in hočemo, pri čemer želimo in hočemo, kar moramo želeti in hoteti. Tako osvobojeni živimo v iluziji neskončnega napredovanja in razvoja; oblikujemo in preoblikujemo svoje identitete. Pred nami je le še ravna cesta, kakršno najdemo tudi na naslovnici Baudrillardove knjige, o kateri govorimo. In ta

ravna cesta je iluzija, kot je iluzija tudi obzorje, h kateremu hiti.

Vsakdanja realnost je izginila, namesto nje se je oblikovala čista, neomadeževana, digitalizirana, spolirana hiperrealnost. Ta je popolna, določena in določljiva, saturirana, nasičena, je brez svobode, distance. Priče smo popolni in totalni diseminaciji, kot pravi Baudrillard, neskončnemu cirkuliranju vsega in vseh. Jezik so razbili na majhne komunikacijske enote, ki jih je mogoče binarno digitalizirati in vnašati v računalnik. Pomen je zaradi tega izginil. Človek v hipersvetu ni več jezikavo bitje, ampak je postal komunicirajoče kibernetično in do konca psihologizirano bitje, hiperprilagojeno hiperbitje. Razdeljen na sposobnosti, lastnosti, značilnosti in druge merljive kvalitete je postal enoznačen, določen, statičen, fleksibilen, neskončno prilagodljiv.

V hipersvetu je postala celo teorija obsoletna, zastarela, neuporabna in popolnoma odveč. Ničesar več namreč ni, kar bi še bilo mogoče reflektirati, pojasniti, artikulirati, interpretirati. V hipersvetu obstajajo le še simulacije, ki pa so vselej že pojasnjene in »reflektirane«. Seveda so tudi reducirane in enoznačne. So neposredno uporabne in »konkretne«, koristne. So natanko take, kot jih potrebuje neskončno pragmatični kapitalizem.

Ta je proizvedel toliko izdelkov, da se je realnost pogreznila vase kot **črna luknja**. Ko govorijo o globalizaciji, govorijo natanko o logiki črne luknje: končno bo vse *in*, nič ne bo moglo pobegniti, kajti gravitacijska sila črne luknje je preprosto neskončna. Čas se bo ustavil, prostor bo preprosto izginil.

Vstopili smo v obdobje resentimenta in obžalovanja, nadaljuje Baudrillard (str. 22). Vse je mogoče reciklirati. Vse se reciklira. Obračamo se nazaj, saj prihodnosti ni več. Recikliramo preteklost, da bi vsaj še nekaj bilo. To, kar bo, bo revidirana preteklost. Digitalizirana, očiščena preteklost, iz katere bodo pobrali velike dogodke (francosko revolucijo, Deklaracijo o človekovih

pravicah idr.) in jih spremenili v nove dogodke. Odstranili bodo, česar se nenehno bojijo: negotovost in možnost revolucije.

Globalizacija sveta je zaradi tega le globalna cirkulacija. Je neskončno kroženje in recikliranje vsega, kar je, in vsega, kar je bilo. Kaj se bo torej dogajalo? Razen **kroženja** in **recikliranja** bomo imeli tudi **komuniciranje**. In kdo bo komuniciral ter s kom?

V spekulativnem svetu, v katerem živimo, je stopnja energije, ki jo lahko pripišemo ljudskim množicam, enaka ničli. Demokracije je hrbtna stran tega dogajanja. Zato govorimo o spekulaciji. Trgi obstajajo zato, da so spekulacije mogoče. Akumulacije davno ni več.

Zato pa obstaja **beatifikacija**, dodaja Baudrillard (str. 36). Dogaja se beatifikacija sveta. Papež je hkrati zastopnik globalizacije in beatifikacije sveta. Tako kot se širi ekonomija in postaja spekulativna, se širi tudi božji red. Kaj se torej dogaja? Baudrillard se po odgovor obrne k Heglu: *življenje tega, kar je mrtvo* (str. 37).

Globalni red je zlo. Zlo je zato, ker red nastaja tako, da so stvari in dogodki in relacije vse bolj transparentni. V resnici sicer niso transparentni, ker so kaotični; transparentnost moramo razumeti drugače.

V globalnem svetu so dogodki reducirani na sebe: dogodki so dogodki. So brez pomena, in so brez presežkov. Ni več dvoumnosti: to je transparentnost. Ta je kot virus: širi se povsod. Vse naj bo nedvoumno. Transparentnost je zlo. Ni varnejšega kraja za zlo, kot so kraji, ki so, kar so, in so vsem na očeh. Zlo ni več skrito, prikrito in maskirano. Zlo je tu, pred nami. Povsod okrog nas je. Stvari so postale kot iz stekla: zlahka vidimo skoznje. In skoznje zremo nekam Onkraj, zato so množijo čaralci, šarlatani in drugi interpreti usode, prihodnosti, ki je ni, in Zla, le da tega ne vedo.

Zlo ni kakor steklo, pravi Baudrillard (str. 40), ampak je transparentno na način, ki nam jemlje

sapo. Transparentnost je virus, ki je povsod. Zaradi tega ga ne moremo najti na enem samem kraju. Ne obstaja več patološko, nenormalno, deviantno. V nekem smislu je vse, kar je, deviantno. To je transparentnost zla. Stvari so izgubile pomen in prav ta odsotnost pomena je zlo, ki se je pritaknilo stvarem, dogodkom, relacijam. Nenehni pozivi ljudem, naj bodo še bolj ustvarjalni, kreativni, drugačni in nenavadni, je le širjenje zla, je odstranjevanje ovir, ki sicer blokirajo zlo.

Zlo je danes v fazi dokončne diseminacije, zaključči Baudrillard (str. 40). Svet se zaradi tega ne bo podrl, saj je že implodiral; zgodilo se bo nekaj hujšega: **deimunizacija** (ibid.). Nobenega odpora ne bo več, nobenega boja, upora in protesta. V globalnem svetu bodo vsi *in*. Še slabše: upor, protest in odpor bodo postali zaščitne znamke prihodnjega »demokratskega« sveta. Vsi se bodo upirali, vsi bodo protestirali, vsi se bodo šli odpor. Le da se bo vse skupaj postavilo na glavo: ne bodo se več upirali gospodarjem, nasilju ali nepravilnostim, saj teh ne bo več. Upirali se bodo neki potencialni možnosti, upirali se bodo, da se ne bo zgodilo nekaj strašnega, groznega.

Disidentov in upornikov ne bo več. Že lep čas jih ni več. Nekoč so bili. Potem so bodisi umrli bodisi odšli v vlade in na oblast. Razcepa zato ni več. Nič več ni razlik, razkolov, protislovij, napetosti. Beatifikacija sveta je v polnem zamahu. Nikogar več ni, ki bi zastopal razcepljenost sveta. A saj tudi razcepljenega sveta ni več.

Epidemija konsenza (izraz je Baudrillardov) ga je sesula. Danes smo priče globalnemu strinjanju glede Vsega. Priče smo strinjanju glede tega, da Vse zares obstaja in je mogoče, priče smo strinjanju glede vsake reči, ki se zgodi. Strinjanje je kot nekakšno vnaprejšnje dovoljenje, da se sme zgoditi vse, kar se sploh lahko. Nikoli ne bo nihče protestiral, pač v smislu *vsakdo ima pravico delati, kar hoče*. Epidemija konsenza bo ponovno napisala Deklaracijo o človekovih pravicah. Konsenz se bo širil, pravice pa tudi. Vsakdo

bo imel svojo resnico, svoje mnenje, svoje vedenje, svoje predenje. Globalni svet bo prijazen, zato ne bo smel nihče biti neprijazen, osoren ali nevljuden.

Čemu se bodo torej ljudje upirali v prihodnjem svetu?

Upirali se bodo možnosti razcepa. *Klub golih pesti* je zato nenavaden film: glavni junak se končno razcepi (v resnici je film nadaljevanje filma *Sedem*), vendar zaradi tega izgine svet. Kot bi lahko imeli samo eno (razcep ali svet), ne pa obojega. Verjetno je, da bo v prihodnosti človek imel svet, razcep pa bo dokončno izginil. Konec se je zato že zgodil. Sedaj smo onkraj njega.

Bojan Korenini

Individualnost potrošnje medijskih vsebin?

