

Neda Pagon

K RAZPRAVAM O POSTMARKSIZMU, POSTSOCIALIZMU, NOVIH GIBANJIH

Vračam se k distanciranemu branju dveh avtorjev, ki sta pred leti¹ izzvala burno zanimanje z zastavitvijo nekakšnih novih (večno!) socioloških in filozofskih paradigem versus, na eni strani »socialistični model« (Touraine) in, na drugi, kar specifična marksovska paradigma (Habermas). Zapoznelost tega razmisleka je morda v prid njegovi zmernosti in celo kritičnosti, zdajšnje branje teh dveh knjig pa je tudi sicer zelo inspirativno v naših sedanjih razpravah, in to je zapoznelosti v olajševalno okoliščino.

Tourainovo delo *Po socializmu* pravzaprav ni zelo primerljivo z njegovimi prejšnjimi deli, v katerih je njegova vizija *programirane* družbe bolj poglobljena in kompleksno določena: v navedenem delu je veliko več politične zavzetosti kot teoretskega utemeljevanja v dokaz razlik med socializmom v Tourainovi različici in socializmom marksovske tradicije.

Znamenitejšo delo, Habermasovo *Za rekonstrukcijo zgodovinskega materializma*, pa je teoretsko jasno, resno in zato obvezno branje; morda je to razlog, da je težko ali teže določljivo avtorjevo politično stališče. Zdi se, da teh dveh del pravzaprav ni legitimno primerjati — gotovo pa je, da sta lahko plodno izhodišče za ugotavljanje kulturne *identitete* marksovskega socializma in še bolj njenega spreminjanja v postindustrijski družbi.

Vendar pa obstaja neko drugo ujemanje, neka drugačna sinhronija: gledano od zunaj se izkaže, da le-to obstaja med novimi postmarksističnimi paradigami (običajno imenovanimi »industrijske«) in med notranjo krizo marksistične kulturne identitete. Določen razkroj sociološke marksistične tradicije — ki je lahko posledica kritik ali pa ne prav korektne rabe lastnih analitičnih sredstev — nujno postavlja vprašanje ponovne problematizacije vrednostnega sistema in modela zgodovinske prakse, ki sta značilna za to identiteto. Prav kot zgled takšne problematizacije lahko (tudi) uporabimo omenjeni knjigi.

Seveda je jasno, da je vse odvisno od točke gledanja; gledano tako — v duhu ponovne problematizacije temeljev marksovske kulturne identitete — sta naša avtorja manj antitezna, kot se namerno hočeta pokazati. Touraine brez slepomišljenja in brez slabe vesti razkrinkava zastarele in preživele sestavine, zaradi katerih je, po njegovem, socializem ideologija zahajajoče industrijske družbe; zato pa poudarja novosti postsocializma, na podlagi katerih

¹ A. Touraine: *L'après socialisme*, Grasset, Pariz 1980. J. Habermas: *Zur Rekonstruktion der historische Materialismus* (Izbor za slovensko izdajo je v pripravi pri založbi Komunist).

hoče zarisati kulturno identiteto nove opozicije kot gibanja — vendar pa ne more brez tradicionalnega sklicevanja na dvojico vladani/vladajoči. Habermas pa si prizadeva, da bi rešil in rehabilitiral še aktualne elemente marksovske kulturne tradicije; izkaže se, da je to mogoče samo z globokimi spremembami in prilagajanji in za ceno zavrnitve kar lepega dela marksovske tradicije. Potemtakem ne gre za še eno ponovno, dodatno vračanje k pravemu Marxu, za še eno filološko rekonstrukcijo bistva njegove misli (razumljene kot, po definiciji, »vedno žive«), marveč za postopek pravcate demontaže, selekcije (ki proizvaja tudi »škart«) in rekonstrukcijo na podlagi novega projekta in brez fetišističnih ozirov za neuporabno v tem gradivu.

Obema stališčema je skupno tudi to, da postavljata pod vprašaj domnevo, ki se zdi dovolj značilna za Marxovo misel in za marksistično kulturno identiteto; predpostavko namreč, da je vrednostni sistem (socialistični) kot sistem, ki usmerja zgodovinsko prakso, na določen način rezultat znanstvene analize klasičnega kapitalizma.