Tamar Liebs in James Curran (ur.), *Media, Ritual and Identity*, Routledge, London, 1998, 265 strani

Elihu Katz, kateremu je posvečen zbornik *Media, Ritual and Identity*, je študentom komunikologije najbolj znan po dvostopenjskem modelu komuniciranja, ki ga je skupaj s Paulom Lazarsfeldom leta 1955 objavil v knjigi *Personal Influence*. V tem zgodnjem delu je Katz, v okviru preučevanja komunikacijskega toka, izpostavil vpletenost posameznikov v mreže medosebnih odnosov in njihovo posredniško vlogo med množičnimi mediji in prejemniki sporočil.

V Katzovem zgodnjem obdobju je bilo v ospredje postavljeno zlasti preučevanje diseminacije medijskih sporočil in v tem smislu vloga interpersonalne komunikacije znotraj relativno majhnih skupin, v zadnjih nekaj letih pa je njegov teoretski interes usmerjen predvsem v preučevanje integrativne funkcije množičnih medijev na nivoju večjih družbenih skupin. V jedru Katzovega preučevanja je vprašanje načinov, na katere produkcija in potrošnja medijskih vsebin služita kot vezivo med različnimi družbenimi skupinami. Prav to vprašanje pa je tudi izhodišče zbornika *Media, Ritual and Identity*, posvečenega Elihuju Katzu, ki ga lahko štejemo med klasike komunikološke teorije.

Prva in očitno najpomembnejša točka, okoli katere se strukturirajo teksti v zborniku, je preučevanje medijskih dogodkov, dogodkov, ki zmotijo rutino vsakdanjega življenja in se dolgotrajno vtisnejo v spomin: smrt princese Diane, papežev

obisk na Poljskem, pretepanje Rodneyja Kinga ...

Že po hitrem pregledu kazala knjige se nam nehote zastavi vprašanje, zakaj naj bi v okviru preučevanja množičnih medijev posebno pozornost posvečali prav takšnim medijskim vsebinam, saj so te v primerjavi z drugimi tipi oddaj (teksti v zborniku se nanašajo zlasti na televizijo) prej izjema kot pravilo. Eden od razlogov je, da so ti dogodki hkrati na programu več TV-postaj in da dosežejo več občinstva kot katere koli druge oddaje (Dayan, Katz, 1992). Še pomembnejši razlog za preučevanje pa je, da ti dogodki afirmirajo skupne vrednote, dramaturgizirajo simbole in kulturne kode, legitimirajo družbene institucije ter vzbujajo občutek skupnosti, kot v zborniku ugotavljata Curran in Liebes (1998). Lahko bi rekli, da so na ta način medijski dogodki ritual z množično udeležbo.

Vendar pa v povezavi z medijskimi dogodki termina ritual ne moremo razumeti le na način priročne retorične figure. Razumeti ga moramo v smislu vpliva medijskih dogodkov na družbeno integracijo, konstruiranja in potrjevanja družbenih identitet ..., v smislu procesa, preko katerega se potrjujejo temeljne družbene vrednote in kodi. Medijski dogodki vključujejo poseben način narativiziranja, ki osmišlja družbo preko selektivne izbire med razpoložljivimi interpretativnimi okviri; izbira tega pa hkrati vključuje tudi neko definicijo družbe in njen ideal (Curran, Liebes, 1998).

Kulturno okolje, ki se na ta način vzpostavlja, Alexander in Jacobs (1998) analizirata preko semiotičnega pristopa, kot sistem, ki ga lahko razdelimo v globoke strukture (*deep structures*) in začasne strukture (*temporal structures*). Pri tem se globoke strukture nanašajo na skupne semiotične sisteme, preko katerih javni akterji govorijo o dogodkih in preko katerih gledalci interpretirajo komunicirano vsebino. Globoke strukture zagotavljajo binarne kategorije: pravično – krivično, pošteno – nepošteno ... Začasne strukture pa se nanašajo na set skupnih narativnih okvirov, preko katerih javni akterji začrtujejo svojo pot in pot drugih v realnem historičnem času. Ta delitev je Alexandru in Jacobsu temelj za analizo narativne strukture, ki v njuni obravnavi sestoji iz zapleta, seta likov in žanra. Zaplet se

nanaša na selekcijo, razvrstitev, evalvacijo in pripisovanje različnega statusa dogodkom. Narativni zaplet je lahko precej fluiden in kompleksen, lahko se poveže s preteklimi dogodki ali pa s predvidevanjem prihodnjih dogodkov. V teh zapletih se v medijskih dogodkih liki organizirajo glede na binarne opozicije na relaciji junaki–antijunaki. Narativno strukturo pa karakterizira določen žanr, ki predstavlja vez med liki in dogodkom ter naratorjem in gledalcem. Kot v analizi primera ugotavljata avtorja, je medijski dogodek pretepanja Rodneyja Kinga, ki je bil v svojem prvotnem narativnem zapletu prikazan kot policijsko nasilje, karakteriziral romantični žanr, ob katerem se je afro-ameriška skupnost prepoznala v vlogi junaka ter na dogodek gledala preko interpretativnih okvirov, izvirajočih iz časa suženjstva.

Analično orodje, ki ga v zborniku razvijeta Alexander in Jacobs, bi bilo zelo zanimivo uporabiti tudi za obravnavo medijskih dogodkov v Sloveniji.

Avtorji v zborniku obravnavajo medijske dogodke še iz mnogih različnih perspektiv. Tamar Liebes jih obravnava z vidika demokratičnih procesov, James Carey pa preučuje televizijske prenose javnih zaslišanj kot rituale sramote, degradacije in ekskomunikacije. Prispevki ponujajo precej lucidno in detajlno analizo fenomena medijskih dogodkov, vendar pa menim, da njihovi obravnavi uide bistveno vprašanje: kaj je v medijskih dogodkih specifično medijskega, kaj je tisto, kar jih razločuje od podobnih dogodkov v predtelevizijskem času; poleg tega seveda, da so medijski dogodki mnogo bolj 'množični'.

S tem razlikovanjem so povezana še druga vprašanja, na katera teksti v zborniku prav tako ne odgovorijo. Če se na primer osredotočimo na samo prisostvovanje dogodku, kar je bistven moment vsakega rituala, ugotovimo, da so med obema načinoma spremljanja dogodkov bistvene razlike. V začetnem obdobju razvoja televizije so se v povezavi s samo rabo medija pojavile določene negotovosti, ki so jih v Angliji strnili v praktično vprašanje, ali naj gledalec ob gledanju televizijskega prenosa dvornih ceremonij sname klobuk z glave ali ne (Scannell, 1995: 153). Kak-

šne so torej specifičnosti medijskega dogodka kot rituala z vidika gledalca? Kakšne so rabe medijskih dogodkov pri gledalcih? Katere nove dimenzije je v te dogodke vnesla tehnologija samega medija? ...

V drugi glavni točki, okoli katere so strukturirani teksti, se zbornik glede teoretskih pristopov precej približa *cultural studies*. Ponovno gre za integrativno funkcijo medijskih vsebin, točneje – za potrošnjo medijskih tekstov v povezavi z identiteto in integracijo malih skupin.

Podobno temo sta v knjigi *Exports of meaning* (1993) že obravnavala Liebes in Katz. Opozorila sta na različne interpretacije televizijskih prikazov. V raziskavi sta namreč ugotovila, da skupine, ki prihajajo iz različnih kulturnih okolij, precej različno interpretirajo televizijske vsebine. Ko sta, na primer, od respondentov zahtevala, da opišejo vsebino nekega določenega nadaljevanja serije Dallas, sta ugotovila, da so se Judje iz Rusije bolj osredotočali na ideološke dimenzije in glavne motive junakov, Judje iz kibutzov so poudarjali zlasti osebnostne razlike junakov, maroški Judje pa so v ospredje postavljali linearni potek zgodbe in premagovanje družbenih ovir. Preko razlik v interpretacijah sta Liebes in Katz dokazala, da kulturne razlike, predhodna izkustva ..., torej tisto, čemur bi lahko rekli 'pribor za razumevanje sporočil', zagotavljajo določeno stopnjo upora proti kolonizaciji z reprezentacijami, posredovanimi preko množičnih medijev.

Iz podobnih teoretskih izhodišč izhaja tudi Lary Gross. V članku, objavljenem v zborniku *Media, Ritual and Identity*, se na eni strani ukvarja z vprašanjem reprezentacij marginalnih družbenih skupin v množičnih medijih in z vprašanjem načina medijskega vključevanja in razločevanja večine od teh skupin ter z vprašanjem posledic, ki jih imajo tovrstne reprezentacije na samopodobo pripadnikov marginalnih skupin, na drugi strani pa obravnava mikrostrategije konsumpcije medijskih vsebin med pripadniki marginalnih skupin; konsumpcije vsebin, ki so sicer namenjene množičnemu občinstvu. Na primeru CBS-ove serije Cagney and Lacey prikaže, kako je skupina lezbijk prilagodila 'branje' te serije za svoje lastne potrebe. Kljub temu, da obe glavni

junakinji te serije precej jasno kažeta svojo heteroseksualno usmeritev, je omenjena skupina vsebino serije interpretirala, kot da sta glavni junakinji lezbijki. Pripadnice skupine so izjavljale, da je prav iz te prilagoditve izviral velik del njihovega gledalskega užitka.

Če sta Liebes in Katz dokazala neko mero sposobnosti občinstva, da se upira kolonizaciji preko reprezentacij, nam Grossov članek prikaže, da se posamezne skupine zaradi (sub)kulturnih razlik ne le pasivno upirajo dominantnemu načinu branja, temveč se lahko zavestno izmikajo želenim interpretacijam in aktivno prilagajajo in transformirajo medijske 'tekste' za lastne potrebe ter alternativne interpretacije celo uporabljajo za vzdrževanje skupinske identitete. S tem je Gross dokazal, da lahko isti medijski teksti, ki na splošni družbeni ravni povzročajo simbolno izničenje, s prilaganjem in transformacijo branj služijo kot kohezivni element med pripadniki marginalnih skupin.

V zborniku lahko najdemo še vrsto zanimivih člankov. Daniel Dayan obravnava koncept dia-sporičnega komuniciranja, ki se nanaša na vlogo medijev v ustvarjanju novih skupnosti, James Curran se ukvarja s krizo javnega komuniciranja in z vprašanji globalizacije, Sonia Livingstone pa preučuje povezave med mediji in gledalci in se pri tem osredotoči zlasti na študije recepcije.

Čeprav se knjiga izogne nekaterim vprašanjem, ki bi jih od takšnega dela lahko pričakovali, zbornik *Media, Ritual and Identity* najverjetneje ne sodi med tista teoretska dela, ki po prvem navdušenju bralcev ob izidu zaprašena obležijo na policah univerzitetnih knjižnic.

LITERATURA:

DAYAN, D., KATZ, E., (1992): *Media Events: the Live Broadcasting of History*, Harvard University Press;

KATZ, E., LAZARSELD, P. (1995): *Personal Influence, The Part Played by People in the Flow of Mass Communication*, Free Press;

KATZ, E., LIEBES, T., (1993): *Exports of Meaning*, Polity Press;

SCANNELL, P. (1995): "Public Service Broadcasting and Modern Public Life", v *Culture and Power*, Sage.



zusammenfassungen

povzetki

abstracts

POVZETKI

Janez Šenk

K FILOZOFIJI ERNSTA CASSIRERJA

/Povzetek/

Sodobna teorija znanosti je domena analitične filozofije in le redko se vzpostavi zveza med njo in kontinentalno filozofijo. Vendar pa bi lahko sedaj recepcija Cassirerjeve (novokantovske) teorije znanosti "kritičnega idealizma" služila prav temu, da se v spomin ponovno priključijo povezave med analitičnim in kontinentalnim miselnim izročilom. Kljub temu se je do sedaj večjo pozornost posvečalo samo *Filozofiji simbolnih form*. Druga Cassirerjeva dela, kot na primer *Pojem substance in pojem funkcije*, so bila medtem iz te recepcije večinoma izvzeta. Vendar pa bi se lahko podrobnejše preučevanje teh del, v katerih je poskušal razviti obširno teorijo znanstvenega tvorjenja pojmov, izkazalo za pomembno, še posebej, če pritrdimo njegovemu mnenju, da klasični logiki filozofsko ni uspelo ustrezno doumeti dejstva moderne znanosti. V svojem članku sem zato hotel v tem smislu opozoriti na pomen njegovih del.

Ključni pojmi: *Cassirer, Filozofija (teorija) znanosti, novokantovstvo, relativnostna teorija, logika.*

Sašo Dolenc

PROBLEMI INTERPRETACIJE KVANTNE FIZIKE

/Povzetek/

Članek poskuša opredeliti bistvene posebnosti kvantnega sveta (superpozicija stanj, kvantna prepletenost ...), ki jih klasična fizika ne more pojasniti. Formuliran je tudi problem meritve kot nujna posledica ortodoksne (Dirac-von Neumannove) interpretacije kvantne mehanike in linearnosti kvantne dinamike ter prikazano nekaj aktualnih predlogov za njegovo razrešitev.

Ključni pojmi: *filozofija fizike, interpretacije kvantne mehanike, problem meritve, kvantna prepletenost.*

Luka Omladič

LJUBEZEN DO NARAVE SKOZI "EKOLOŠKI PARADOKS"

/Povzetek/

Ljubezen do narave je vselej izključujoča: določene vidike narave skoraj univerzalno ljubimo, druge (naravne ujme, bolezni itd.) pa iz te ljubezni izključujemo. Za radikalne ekološke filozofije je tak pogled antropocentrističen in terjajo nediskriminatoren odnos do narave v celoti. Vendar pa se to stališče izteče v "ekološki paradoks": vseobsežna ekološka ljubezen do narave bodisi izključuje vsakršen afekt, in torej ni več ljubezen, bodisi del narave vseeno izključuje – namreč človeka kot škodljivca, uničevalca narave. Nasproti temu s pomočjo Kantove *Kritike presodne moči* postavljamo tezo, da je izključevanje pozitivni in nujni pogoj ljubezni do narave.

Ključni pojmi: *narava, ljubezen, globoka ekologija, Kant, Naess.*

Vesna Klopčič

BITI ČLOVEK V SOBIVANJU Z NARAVO

/Povzetek/

Srečanje človeka s trpljenjem ali smrtjo vsaj razvitejših živali je dogodek, ki nas globoko pretrese. V sočutju do trpečega bitja se meja med jazom in bitjem izbrisuje, 'njegovo' trpljenje postaja 'moje' trpljenje. Ob tem se nam neizogibno zastavi vprašanje o intrinzični vrednosti živali in drugih živih bitij, kar bo razprlo širok spekter zanimivih problemov. Odgovor na vprašanje o intrinzični vrednosti bo zahteval od nas določeno – morda celo zelo radikalno – etično držo do živali oziroma narave sploh, iskanje odgovora pa nas bo pripeljalo do samega izvornega vprašanja o lastnem smislu bivanja v svetu, do razmišljanja o skrivnosti življenja in smrti. Panteizem, budizem in krščanstvo predstavljajo ob tem tri zelo različne in zanimive smernice.

Ključni pojmi: *narava, intrinzična vrednost, odrešenje, budizem, panteizem, krščanstvo.*

Katarina Majerhold
MODA IN NARAVA 2
/Povzetek/

V pričujočem članku smo si zadali pokazati zvezo med modo in naravo oz. natančneje pokazati, da vznik lepote, manekenke in sodobne *femme fatale* lahko pripisujemo zanikanju pojma naravnega in narave. Manekenska lepota je nekaj izdelanega in hkrati v sebi vsebuje nevarnost, kolikor je lepota tista, ki prikriva nevarno žensko naravo (njene vodene obline in burno, vročekrvno seksualnost). Naše pojmovanje manekenske lepote bolj ali manj izvira iz starega Egipta in antike. Pri našem podjetju smo se opirali na Charlesa Darwina in predvsem na Camille Paglia.

Ključni pojmi: *lepota, narava, moda, Camille Paglia, Charles Darwin.*

Tomaž Krpič

OD CILJNO ORIENTIRANE SINTEZE SOCIOLOŠKIH TEORIJ K PROCESIRANJU SINTEZE SOCIOLOŠKIH TEORIJ

/Povzetek/

V samem jedru metodološke razprave o možnosti poenotenja socioloških teorij tiho čepi misel o evoluciji družboslovnih teorij. Verjetno lahko danes vidimo v poskusu vsebinske sinteze socioloških teorij enega zadnjih otokov klasičnega evolucionizma. Dejstvo, da po dveh desetletjih neutrudnega iskanja skupnega imenovalca teorij (na primer: povezovanja mikro in makro nivoja, delovanja in strukture ...) še nismo našli prepričljivega modela sprejemljivega, za večji del sociološke skupnosti, govori v prid avtorjeve teze, da se je potrebno takšnemu iskanju sinteze socioloških teorij odpovedati.