Poglavitna teza v *Po socializmu* je, da socialistični model kot model politične akcije in razrednega boja ni več ustrezno uporaben in je torej zgodovinsko zastarel. Z izrazom »socialistični model« misli Touraine v splošnem na družbeno prakso, ki je značilna za socialistično delavsko opozicijo v industrijskih družbah, v katerih imajo delavci osrednjo vlogo v družbeni opoziciji in je sindikalna akcija izhodišče za politično akcijo; tam torej, kjer ekonomski posegi države delujejo kot razvojni dejavnik (zato je tudi — sicer bistvena — akcija sindikatov podrejena vodilni vlogi partije) in kjer se pripisuje *status centralnosti* ideji o razvoju produktivnih sil v socialističnem kulturnem modelu.² Očitno je, da to niso značilnosti, ki bi se izrazito nanašale na Marxov socializem, ampak zadevajo predvsem splošne značilnosti zgodovinske tradicije komunističnih partij, nemške socialne demokracije in »romanskega« socializma. Kljub temu pa njegova analiza zadeva splošnejšo kritiko Marxovih socioloških iztočnic.

Prvi razloček med obema zastavitvama je na ravni koncepta akumulacije. Po Tourainu se danes v ekonomsko najbolj razvitih družbah akumulira »zmožnost produciranja produkcije«, se pravi znanje. Ne gre torej samo za akumulacijo »sredstev za produciranje dela«, vedno novih delovnih možnosti: znanstveno-raziskovalnih institucij, izobraževanja in permanentnega poklicnega usposabljanja, ki uživajo blagodati enotnega informacijskega sistema in nakopičenega znanja.³

Akumulacija družbenega spomina in pameti omogoča, po Tourainu, da se preseže omejeni značaj, ki ga še vedno imajo inovacije v industrijskih družbah. Inovativnost namreč pojmujejo kot »odprtost in pustolovščino« — in sicer podjetnika in profita: rezultat je tehnično-materialni napredek, ki je stvar podjetnosti podjetnika, vendar se dogaja v togem okviru, ki ga določajo »objektivni zakoni« trga in državno planiranje.

V različnih posameznih primerih industrijskih družb — v podjetniškem kapitalizmu in realnem socializmu — inovativnost vedno pojmujejo v okviru nekega splošnega kulturnega modela, ki ga obvladuje ideja razvoja produk-

² L'après-socialisme, nav. d., str. 29 in 41—48.

³ Prav tam, str. 119 in 123.

tivnih sil; ta v teh primerih velja za nekakšno metadružbeno načelo pri spreminjanju družbenih razmerij.

V programiranih, postsocialističnih družbah pa te »transcendence« pro-
duktivnih sil ni več. Za Touraina to nikakor ne pomeni, da ni več ekonomske
prisile in da se lahko zgodi tehnološka utopija — družbe izobilja — marveč,
da je posledj mogoče vsaj poskušati programirati inovativnost in načrtovati
manipulacijo (v vseh smislih besede) s produktivnimi silami in produkcijskimi
razmerji v celoti. Ta programirana družba ima že zdaj vse predpostavke in je,
po Tourainu, stvar bližnje prihodnosti;⁴ v njenem kulturnem modelu se razvoj
ne kaže več kot rezultat metadružbenih sil, ampak postane zavedni in usmerjeni
razvoj na vseh ravneh; porabo prilagodi proizvodnji, spremeni strukturo pre-
bivalstva in prostora, vpliva na kulturo in s tem na družbena razmerja.

Subjekt teh globalnih projektov je »tehnokratski« vladajoči razred — ne
tehnik in birokrati, marveč tisti, ki imajo v »velikih organizacijah« oblast in
ki določajo cilje in smeri razvoja. Te »velike organizacije« so, po Tourainu,
veliko bolj samostojne (ne glede na to, ali so zasebne ali državne), kot so bila
tradicionalna industrijska podjetja, saj jim trg ne omejuje dejavnosti, spo-
sobne so se neverjetno prilagajati okolju in so tudi izjemno večje pri pogaja-
njih in pritiskih na nasprotno stran, na državo in vsakršne družbene instance,
ki jih ne vidijo in tudi ne doživljajo kot transcendentne.⁵