Avtor meni, da imamo na splošno na voljo troje: 1) lahko bodisi opustimo vsako iskanje enotne sociološke teorije; 2) bodisi poiščemo strukturno matriko sociološkega predmeta in metod; 3) lahko pa zamenjamo evolucionistični princip iskanja sinteze s procesiranjem sociološkega znanja. Procesiranje znanja predpostavlja: 1) sodelovanje večjega dela sociološke skupnosti; 2) polemika mora teči v kritičnem tonu; 3) kritika mora rezultirati v objektivnosti dobljene sinteze; 4) rezultat je le trenutno veljaven, relevantnost je lahko postavljena pod vprašaj; 5) upoštevati moramo vrednotno kontek-

stualnost trenutnih kriterijev sinteze; 6) zavedati se moramo, da je ideja o sintezi sociološkega znanja najprej in predvsem vrednota.

Ključni pojmi: *sinteza socioloških teorij, narativni evolucionizem, protislovje v sintezi.*

Franc Mali

DRUŽBENA SISTEMSKA TEORIJA IN NJENI KRITIKI

/Povzetek/

Prispevek se ukvarja z nekaterimi najbolj pogostimi kritikami družbeno sistemske teorije Niklasa Luhmanna, katerim sledijo avtorji različnih teoretskih in disciplinarnih provinienc pri nas. Gre za kritiko družbene sistemske teorije kot teorije abstraktne spekulacije, antihumanizma, ideološkega konzervativizma, družbenega kaosa in fragmentacije ter neohegeljske metafizike. Na osnovi preučitve Luhmannovih teoretskih izvajanj, ki jih je ta podal v vseh svojih najpomembnejših delih, še posebej v "Gesellschaft der Gesellschaft", ki je bilo njegovo zadnje in tudi najboljše delo ter nekakšni opus magnum, so očitki na njegov račun zavrjeni. Podana je ocena, da je odlika Luhmannovega dela natančna teoretska rekonstrukcija vsakdanje družbene realnosti, da s svojo konsekventno izpeljano teorijo nastopa kot družbeno angažiran mislec, da je presegel tradicionalni substancionalistični tip mišljenja in da njegova teorija funkcionalne družbene diferenciacije lahko veliko pove tudi o problemu družbene integracije.

Ključni pojmi: *sistemska teorija, Luhmann, družbena diferenciacija.*

Matej Makarovič

NAČRTNOST IN ACENTRIČNOST: KOORDINACIJA KOMPLEKSNIH DRUŽB PO PARSONSU, LUHMANNU IN HABERMASU

/Povzetek/

Avtor obravnava vprašanje koordinacije kompleksnih modernih družb z vidika socioloških teorij Parsonsa, Luhmanna in Habermasa. Koordinacijo obravnava z vidika centralnosti in acentričnosti in z vidika načrtnosti in nenačrtnosti. Vsi omenjeni sociologi zavračajo utilitarizem, zavedajo pa se, da

so mnogi vidiki moderne družbe koordinirani nenačrtno acentrično, to še posebno poudarja Luhmann v zvezi z relacijami med funkcionalnimi podsistemi. Slednji daje v primeri s Habermasom in Parsonsom tudi bistveno manjši pomen nenačrtno centralnim podlagam pri koordinaciji moderne družbe. Vsi obravnavajo načrtnosti v koordinacijo družbe kot pomemben evolucijski dosežek, zavedajo pa se tudi omejitve načrtno centralnega modela v kompleksni funkcionalno diferencirani družbi. Vsi nudijo nastavke za analizo modela, ki bi združeval načrtnost in acentričnost, vendar ga podrobneje obdeluje le Habermas, čigar analiza pa trpi za nekaterimi resnimi pomanjkljivostmi. Članek sklene ugotovitev, da lahko v delih vseh treh sociologov ugotovimo podlage za sklepanje, da zahteva koordinacija modernih družb po eni strani več acentričnih, po drugi pa več načrtnih oblik.

Ključni pojmi: *koordinacija, moderna družba, sociološka teorija, načrtnost, acentričnost, Parsons, Luhmann, Habermas.*

Andrej Pinter

KAJ ZMOREJO DOSEČI TEORIJE DRUŽBE?

/Povzetek/

Eden najvidnejših avtorjev, ki se s "herojsko gesto", kakor je mogoče opisati njegov teoretski opus, upira rastočemu nezaupanju v teorijo in spodjedanju njenega pomena, je nedvomno Jürgen Habermas. Njegovo sistematično in hkrati kritično, celo polemično, teoretsko delo je ponudilo mnogo vplivnih rešitev za pereče probleme v teoriji družbe. Toda vprašanje, ki se med drugim postavlja ob Habermasovem nepreglednem opusu, je vprašanje o tem, kaj zmorejo teorije družbe doseči. Pri tem se ni mogoče izogniti spremembam v Habermasovem pojmovanju kritične teorije. V središče pozornosti tako stopa zlasti razmerje med teoretsko in empirično ravno, na katero posegajo teoretske kompozicije. Članek prikazuje te razsežnosti s Habermasovim pojmovanjem kritične teorije ter tudi s primerom, s pojmom javnosti, ki je doživel precejšnje spremembe v Habermasovem delu. Članek prikazuje tudi izvirna merila, ki jih je nedavno razvil Andrej Škerlep za presojanje teorij družbe, pri tem pa problematizira razmerja med posameznimi merili in izpostavlja vprašanje o odnosu med veljavnostjo in relevantnostjo. V sklepnem delu je iz Habermasovih

nedavnih ocen izpeljano stališče, da se njegova teoretska kompozicija ne razume kot teoretski sistem, temveč kot zbir relativno samostojnih teoretskih rešitev za praktične in teoretske probleme.

Ključni pojmi: *Habermas, Škerlep, teorije družbe, kritična teorija, javnost.*

Peter Stankovič

SOCIOLOGIJA ZA NOVO TISOČLETJE?

/Povzetek/

Alexandrov neofunkcionalistični projekt teoretske sinteze velja v sodobni sociološki teoriji za enega zanimivejših poskusov integriranja različnih socioloških tradicij in ravni analize v novo, neredukcionistično celoto. V članku so predstavljene ključne značilnosti Alexandrovega projekta, kot izhodišče stoji projekt teoretske sinteze v sociološki teoriji nasploh, v nadaljevanju pa so predstavljeni razlogi, ki so Alexandra pripeljali do prepričanja, da je revitalizacija dela Talcotta Parsonsa, ob hkratnem upoštevanju mnogih upravičenih kritik njegovega dela, tisti referenčni okvir, ki odpira možnosti najustreznejše teoretske sinteze. Kratek pregled nekaterih bistvenih segmentov Alexandrovega dela je zaokrožen s poskusom kritičnega ovrednotenja modela multidimenzionalne sociologije, ki ga Alexander izpelje iz omenjenih nastavkov. Tu je predstavljena teza, da Alexander sicer ponuja mnogo zanimivih teoretskih rešitev, da pa kljub temu njegova teoretska sinteza ne dosega ciljev, ki si jih je avtor zadal.

Ključni pojmi: *Jeffrey C. Alexander, teoretska sinteza, sociološka teorija, Talcott Parsons, neofunkcionalizem, delovanje, družbene strukture, kultura.*

Gregor Tomc

ZNANOST O ČLOVEKU

/Povzetek/

Članek se ukvarja z možnim novim konceptualnim okvirom kognitivne družbene znanosti. Avtor opredeli disciplino kot raziskovanje sredstev, s katerimi se kulturne vsebine – kot medij generiranja in ohranjanja naših družbenih svetov – generirajo v našem umu. Predvidevajo se nove družbene znanosti, ki temeljijo na kombiniranju

opazovanj delovanja možgan z različnimi metodami skeniranja, in računalniških simulacij umetnih družbenih situacij, predvsem s konekcionističnimi modeli. Oboje bo prispevalo k laboratorijski družbeni znanosti prihodnosti.

Ključni pojmi: *kognitivna znanost, sociologija*.

Darko Štrajn

“DETRADICIONALIZACIJA” IN TRANZICIJA
/Povzetek/

Posamezne družbe (t. j. bodisi države bodisi nacije) v sodobnih socioloških teorijah opredeljujemo kot kompleksne sisteme. Seveda vsaka od posameznih teorij postavlja svoje kategorialne aparate, se opira na različne interdisciplinarne povezave, različne metodologije določanja pojavov itd. Anthony Giddens, ki je kot občasni svetovalec britanskega premiera Tonyja Blaira svojemu nedvomno velikemu intelektualnemu vplivu pridal še akcent politične vplivnosti, je za nas lahko zelo zanimiv, saj se v vrsti svojih besedil ukvarja prav z vprašanji določitve družbenih transformacij v povezavi s procesi modernizacije in globalizacije. V tem prispevku nas toliko ne zanima Giddensov predlog političnega projekta socialdemokratske prihodnosti pod naslovom “Tretja pot”, ampak vrsta kategorij, ki jih je razvil v svoji obravnavi tako imenovane *post-tradicionalne družbe*. Ne da bi nam šlo za kakršno koli dokončno “diagnozo” stanja v Sloveniji glede na te kategorije, bomo skušali vsaj hipotetično odgovoriti, kako je mogoče okarakterizirati skupnost, ki si samo sebe zamišlja kot Slovenijo, predvsem glede na procese *detradicionalizacije*. Iz tega hipotetičnega odgovora lahko sledi ugotavljanje tistih notranjih strukturnih determinant, ki opredeljujejo slovensko družbo, kakršna je, in to, kar si ta družba “o sami sebi predstavlja, da je”. Nadalje pa je, denimo, mogoče sklepati tudi v Parsonsovih kategorijah *diferenciranosti* in *adaptivne kapacitete* družbe (upoštevaje določene indikatorje politične kulture) o pozicioniranosti Slovenije v kontekstu globalizacije. Le-ta se navezuje na procese modernizacije in je eden izmed agensov “detradicionalizacije”.

Ključni pojmi: *sociologija, kultura, tradicija, globalizacija, modernizacija*.

Sanja Fidler

SLOVENSKI VOZEL

/Povzetek/

Kot je neskončno število znakov in njihovih kombinacij, tako je neskončno tudi načinov reprezentacije objektov oz. idej v oglaševanju. Vprašanje, ali oglasi zastopajo nekaj resničnega, pristnega, pravega, v spektaklu oglaševanja niti ni več tako pomembno, kot je pomemben način reprezentacij, ki skupaj z načini tolmačenja pomenov na strani potrošnikov reproducira novo stvarnost, ki nenedoma postane edina razpoložljiva stvarnost. Tako komercialno kot nekomercialno oglaševanje izbirata znake in podobe za reprezentacijo svojega ‘blaga’ iz istega repertoarja pomenskih simbolov, med katerimi imajo posebno mesto in moč simboli iz narodove kulturne zakladnice zgodovinsko ustvarjenih identitetnih vzorcev. Članek skozi analizo družbenega oglasa na temo samomorilnosti na Slovenskem preučuje načine in sredstva, s katerimi so reprezentirani objekti oz. ideje skozi oglaševanje kot interpretacija stvarnosti ter načini interpretiranja te interpretirane stvarnosti kot ustvarjalci novih pomenov in s tem reprodukcija (nove) stvarnosti.

Ključni pojmi: *družbeno oglaševanje, reprezentacija, proizvodnja pomenov, potrošnja pomenov, avtentičnost, nacionalna identiteta, samomor*.

Arlo Rožman

POLICIJSKA BRUTALNOST

/Povzetek/

Policijska brutalnost je že od nekdaj grožnja človekovi svobodi. Še danes v prenekaterih delih sveta ni javne kontrole policijskega delovanja, saj ta mehanizem deluje po napotilih tistega, ki ima bodisi osebno bodisi politično moč nad njo. Tisti, ki ima v rokah policijo kot sredstvo kontrole in prisiljevanja ljudi k določenemu konformizmu, pa opravlja tudi nadzor nad njo ter jo oblikuje po svojih zamislih. Policija je bila dostikrat zlorabljena za uveljavljanje interesov elit, pri tem pa se je pogosto obnašala brutalno in uporabljala odvečno silo. Prav zato veliko posameznikov vidi policijo kot zatiralce namesto zaščitnike. Mediji informacije o tovrstnem dogajanju selektivno cenzurirajo, med policisti samimi pa velja nenapisano pravilo molka. Vse to pa ustvari lažno sliko realnosti, saj mora biti javnost

v demokratični družbi seznanjena tudi z vsemi nepravilnostmi, slabostmi in napakami policistov. V tem članku je prikazan ta drugi vidik, ki obravnava razne kritike policije, njenega delovanja in vpletenosti v sistem.

Ključni pojmi: *policijska brutalnost, mediji, pravilo molka, slabi policaji, oblast, moč, dopustno nasilje.*

ABSTRACTS

Luka Omladič

LOVE OF NATURE THROUGH "ECOLOGY PARADOX"

/Abstract/

Love of nature is always exclusive: certain aspects of nature are almost universally loved, whereas others (natural disasters, diseases etc.) are universally hated. Radical ecological philosophies consider this view anthropocentric and demand equal indiscriminating attitude towards nature as a whole. Nevertheless, this position leads to the "ecological paradox": all-embracing neutral love either excludes any kind of affection and thereby ceases to be love, or still excludes one part of nature – man as a destroyer of pure nature. With reference to Kant's *Critique of Judgement*, the author claims that exclusion is a positive and necessary condition for any love of nature.

Keywords: *nature, love, deep ecology, Kant, Naess.*

Franc Mali

THE SOCIAL SYSTEM THEORY AND ITS CRITICS

/Abstract/

The article deals with different forms of criticism of Luhmann's theory, which are common among Slovene authors. This criticism is based on the assumptions that the modern social system theory is a theory of antihumanism, ideological conservatism, abstract speculation and neo-Hegelian metaphysics. Based on the analysis of Luhmann's

main theoretical works, the article rejects this kind of criticism. It argues that the modern social system theory is distinguished by the following characteristics: it is an accurate theoretical reconstruction of the entire social reality, Luhmann's theoretical conclusions are to be assessed as socially engaged theory, it has surpassed conventional substantialist thought, and, finally, it is a theory of social integration.

Keywords: *system theory, Luhmann, social differentiation.*

Peter Stankovič

SOCIOLOGY FOR THE NEW MILLENIUM?

/Abstract/

The neo-functional project of theoretical synthesis that has been developed by Jeffrey C. Alexander, is in contemporary sociological theory regarded as one of the most interesting attempts at integrating different sociological traditions as well as different levels of analysis. The article presents some basic characteristics of this project. It begins with a short presentation of the problem of theoretical synthesis in contemporary sociological theory, and continues with Alexander's own solution to this problem, which is grounded in his conviction that the theory developed by Talcott Parsons, in spite of its shortcomings - which should be corrected - represents the most adequate theoretical framework for sociological theoretical synthesis. Article concludes with a critical overview of Alexander's propositions and argues that he has not succeed in establishing a convincing theory that would correspond with his initial intentions.

Keywords: *Jeffrey C. Alexander, theoretical synthesis, sociological theory, Talcott Parsons, neo-functionalism, human action, social structures, culture.*

Andrej Pinter

WHAT CAN THEORIES OF SOCIETY ACCOMPLISH?

/Abstract/

Jürgen Habermas is undoubtedly one of the most prominent contemporary thinkers, who counters

the growing distrust in theory and undermining of its importance, with an »heroic gesture«, as his theoretical work could be described. His systematic and critical, even polemical theoretical work offered many influential solutions to acute problems of social theory. But the question that emerges from Habermas's enormous opus is a question about what can theories of society achieve. Contemplation of this question from the standpoint of Habermas's theoretical approach is impossible without a recourse to changes in his understanding of critical theory. The focus of attention is therefore relationships between the theoretical and empirical level as grasped by given theories. This article follows the changes from his early to late writings, as well as gives a notable example, namely the notion of the public which has undergone significant changes in Habermas's writings. The article also presents innovative criteria for estimates of social theories, as proposed by Andrej Škerlep, critically discusses the relationships between individual criteria and questions the relation between validity and relevance. It concludes with a stand derived from Habermas's recent writings that his theoretical composition should be understood not as a theoretical system but as an assemblage of relatively autonomous theoretical solutions to practical and theoretical problems.

Keywords: Habermas, Škerlep, theories of society, critical theory, the public.

Matej Makarovič

PLANNING AND ACENTRALITY: CO-ORDINATION OF COMPLEX SOCIETIES ACCORDING TO PARSONS, LUHMANN AND HABERMAS
/Abstract/

The author discusses the issue of co-ordination of modern societies from the aspect of sociological theories by Parsons, Luhmann, and Habermas. He deals with co-ordination from the aspect of its centrality or acentrality and its planning or non-planning. All mentioned sociologists reject utilitarianism, although they are aware that many aspects of the modern society are co-ordinated in an unplanned acentric way, which is especially stressed by Luhmann in connection with relations between functional sub-systems. Unlike Habermas

and Parsons, Luhmann attaches significantly less importance to the planned central bases of a modern society. They all believe that planning in the co-ordination of the society is an important evolutionary achievement, but are also aware of the limitations of the planned central model in a complex and functionally differentiated society. They all provide some clues for the analysis of the model which would combine both planning and acentrality. However, only Habermas discusses such a model in detail, although his analysis suffers from some serious deficiencies. The article concludes with the statement that according to the works of all three sociologists, co-ordination of modern societies requires both more acentric and planned forms.