Touraine je eno osrednjih točk Marxove zastavitve — družbene stroške
produkcije — razširil in prestavil: v družbenem boju ne gre več za celotno
družbeno produkcijo, pojmovano kot celoto produkcijskih in potrošnih dobrin,
marveč za nadzor nad družbenim spreminjanjem in uporabo družbene infor-
macijske mreže, ki je sestavni del in ne samo dodatek nadzora; pa tudi za
nadzor nad rabo in izrabo izobraževalnega sistema delovne sile. Spreminjanje
in razvoj družbe tu ne pomenita več samo neposrednega ekonomskega razvoja
in povečevanja fonda dobrin in prostega časa, torej ne pomenita več indu-
strijske produkcije, ampak spreminjanje nacionalnega (in svetovnega) prostora,
njegovega prebivalstva, kulture in navad; to, kar je zdaj v ospredju, je potem-
takem »produkcija družbe«. Od tod sledi ugotovitev, da je Marxovo sociološko
izhodišče zgled tipičnega pojmovanja, ki je nastalo v kulturnem prostoru
industrijske družbe, saj se vzpostavlja okrog ideje o akumulaciji vrednosti
v obliki proizvedenih dobrin in hkrati o akumulaciji neizoblikovanega delav-
skega razreda (navadna delovna sila, abstraktno delo) kot potencialne indu-
strijske rezervne armade. Po Marxu urejajo kapitalistično akumulacijo natančno
določeni tendenčni zakoni in se kaže kot akumulacija delavskega razreda in
rezervne industrijske armade na eni strani ter kot koncentracija kapitala in
kapitalistov na drugi: to je empirična hipoteza o družbeni dvopolarnosti in
o vedno večjem zaostrovanju nasprotij med poloma, kar je povsem natančna
prognoza, ki kar samoumevno izhaja iz njegove teorije razvoja in krize kapi-
talističnega produkcijskega načina. Tu se ne sprašujemo o empirični uporabni
vrednosti te hipoteze, ki je seveda lahko sporna, ampak o trdnosti njenega
znanstvenega statusa, njegovi preverljivosti in zdržljivosti, ki je spodbudila
dolgo vrsto empiričnih razprav, od Bernsteina do Dahrendorfa in do danes.
Povsem drugačen je znanstveni status Tourainovega pojmovanja družbenih
konfliktov. Družbene skupine, ki se prepirajo za glavno vlogo v postsocialistični
družbi — za nadzor nad razvojem in spreminjanjem — nastopajo pri Tourainu

⁴ L'après-socialisme, nav. d., str. 119—25 in 130.

⁵ Prav tam, str. 131 in passim.

kot antagonist, tako rekoč po definiciji. Vladajoči in vladani, upravljalci in izvrševalci so si konstitutivno že vedno nasprotni, ne da bi bili dovolj razvidni mehanizmi, ki izzivajo ta antagonizem. Razredno razmerje vladajoči/vladani je za Touraina *smisel* celotnega družbenega razmerja v programirani družbi — tako da se zdi, da gre za prenos in globalno projekcijo na vso družbo, tistega razmerja, ki se vzpostavlja v velikih organizacijah, v katerih so potrebe in vrednote gospodarjev v nasprotju s potrebami in vrednotami vladanih in se gospostvo upira spontanosti in avtonomnosti.

Touraine s svojim socioekonomskim modelom (ta mu je, mimogrede, prislужil naslov tehnokratskega sociologa), katerega znanstveni status pravzaprav ni primerljiv s katerim od marksovskih modelov, ne razloži, kako naj vladajoči prestopijo meje velikih organizacij in presežejo konfliktni pluralizem med njimi, da bi se konstituirali v pravi vladajoči razred.

Vendar pa si Touraine močno prizadeva, da bi dokazal svojo kontinuiteto z Marxom, in ga za to rabo ne pojmuje kot sociologa, ki je ves znotraj kulturnega modela industrijske družbe, temveč kot filozofa, ki pojmuje zgodovino kot razredni boj.⁶ Nasprotje med vladajočimi in vladanimi se kaže skoraj kot rezultat na eni strani splošne težnje ljudi po avtonomnosti, toda tudi po gospostvu na drugi; obe nastaneta kot dejstvo prve vrste in ju niti ni treba tematizirati. Tako se nemara zgodi, da Tourainovo razširitev in delno spremembo teoretske podlage spremlja manjša zavzetost za znanstvenost analize.