Keywords: co-ordination, modern society, sociological theory, planning, acentrality, Parsons, Luhmann, Habermas.

Gregor Tomc

THE SCIENCE OF MAN
/Abstract/

The paper deals with a possible new conceptual framework of cognitive social science. The author defines the discipline as research of means by which cultural contents – as media generating and maintaining our social worlds – are created in our minds. A new social sciences is foreseen, based on a combination of the observation of the functioning of the brain with various methods of scanning, and computer simulations of artificial social situations based primarily on connectionist models. Both will contribute towards a laboratory social science of the future.

Keywords: cognitive science, sociology.

ZUSAMMENFASSUNG

Janez Šenk

ZUR PHILOSOPHIE VON ERNST CASSIRER

/Zusammenfassung/

Die zeitgenössische Wissenschaftstheorie ist eine Domäne der analytischen Philosophie, und nur selten werden Beziehungen zur kontinentalen Philosophie hergestellt. Nun könnte aber die Rezeption Cassirers (neukantianischer) Wissenschaftstheorie des "kritischen Idealismus" dazu dienen, die Verbindung zwischen der analytischen und kontinentalen philosophischen Tradition erneut in Erinnerung zu rufen, nur stand aber bis jetzt bei der Rezeption vor allem die Philosophie der symbolischen Formen im Vordergrund, während viele andere Arbeiten Cassirers, wie z.B. der Substanzbegriff und der Funktionsbegriff, kaum Beachtung fanden. Es könnten sich aber als bedeutend erweisen, gerade diese seine Arbeiten eingehender zu analysieren, in denen er den Versuch zur Ausarbeitung einer umfassenden Theorie zur wissenschaftlichen Begriffsbildung unternommen hat, vor allem dann, wenn man seinen Standpunkt teilt, wonach die klassische Logik an der Aufgabe gescheitert ist, das Faktum der modernen Wissenschaften im philosophischen Sinne zutreffend zu erfassen. Ziel des Autors ist es somit, in dem Artikel genau unter dem geschilderten Gesichtspunkt auf die Bedeutung der Werke von Cassirer hinzuweisen.

Schlüsselwörter: *Cassirer, Philosophie (Theorie) der Wissenschaft, Neukantianismus, Relativitätstheorie, Logik.*

Sašo Dolenc

INTERPRETATIONSPROBLEME DER QUANTENPHYSIK

/Zusammenfassung/

Der Artikel versucht auf die grundsätzlichen Charakteristiken der Quantenphysik (wie die Superposition, Komplementarität, etc.) einzugehen, die die klassische Physik nicht erklären kann. Der Artikel kommt auch auf die Problematik der Messung als zwingende Folge der orthodoxen Interpretation (gemäß Dirac und von Neumann) der Quanten-

mechanik und der linearen Quantendynamik zu sprechen und stellt einige aktuelle Vorschläge zur Lösung dieser Frage vor.

Schlüsselwörter: *Philosophie der Physik, Interpretation der Quantenmechanik, Problematik der Messung, Komplementarität.*

Luka Omladič

DIE LIEBE ZUR NATUR UND DAS "ÖKOLOGISCHE PARADOX"

/Zusammenfassung/

Die Liebe zur Natur ist immer exklusiv: bestimmte Aspekte der Natur werden im Allgemeinen geliebt, während andere (wie Naturkatastrophen oder Krankheiten) aus dieser Liebe ausgeschlossen werden. Für radikale Umweltphilosophen ist eine solche Betrachtungsweise rein anthropozentrisch und verlangt somit nach einer nichtdiskriminierenden Beziehung zur Natur in Gänze. Jedoch führt dieser Standpunkt zum sog. "ökologischen Paradox", da eine allumfassende Liebe zur Natur entweder jegliche Affektion ausschließt, weshalb man nicht mehr von einer Liebe zur Natur sprechen kann, oder da sie dennoch einen Teil der Natur ausschließt - nämlich den Menschen als Schädling und Umweltzerstörer. Dem wird mittels Kants Kritik der Urteilskraft die These gegenübergestellt, daß gerade dieses Ausschließen eine positive und unumgängliche Bedingung für die Liebe zur Natur ist.

Schlüsselwörter: *Natur, Liebe, fundamentaler Umweltschutz, Kant, Naess.*

Vesna Klopčič

DIE MENSCHLICHE EXISTENZ IM EINKLANG MIT DER NATUR

/Zusammenfassung/

Die Konfrontation mit den Leiden oder dem Tod zumindest höher entwickelter Tiere bewegt ein jeden Menschen tief. Im menschlichen Mitleid mit dem leidenden Geschöpf schwinden die Grenzen zwischen dem Ich und dem Geschöpf, dessen Leiden zu "unsere" Leiden werden. Hierbei stellt sich unausweichlich die Frage nach dem intrinsischen Wert von Tieren und anderer Lebewesen, was eine

weites Spektrum an offenen Fragen hervorruft. Die Antwort auf die Frage nach dem intrinsischen Wert verlangt vom einzelnen eine bestimmte - vielleicht sogar radikale - ethische Haltung Tieren bzw. der Natur im Allgemeinen gegenüber. Des Weiteren führt die Beantwortung dieser Frage zwangsläufig zur ursprünglichsten Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz auf der Welt, zur Reflexion über das Geheimnis von Leben und Tod. Diesbezüglich stellen der Phanteismus, Buddhismus sowie das Christentum einen Ausgangspunkt für von Grund aus verschiedene, aber interessante Interpretationsansätze dar.

Schlüsselwörter: *Natur, intrinsischer Wert, Erlösung, Buddhismus, Phanteismus, Christentum.*

Katarina Majerhold
MODE UND NATUR 2
/Zusammenfassung/

Der vorliegende Artikel hat zum Ziel, auf die Beziehung zwischen der Mode und der Natur hinzuweisen bzw. hervorzuheben, daß die immer größer werdende Bedeutung von Schönheit, Mannequins und zeitgenössischer Femme fatales auf die Verneinung des Natürlichen und der Natur zurückzuführen sind. Bei der Schönheit, wie sie von den Mannequins verkörpert wird, handelt es sich um ein Produkt, das zugleich aber auch jene Gefahr in sich birgt, da es gerade die weibliche Schönheit ist, die die gefährliche Natur der Frau verbirgt (ihre gestalteten weiblichen Rundungen sowie ihre phantasievolle und heißblütige Sexualität). Anschließend weist die Autorin darauf hin, daß die menschliche Vorstellung über die weibliche Schönheit zum Großteil aus dem alten Ägypten und der Antike stammt. Die Autorin stützt sich in ihrem Artikel auf die Erkenntnisse von Charles Darwin und vor allem von Camille Paglia.

Schlüsselwörter: *Schönheit, Natur, Mode, Camille Paglia, Charles Darwin.*

Tomaž Krpič
VON EINER ZIELORIENTIERTEN SYNTHESE
SOZIOLOGISCHER THEORIEN ZU EINER ENT-
WICKLUNG DER SYNTHESE SOZIOLOGISCHER
THEORIEN

/Zusammenfassung/

Der eigentliche Kern, der den methodologischen Abhandlungen über die Möglichkeiten einer Vereinheitlichung der soziologischen Theorien zu Grunde liegt, ist die Vorstellung von einer evolutionsbedingten Entwicklung der gesellschaftswissenschaftlichen Theorien. Und man darf auch davon ausgehen, daß der Versuch einer inhaltlichen Synthese der soziologischen Theorien eine der letzten Stätten der klassischen Evolutionslehre darstellt. Die Tatsache aber, daß nach zwei Jahrzehnten des unermüdlichen Suchens nach einem gemeinsamen Ausgangspunkt der verschiedenster Theorien (wie die Verbindung der Mikro- und Makroebene, der Vorgehensweise und der Struktur, etc.) noch immer kein überzeugendes Modell gefunden werden konnte, das für den Großteil der Soziologen akzeptabel wäre, spricht indes für die These des Autors, daß man sich von der Suche nach einer solchen Synthese verschiedener soziologischer Theorien verabschieden müsse.

Der Autor vertritt die Meinung, daß die Soziologie die Wahl zwischen folgenden drei Alternativen treffen müsse: 1. Die Suche nach einer einheitlichen soziologischen Theorie wird eingestellt. 2. Man beschränkt sich auf die Suche nach einer strukturellen Matrize, die den soziologischen Gegenständen und Methoden zu Grunde liegt, oder, 3., das auf der Evolutionslehre basierende Suchprinzip wird durch eine Analyse der Weiterentwicklung des soziologischen Wissens ersetzt. Letzteres setzt aber wiederum voraus, daß 1. die Zusammenarbeit des größten Teils der Soziologen gewährleistet ist, 2. eine kritische Diskussion geführt wird, 3. die Kritik in einer aus der Realität gewonnen Synthese resultieren muß, 4. das Ergebnis nur zeitlich begrenzt gültig ist und dessen Relevanz jederzeit in Frage gestellt werden kann, 5. die den augenblicklichen Synthesekriterien zu Grunde liegende Wertesysteme berücksichtigt werden und daß man sich 6. dessen bewußt sein muß, daß es sich bei der Synthese des soziologischen Wissens vorerst und vor allem um eine Wertvorstellung handelt.

Schlüsselwörter: *Synthese soziologischer Theorien, narrative Evolutionstheorie, Gegensätze in der Synthese.*

Franc Mali
DIE SYSTEMTHEORIE DER GESELLSCHAFT
UND IHRE KRITIKER
/Zusammenfassung/

Der Artikel beschäftigt sich mit einigen der von Nikolas Luhmann an meist geübten Kritiken an der Systemtheorie der Gesellschaft, die in Slowenien von Autoren verschiedenster theoretischer und disziplinärer Provenienz geteilt werden. Hierbei handelt es sich um eine Kritik an der Systemtheorie der Gesellschaft, die als abstrakte Spekulation, Antihumanismus, ideologischer Konservatismus, gesellschaftliches Chaos und Defragmentierung sowie als neohegelsche Metaphysik verstanden wird. Aufgrund der Analyse Luhmanns theoretischer Ausführungen, die er in all seinen bedeutendsten Werken dargelegt hat, vor allem in "Die Gesellschaft der Gesellschaft", das sein letztes und auch bedeutendsten Werk ist und somit als sein Opus magnum bezeichnet werden kann, können die an ihm geübten Kritiken zurückgewiesen werden. Der Autor vertritt den Standpunkt, daß es sich bei Luhmanns Werke vor allem um eine detaillierte Rekonstruktion der alltäglichen gesellschaftlichen Realität handelt, daß Luhmann aufgrund seiner konsequent durchdachten Theorie als sozial engagierter Denker zu betrachten ist, daß er sich über die traditionelle substantialistischen Denkweise hinweggesetzt hat und daß seine Theorie über die funktionelle gesellschaftliche Differenzierung auch eine große Aussagekraft hinsichtlich des Problems der gesellschaftlichen Integration hat.

Schlüsselwörter: *Systemtheorie, Luhmann, gesellschaftliche Differenzierung.*

Matej Makarovič
PLANMÄSSIGKEIT UND AZENTRALITÄT: DIE
KOORDINATION KOMPLEXER GESELLSCHAFTEN
NACH PARSONS, LUHMANN UND HABERMAS
/Zusammenfassung/

Der Autor befaßt sich im vorliegenden Artikel vom Standpunkt gesellschaftswissenschaftlicher Theorien von Parsons, Luhmann und Habermas mit der Koordinierung komplexer moderner Gesellschaften. Der Autor beschäftigt sich mit dieser Frage vom Standpunkt der Zentralität und

Azentralität sowie vom Standpunkt der Plan- und Unplanmäßigkeit. Alle drei genannten Soziologen lehnen den Utilitarismus ab, wobei sie sich aber dessen bewußt sind, daß eine Vielzahl von Aspekten der modernen Gesellschaft unplanmäßig und azentral koordiniert werden, was insbesondere von Luhmann in Verbindung mit den Beziehungen zwischen funktionellen Untersystemen hervorgehoben wird. Im Gegensatz zu Habermas und Parsons mißt Luhmann den unplanmäßigen zentralen Hintergründen bei der Koordinierung der modernen Gesellschaft eine wesentlich geringere Bedeutung zu. Indes beurteilen alle drei Soziologen die planmäßige Koordinierung in der Gesellschaft als bedeutenden evolutionäre Leistung, wobei sie sich aber auch den Einschränkungen des planmäßigen zentralen Modells in einer komplexen und funktionell differenzierten Gesellschaft bewußt sind. Parsons, Luhmann und Habermas ist auch gemeinsam, daß sie Ansätze zur Analyse eines Modells ausgearbeitet haben, das die Planmäßigkeit und Azentralität integrieren würde. Jedoch ist Habermas der einzige unter ihnen, der dieses Modell detaillierter ausgearbeitet hat, dessen Analyse dafür aber einige gravierende Mängel aufweist. Der Autor kommt zum Schluß, daß in den Werken der behandelten Soziologen Grundlagen gefunden werden können, aufgrund derer die Schlussfolgerung gezogen werden kann, daß bei der Koordination moderner Gesellschaften sowohl mehrere azentrale als auch planmäßige Aspekte berücksichtigt werden müssen.

Schlüsselwörter: *Koordinierung, moderne Gesellschaft, soziologische Theorie, Planmäßigkeit, Azentralität, Parsons, Luhmann, Habermas.*

Andrej Pinter
WOZU SIND GESELLSCHAFTSTHEORIEN
FÄHIG?
/Zusammenfassung/

Einer der bedeutendsten Autoren, der sich mittels einer "heroische Geste", wie man sein theoretisches Opus beschreiben könnte, dem ansteigenden Mißtrauen in die Theorie und der Aushöhlung ihrer Bedeutung entgegentritt, ist unumstritten Jürgen Habermas. Sein systematisches und gleichzeitig auch kritisches, zuweilen sogar polemisches, theoretisches Werk beinhaltet

viele einflußreiche Lösungen für brennende Fragen in der Gesellschaftstheorie. Hierbei stellt sich jedoch die Frage, auch angesichts des unübersichtlichen Opus Habermas, wozu die Gesellschaftstheorien fähig sind, wobei die Veränderungen in seiner Auffassung hinsichtlich der kritischen Theorie nicht umgegangen werden können. Im Mittelpunkt des Interesses tritt somit vor allem die Beziehung zwischen der Theorie und der Empirie, in die die theoretischen Kompositionen eingreifen. Im Artikel werden diese Ausmaße unter Zuhilfenahme der Auffassung Habermas über kritische Theorien sowie mittels eines Beispiels, dem Begriff der Öffentlichkeit, dargestellt, der im Werk Habermas eine erhebliche Veränderung erfahren hat. Des Weiteren werden im Artikel auch Maßstäbe zur Beurteilung der Gesellschaftstheorien dargestellt, die kürzlich von Andrej Škerlep zur Beurteilung der Gesellschaftstheorien ausgearbeitet wurden, wobei Škerlep die Beziehungen zwischen den einzelnen Maßstäben problematisiert und sich eingehender mit der Frage nach der Relation zwischen der Gültigkeit und der Relevanz befaßt. Abschließend wird aus den jüngsten Feststellungen Habermas die Schlußfolgerung gezogen, daß sein Werk nicht als ein theoretisches System, sondern als Sammlung relativ selbständiger theoretischer Lösungsvorschläge für praktische und theoretische Problemstellungen verstanden werden muß.

Schlüsselwörter: *Habermas, Škerlep, Gesellschaftstheorie, kritische Theorie, Öffentlichkeit.*

Peter Stankovič

EINE SOZIOLOGIE FÜR DAS NEUE JAHR-
TAUSEND:

/Zusammenfassung/

Das neofunktionalistische Projekt einer theoretischen Synthese von Jeffrey C. Alexander zählt in der zeitgenössischen soziologischen Theorie zu einem der interessantesten Versuche, verschiedene soziologische Traditionen und verschiedene Niveaus der Analyse in eine neue, nichtreduktionistische Einheit zu vereinigen. Im Artikel werden die wesentlichen Eigenschaften dieses Projekts vorgestellt, wobei im Ausgangspunkt das Projekt der theoretischen Synthese in der soziologischen Theorie selbst steht. Hierauf werden jene Gründe angeführt, die Alexander davon überzeugt haben, daß die Aufarbeitung des Werks von Talcott Parsons

unter gleichzeitiger Berücksichtigung vieler der an seinem Werk gerechtfertigt geübten Kritiken jenen referentiellen Rahmen bildet, der es im höchstmöglichen Maße ermöglicht, entsprechende theoretische Synthesen auszuarbeiten. Die kurze Übersicht über einige der bedeutendsten Segmente in Alexanders Werk wird dadurch vervollständigt, daß das Model einer multidimensionalen Soziologie kritisch bewertet wird, das Alexander auf Grundlage der genannten Ausgangspunkte ausgearbeitet hat. Diesbezüglich wird die These angeführt, daß Alexander eine Vielzahl von interessanten theoretischen Lösungsvorschläge erarbeitet hat, daß aber dennoch seine theoretische Synthese nicht die von ihm selbst gesetzten Ziele erreicht.