Touraine zlasti skuša dokazati svojo kontinuiteto z Marxom kot filozofom prakse, spontanosti in avtonomnosti: na glas in prav v *Après-socialisme* nadvse kategorično pa zavrača utopično, eshatološko in tako imenovano »metadružbeno« razsežnost, ki jo vsebuje ta filozofija. Prav gotovo da v *Après-socialisme* ni vprašanja o ukinitvi razredov in o tem, da bi bilo treba narediti konec zgodovini; pri Tourainu boj med vladajočimi in vladanimi ostaja (dasiravno v njegovi dovolj »tehnokratski« izvedbi) dosledno imanenten tipu družbe, ki je zgodovinsko prevladujoča — iz česar samoumevno izhaja trditev, da je *zahodna demokracija nujen institucionalni dispozitiv za obstoj opozicijskih družbenih gibanj*.⁷

Dejstvo, da Touraine (in še kdo) zavrača utopično in eshatološko razsežnost razrednega boja (teze, katere nadaljevalec prav hoče biti), sili v razmišljanje, ki sega prek razločkov glede sociološke paradigme v ozkem pomenu med marksovskim pojmovanjem socializma in postmarksističnimi pojmovanji, saj opozarja na bolj splošne razlike, ki zadevajo kulturno identiteto enih in drugih in tudi koncepcijo zgodovinske prakse pri enih in drugih.

Za Marxa je bil socializem (socialistična družba, socialistični produkcijski način itn.) edini možni izhod in edini pomen sodobne zgodovine. Tudi če bi se lotili interpretacije Marxa v kategorijah *možnosti* in *morebitne zmotljivosti*, bi bilo vseeno očitno, da sta zanj v sodobni zgodovini samo dve možnosti, nadaljevanje kapitalizma in socializem; spreminjanje sveta, h kateremu pozivajo *Teze o Feuerbachu*, je treba razumeti kot strukturni skok, prehod iz ene oblike družbe v drugo, iz enega produkcijskega načina v drugi, se pravi v smislu prehoda v socializem. Sociološki model našega avtorja, model programirane informacijske družbe, postavlja pod vprašaj to zgodovinsko in teoretsko obzorje s trditvijo, da v teh družbah osrednje vprašanje razrednega boja in avtonomne človekove prakse ni več vprašanje prehoda v socializem, kajti

⁶ Touraine: *L'après socialisme*, nav. d., str. 261.

⁷ Prav tam, str. 195.

programirano družbo je mogoče šteti za nadaljevanje kapitalizma (v marksovskem smislu) samo v zelo občem pomenu; in tudi zato, ker je Tourainov model neizogibno moral izzvati »teorijo tipov družb« in njihove zaporednosti in razčlenjenosti, ki je ni mogoče reducirati na marksovsko teorijo o zaporedju produkcijskih načinov.

L'après-socialisme ponuja dva razvojna scenarija programirane družbe. V enem tehnokratski razred v upravljalški funkciji uveljavlja in nadzoruje družbeno racionalizacijo in spreminjanje ter dopušča kar najmanjšo stopnjo participacije; v drugem pa ekonomsko racionalizacijo spremlja okrepljena sindikalna dejavnost, demokratizacija družbe na vseh ravneh in kar največji vpliv avtonomnih gibanj na družbeno spreminjanje. Nasproti takšni alternativni prehod v socializem (v ozkem smislu — kot produkcijskega načina, v katerem je ekonomija pod nadzorom države) za Touraina preneha biti relevanten politični problem.⁸

V programirani družbi obstajajo potemtakem družbene skupine (vladajoči in vladani oziroma elite in gibanja), ki skušajo nadzorovati imanentno spreminjanje družbenih razmerij; imajo svoj projekt razvoja in se zavedajo dejstva, da ta projekt ni ne vzpostavitev naravnega reda (in torej metasocialnega) in tudi ne uresničitev kakšnega cilja, ki je imanenten zgodovinskemu razvoju (in tudi metasocialen). To dojetje povsem imanentnega pomena družbenega spreminjanja opaža Touraine v določenih pogledih tako pri funkcionalističnih in sistemskih sociologijah, vsaj tedaj, ko izključujejo vsakršno upoštevanje vrednot in norm, kakor tudi v samozavedanju protestnih in sploh opozicijskih gibanj.

Tako se zdi, da je programirana družba presegla marksovsko alternativo socializem/kapitalizem. Čeprav ta družba na Zahodu dejansko pomeni nadaljevanje specifično kapitalistične industrijske družbe, je presegla njene strukturne značilnosti (na primer, enostavno akumulacijo produkcijskih sredstev in delovne sile) in njen kulturni model (podrejenost metasocialnemu načelu razvoja). Čeprav je ta družba razredno razcepljena, pa v njenem kulturnem modelu ni več naivne težnje po vzpostavitvi novega zgodovinskega reda, ki bo več veljal in bo bolj osmišljen kot enostranski projekti, ki jih včasih predlagajo posamezne strani, ki se bojujejo v njej. To pomeni, da sta tako realni socializem s svojimi nacionalizacijami kakor tudi hipotetični socializem (anarhični, samoupravni?!) izstopila iz obzorja socialne reakcije, ker sta pač transcendentni in iluzorni načeli.

Touraine izdela nato teorijo »tipov družbe« in predlaga štiri tipe, ki jih ima za obče možnosti diahronega in sinhronega diferenciranja družb (agrarna, trgovska, industrijska in programirana družba); za kateri posamezni tip gre, je odvisno od prevladujočega institucionalnega sistema (na primer, za industrijsko družbo je to realni socializem ali kapitalizem). Programirani *societarni* tip družbe je tisti, v katerem ima družba največjo zmožnost delovanja na samo sebe, ker objekt njenega kulturnega modela ni več religija, država ali ideja napredka, ampak »produkcija družbe«, to pa pomeni vodenje ekonomskega sistema (torej: produkcijskega načina), delovanje institucij in potemtakem tudi možno spreminjanje družbenih razmerij. V takšni societarni družbi prav zato lahko nastanejo največje kvalitetne razlike med konkretnimi družbami, ki so v njej alternativno možne. Touraine sicer šteje te kvalitetne razločke za pomembne, vendar vztrajno zavrača misel, da bi bilo v programirani družbi mogoče ures-

⁸ Prav tam, str. 269.

ničiti utopijo brezrazredne družbe. Zdi pa se, da to zavračanje ne izhaja toliko in ne samo iz utopične in »eksczesne« narave socializma, marveč bolj iz njegove neustreznosti. S stališča programirane družbe, ki je po definiciji sposobna zavestno spremeniti družbena razmerja in v kateri status centralnosti ne gre več produkcijskemu načinu, marveč neki širši instanci (»produkciji družbe«), s tega stališča pravzaprav sploh ni več mogoče predlagati prehoda k določenemu produkcijskemu načinu, tudi ne k hipotetičnemu socializmu, vsaj ne v smislu dokončne rešitve problemov in družbenih konfliktov.

Tako se izkaže, da pri Tourainu pravzaprav ni mogoče govoriti o postmarksizmu, ampak zlasti o projektu postsocializma ali preseženega socializma. Znanstveno potemtakem ni povsem legitimno iskati razlike med tourainovskim postsocializmom in marksizmom, ampak moramo predmet raziskave postaviti v obzorje razlike med projektom postsocializma in marksovskim socializmom; v tej zastavitvi pa nimamo več opraviti samo s prej obravnavanimi razlikami v koncepciji sodobnega zgodovinskega razvoja, ampak z načinom razumevanja zgodovinske prakse (ali družbene akcije) v tem razvoju in z vprašanjem norm, ki to prakso (akcije) urejajo.

Touraine skrbno pazi, da ne bi dregnil v obravnavo etične problematike in njeno avtonomnost (to je nasploh značilno za to vrsto sociologij in sociologov, morebiti na srečo?), zato vprašanje smeri, po kateri hodi praksa, skrči na analizo kulturnega polja, v katero je ta praksa vpeta. Znano je, da je Touraine v svojih prejšnjih delih trdil, da celo področje kulturne izkušnje danes obvladuje napetost med kulturnim razvojem, ki je naravnan prav k razvoju, in med drugim, ki je naravnan k obrambi identitete. Tedaj je zagovarjal tezo, da je vladajoči razred modernističen in »racionalističen« (»razsvetljen«) in da je odpor množic do njega predvsem obramba osebne ali skupinske identitete, zdaj pa vztraja pri tezi, da morajo nova družbena gibanja sodelovati pri obeh modelih, to pa pomeni, da morajo po eni strani predlagati in spodbujati kulturno inovacijo, po drugi pa braniti identitete, ki jih ogrožajo družbene spremembe, programirane od zgoraj.⁹

Obe temeljni drži, modernizacijska in identifikacijska, potemtakem izključujeta oziroma ne potrebujeata pomoči metasocialnih načel. Prva namreč skuša opravičiti odločitve glede na njihovo tehnično učinkovitost in glede na posledice, ki jih imajo le-te za družbeno ravnotežje, druga skuša braniti avtonomnost in spontanost posameznika in identiteto skupine. Obe pa sta več kot samo zavrnitev metasocialnih načel: zavračata namreč tudi sleherno težnjo po univerzalnosti.