Schlüsselwörter: *Jeffrey C. Alexander, theoretische Synthese, soziologische Theorie, Talcott Parsons, Neofunktionalismus, Arbeitsweise, Gesellschaftsstrukturen, Kultur.*

Gregor Tomc

DIE WISSENSCHAFT VOM MENSCHEN

/Zusammenfassung/

Im vorliegenden Artikel steht ein neuer möglicher konzeptueller Rahmen der kognitiven Gesellschaftswissenschaft im Vordergrund. Der Autor definiert den Begriff Disziplin als Erforschung der Mittel, mittels derer sich kulturelle Inhalte - gleichsam einem Medium zur Generierung und zur Bewahrung gesellschaftlicher Welten - in der menschlichen Ratio generieren. Tomc geht davon aus, daß neue Wissenschaften entstehen werden, die auf dem Zusammenspiel der Erforschung der menschlichen Gehirns durch verschiedene Untersuchungsmethoden und Computersimulationen verschiedener künstlich hervorgerufenen gesellschaftlichen Situationen beruhen werden, vor allem den konektionistischen Modellen, wobei beide in Zukunft einen bedeutenden Beitrag zur laboratorien Gesellschaftswissenschaft leisten werden.

Schlüsselwörter: *kognitive Wissenschaft, Soziologie.*

Darko Štrajn

“DETRADITIONALISIERUNG” UND TRANSITION
/Zusammenfassung/

Moderne Gesellschaften (hierbei handelt es sich sowohl um Staaten als auch um Nationen) werden in den zeitgenössischen soziologischen Theorien als komplexe Systeme definiert. Es ist verständlich, daß jede dieser Theorien ihre eigenen kategorischen Mechanismen aufstellt und sich auch auf verschiedenartige interdisziplinäre Relationen, diverse Methodologien zur Bestimmung verschiedener Erscheinungsformen, etc. bezieht. Anthony Giddens, der zeitweilig als Berater des britischen Premierministers Tony Blair fungierte und somit seinem zweifelsfrei großem intellektuellen Einfluß auch eine politische Note gab, könnte von überaus großem Interesse sein, da er sich in einer Vielzahl von Schriften mit dem Problem der Bestimmung von Transformationsprozessen in der Gesellschaft in Verbindung mit den Modernisierungs- und Globalisierungsprozessen auseinandersetzt. In dem Artikel steht nicht so sehr Giddens politisches Konzept des sog. “dritten Wegs” im Vordergrund, der den Sozialdemokratien den Weg in die Zukunft weisen soll, sondern eine Reihe von Kategorien, die er in seinen Abhandlungen zur sog. posttraditionellen Gesellschaft behandelt hat. In diesem Zusammenhang handelt es sich in erster Linie nicht um irgendeine endgültige “Bestandsaufnahme” der Situation in Slowenien unter besonderer Berücksichtigung dieser Kategorien. Vielmehr soll auf theoretischer Basis der Versuch unternommen werden, wie vor allem in Hinblick auf die Detraditionalisierungs-Prozesse eine Gemeinschaft charakterisiert werden kann, die sich selbst als Slowenien bezeichnet. Aufgrund dieser hypothetischen Fragestellung können strukturinvariante Determinanten definiert werden, die die slowenische Gesellschaft in ihrem jetzigen Zustand sowie die Vorstellung über sich selbst definieren. Des Weiteren können z.B. auch mit Hilfe der Kategorien Parsons Differenziertheit und adaptive Kapazität der Gesellschaft (unter Berücksichtigung bestimmter Indikatoren der politischen Kultur) auch Rückschlüsse auf die Position Sloweniens im Rahmen der Globalisierung gezogen werden, wobei sich diese auf den Modernisierungsprozeß bezieht, der somit auch zu einem der Agenzien der “Detraditionalisierung” zu zählen ist.

Schlüsselwörter: *Soziologie, Kultur, Tradition, Globalisierung, Modernisierung.*

Sonja Fidler

DER SLOWENISCHE KNOTEN
/Zusammenfassung/

So wie es eine Unmenge von Zeichen und deren Kombinationen gibt, so existieren auch unendlich viele Praktiken, wie Gegenstände bzw. Ideen in der Werbebranche dargestellt werden können. Die Frage, ob einzelne Werbungen im dem von der Werbebranche veranstalteten Spektakel etwas Existentes, Echtes oder Wahres repräsentieren, ist längst nicht mehr so bedeutend wie die Art der Präsentation, die gemeinsam mit dem Verbraucher, der deren Bedeutung auf unterschiedliche Art und Weise interpretieren kann, eine neue Realität generiert, die unversehens zur einzig verfügbaren Realität mutiert. Sowohl die kommerzielle als auch nicht kommerzielle Werbung schöpfen ihre Symbole und Bilder zur Präsentation “ihrer” Ware aus derselben Quelle von Symbolen, wobei besondere Bedeutung und Macht den Symbolen aus dem nationalen Kulturgut zukommt, das aus der historisch bedingte Bildung von Identitätsmustern hervorgegangen ist. Anhand einer Analyse von veröffentlichten Anzeigen zum Thema Selbstmord in Slowenien untersucht die Autorin die Methoden und Mittel, durch die Gegenstände bzw. Vorstellungen in der Werbung repräsentiert werden. Sie kommt zum Schluß, daß es sich hierbei um eine Interpretation der Realität sowie um verschiedene Interpretationsmöglichkeiten dieser schon interpretierten Realität als Generator neuer Bedeutungen und somit um die Reproduktion einer (neuen) Realität handelt.

Schlüsselwörter: *gesellschaftsrelevante Werbung, Repräsentation, Produktion von Bedeutungen, Konsum von Bedeutungen, Authentizität, nationale Identität, Selbstmord.*

Arlo Rožman

POLIZEIBRUTALITÄT
/Zusammenfassung/

Polizeiliche Übergriffe stellten schon von je her eine Gefahr für die menschliche Freiheit dar, und

selbst heute existiert in vielen Teilen der Welt keine öffentliche Kontrolle über die Polizei, da die Kontrollmechanismen jenen Kreisen unterliegen, die entweder auf persönlichem oder politischem Wege die Macht über die Polizei ausüben. Jene Kreise, die die Kontrolle über die Polizei als Kontrollmittel verwenden, um die Bewohner zu einem bestimmten Konformismus zu nötigen, haben auch gleichzeitig die Kontrolle über die Polizei und ihrer Organisiertheit inne, wobei letztere der Willkür der erwähnten Kreisen unterworfen ist. Die Polizei wurde häufig zur Umsetzung der Interessen einer engen Elite mißbraucht, wobei sie vorwiegend brutal vorgegangen ist und unnötig von Gewalt Gebrauch gemacht hat, weswegen die Polizei von vielen nicht als Helfer sondern als Unterdrücker betrachtet wird. In den Medien werden Informationen über polizeiliche Übergriffe selektiert und zensuriert, während sich die Polizeibeamten an das ungeschriebene Gesetz des Schweigens halten. Dies hat zur Folge, daß in der Öffentlichkeit ein unzutreffendes Bild der Realität dargestellt wird, da in einer demokratischen Gesellschaft die Öffentlichkeit auch über alle Unregelmäßigkeiten, Schwächen und Fehler der Polizei in Kenntnis gesetzt werden muß. Im Artikel, der sich mit verschiedenen Kritiken gegenüber der Polizei, ihrer Arbeit und ihrer Position im System auseinandersetzt, steht insbesondere der letztgenannte Aspekt im Vordergrund.

Schlüsselwörter: *Polizeibrutalität, Medien, Gesetz des Schweigens, schlechte Polizisten, Obrigkeit, Macht, zulässige Gewaltanwendung.*