Gre torej za izrecno zavračanje normativnih kriterijev; to pa vrednostni sistem, ki implicitno je v Tourainove socialni misli, v resnici spravi zgolj na tipični opozicijski dvojici: vodilni/podrejeni, spontanost/gospodstvo. Na podlagi takšne redukcije pa je težko razumeti, kako naj bodo posebna, posamična gibanja subjekti racionalizacije in kulturne inovativnosti, ki bi veljala za vse občestvo vladanih, podrejenih; in kako naj na ta način presežejo raven obrambe zgolj skupinske identitete. Tukaj nekaj manjka; ne manjka samo marksovska težnja po univerzalni objektivnosti interesov delavskega razreda, marveč sploh kakršenkoli poskus etične utemeljitve družbene akcije. Tega se Touraine ne lagodno zave, in sicer brž ko spozna, da morajo gibanja na neki način sodelovati pri racionalizaciji in modernizaciji; tako se zave tudi potrebe po rekonstrukciji

⁹ *L'après-socialisme*, str. 164—165, 169—170.

neke etike ali vsaj nekega medsubjektivno veljavnega kriterija: zato hitro pristavi, da je »programirana družba odgovorna zase in da ve, da so družbene in politične odločitve v prvi vrsti moralne odločitve«. ¹⁰ Zaveda se torej težav, ki jih prinaša družbena akcija, ki se poskuša »vzpostaviti« prav kot takšna (se pravi avtonomna, motivirana in upravičena). Družbena akcija novih gibanj mora biti potemtakem hkrati »neodvisna in splošnega dosega«, samostojna glede na oblast in etično univerzalna. ¹¹

Tako se pri Tourainu obramba vrednot avtonomnosti in spontanosti prepleta na etični ravni s sramežljivim priznanjem, da je potrebna določena etika, ki omogoča zainteresirano odločanje — odločanje »pred« politično akcijo — glede kulturnih inovacij in predlaganih socialnih racionalizacij. Na videz se ta etična atrofija ne razlikuje od one, ki je bila značilna za marksovski socializem, v katerem sta znanost zgodovine in zgodovinska praksa popolnoma ukinili vsako težnjo po avtonomni etiki. Znano je, da Marx komunizma v glavnem ni predstavljal kot natančno etično-političnega projekta, ki bi bil univerzalno upravičen, marveč mu je ta pomenil predvsem »dejansko gibanje, ki ukinja obstoječe stanje stvari« (*Nemška ideologija*). Toda kljub temu ni mogoče reči, da sta zanj temeljni vrednoti avtonomnost in spontanost in da se pri njem vse reducira na dvojico spontanost/gospodstvo. Marksovski socializem namreč povsem očitno vključuje kompleksen sistem vrednot (saj je za ohranjanje tako socializma kot kapitalizma izrazito pomembna prav etična razsežnost, ki jo vsebuje marksovska koncepcija sodobne zgodovine); ta kot celota opredeljuje določene odločitve in vsebuje seveda tudi celo vrsto argumentov v korist opcije za socializem. Pomislimo samo na tiste vrednote, ki so najbolj obsežno izpričane v različnih interpretacijah Marxa, predvsem na znanstveno realnost kot ideal intersubjektivnega diskurza, in racionalno gospodstvo okolja (prostora) v nasprotju z romantično iluzijo o spontanem skladju z naravo. Te vrednosti so določene tako z eksplicitno Marxovo odločitvijo za odkrito in javno propagando, utemeljeno na informaciji in znanstvenih dokazih, in proti konspirativnemu sektašenju, kakor tudi z njegovim pojmovanjem dela kot obvladovanja narave in prakse, ki ji je podlaga določen načrt in implicira tudi samodisciplino in samoprisilo (včasih prav v smithovskem smislu žrtvovanja); končno pa tudi z njegovim pojmovanjem upravljalkega, vodilnega dela, ki — če v njem ni elementa avtoritarnosti (nadzorno delo), to pa je pri Marxu povezano s privatno lastnino — je nujna sestavina sleherne zgodovinske oblike organiziranega dela, tudi socialistične. Po drugi strani je Marxova opredelitev za socializem tesno povezana z njegovim sociološkim modelom, saj prav z njim lahko dokaže univerzalnost svoje teze: ker je kapitalistična akumulacija vzrok za razcepljenost družbe in za katastrofično povečevanje rezervne armade, je potemtakem mogoče znanstveno dokazati, da je socialistična revolucija v interesu kar največje večine posameznikov. ¹² Tu ima delavski razred vlogo Heglovega konkretnega občega. Že v *Nemški ideologiji* je rečeno, da so posamezniki, ki pripadajo temu razredu, empirično na ravni svetovne zgodovine. Tako se socialistična akcija delavskega razreda etično upraviči, in to v univerzalnem smislu, saj se dogaja kot človeško obče; upraviči pa se tudi zgodovinsko-sociološko, in prav to naj bi dokazovalo njene realne možnosti.

¹⁰ Prav tam, str. 59.

¹¹ Prav tam, str. 164.

¹² Prim. npr. *Manifest* 1. pogl. (Buržuji in proletarci).

Precej drugače je s Habermasom: rekonstrukcija historičnega materializma, kakor jo predlaga, ne zavrača nobene vrednote marksovskega socializma. Sprejema tiste, ki jih privilegira Touraine — avtonomnost, spontanost in identiteto — in tiste, ki sodijo v polje znanstvene racionalnosti, hkrati pa eksplicitno predoči normativno podlago, na kateri je mogoče dokazati pravilnost odločitev za praktične opcije. Filozofsko avtonomno skuša utemeljiti težnje marksovske etike po univerzalnosti, torej ne gre več samo za zgodovinsko-imanentno ali socialno-imanentno utemeljevanje. Na prvi pogled se zdi, da ta rekonstrukcijski podvig zadeva samo *filozofijo*, da bo res pokazal, kako se postmarksizem sooči in razloči z marksizmom, vendar se potem pokaže, da je ta rekonstrukcija postala potrebna zato, ker je moral Habermas zavreči nekatere bistvene elemente Marxove *sociološke* paradigme. Rekli smo že, da etika socialistične opredelitve temelji prav na sociološko-ekonomski teoriji kapitalistične akumulacije in tendenčne družbene bipolarizacije: nedvomna zastarelost tega izhodišča je Habermasu naložila dvoje: na eni strani mu je zato kazalo lotiti se rekonstrukcije, če ne celo *konstrukcije ex novo* filozofskih temeljev Marxovega humanizma, na drugi pa je moral te temelje sočasno historizirati (to je dokazati njihove možnosti in zgodovinski smisel); to je storil tako, da je bistveno razširil samo Marxovo sociološko izhodišče.

Habermasova rekonstrukcija torej izhaja iz spremembe industrijske družbe, to pa pomeni, da je že predpostavka te rekonstrukcije, da je konec s statusom centralnosti delavskega razreda in da je opravljeno z njegovo etično univerzalno funkcijo. Mimogrede je koristno opozoriti, da Habermas zelo previdno uporablja izraze in pojme, kot so »postkapitalizem«, »postmarksizem«, »postsocializem«, »postindustrijske« in »postmoderne družbe«. Habermas uvede razlago krize zrelega kapitalizma z namenom, da bi ob marksovski model ekonomske krize sistema postavil razčlenjeno celoto »eksplikativnih modelov«, kot so kriza racionalnosti, legitimizacije in motivacije. Kriza družbene identitete nas v tem kontekstu vrača h krizi sistema in seveda obratno, tako da ekonomski in politični sistem, ki občutita pomanjkanje notranje učinkovitosti, črpata iz vrelcev identitete in motivacije, ki jima ju lahko ponudi sociokulturni sistem — in spet tudi obratno.

Na podlagi takšne širše razčlenjenosti in medsebojnega izmenjavanja kriznih teženj bi se bilo nemara treba odreči osrednje pretenzije marksovske sociološke zastavitve, se pravi teorije krize kot znanstvene napovedi o temeljni smeri kapitalistične družbe. Zveza systemske analize in analize kolektivne identitete namreč ni takšna, da bi mogli na njeni podlagi enoznačno opredeliti, koliko je sploh še lahko tolerance v legitimizacijskem primanjkljaju oziroma da bi določili stopnjo, na kateri se frustriranost in konfliktnost spremenita v učinkovit politični antagonizem. Vendar pa je videti, da Habermas ne čuti potrebe po takšni odklonitvi marksovskega sociološkega stališča, saj še vedno opredeljuje zreli kapitalizem enako, kot je to počel marksizem, torej kot razmerje med mezdnim delom in kapitalom; čeprav je res, da ugotavlja, da je zdaj to razmerje skoraj politično, medtem ko je bilo v liberalnem kapitalizmu izrazito nepolitično. V Habermasovi koncepciji »zrelega kapitalizma« se prav tako kot v Tourainovi koncepciji »programirane postindustrijske družbe« pokaže, da so *dejansko* porušene ovire, ki so omejevale kulturni model kapitalistične industrijske družbe: to sta opravili sposobnost in potreba *socialne države*, da posežeta v strukturo proizvodnje, prav kakor je sposobnost politične organizacije delavskega razreda opustila, pravzaprav zavrgla izključno

nepolitični značaj razrednih razmerij. Tako postane tudi v habermasovski različici logično povsem mogoč proces »produkcije družbenih razmerij«, ki ga je zlasti tematiziral Touraine.

Tu se zopet postavi vprašanje centralnosti, statusa delavske centralnosti, oziroma, drugače rečeno, zdaj gre za to, da se prizna, da je konec delavske centralnosti v družbeni opoziciji in da je zato tudi konec etično univerzalnega značaja delavskega razreda. Že v *Zgodovini in kritiki javnega mnenja* se je pokazalo, da subjekt, ki bi zmozel reaktivirati »kritični proces javne komunikacije«, ki bi mogel osmisлити manipulirano »sfero javnosti«, ni delavski razred v marksovskem pojmovanju, marveč bolj množica delavcev, potrošnikov in državljanov, vseh, ki so v velikih birokratiziranih aparatih v proizvodnji, kulturi in politiki izključeni iz sodelovanja in še bolj od nadzorovanja, informacij in odločanja.

Habermas zdaj vse bolj poudarja razlike med današnjim razrednim položajem in položajem, ki ga odseva marksovska analiza: tedaj so nastopali praviloma interesi, ki so veljali za univerzalne že v perspektivi samih avtorjev, hkrati pa so bili industrijski delavci — proletariat — kategorija, kateri je dejansko ali potencialno pripadala velika množica prebivalstva. Lahko bi rekli, da se je dalo interese posplošiti, da so bili tako rekoč enake narave, česar ni mogoče reči za družbe, v katerih se velik del interesov artikulira skozi nova gibanja.

Za nova gibanja je značilno vsaj dvoje: njihova partikularnost — utelešajo sociokulturno identiteto posebnih skupin, ki je ni vselej mogoče prevesti v politični jezik — in njihova lociranost zunaj sektorja neposredne produkcije — so nosilci »postmaterialističnih« vrednot, ki so alternativne modelom industrijske družbe.

Iz tega sledi, da niti delavski razred niti nova opozicijska gibanja danes niso izrecni nosilci »posplošenih interesov« ali univerzalnih teženj. Če hočemo utemeljiti univerzalne vrednostne kriterije v novih zgodovinskih okoliščinah, ne moremo računati na domnevno objektivno razredno zavest delavcev, ampak je treba dejansko začeti samostojno konceptualno rekonstrukcijo: kritična filozofska refleksija poskuša z argumenti utemeljiti univerzalno etiko in na tej podlagi normativne kriterije družbene akcije. Habermasova teoretizacija etiko sicer utemelji kot avtonomno, vendar zato njeni subjekti, njeni nosilci, nikakor niso ločeni od zgodovinske realnosti: to utemeljnost v avtonomnosti je nemara razumeti v kontekstu starejše teorije »javne sfere«, ki je poskušala zapopasti, kje bi bil v okviru demokratične poznokapitalistične *socialne* države (zgodovina in kritika javnega mnenja) prostor za etično racionalizacijo. Pri Habermasu gre potemtakem za poskus sinteze dveh različnih vidikov marksovskega socializma, namreč vrednote refleksivne in avtonomne akcije (filozofija prakse) in vrednote znanstvenosti politično-družbene analize (znanstveni socializem), Na ta način se pravzaprav izmakne dvema skrajnima nevarnostima, v kateri zapade današnja razvojenitev marksizma — na eni strani grozi čisti aktivizem, spontanost kot vrednota (s svojimi subjektivističnimi in postsubjektivističnimi izidi), na drugi pa odpoved socializmu v imenu nekakšnega nevrednotnega scientizma. Po Habermasu namreč nastaja neodvisna moralna zavest v tesni zvezi z razvojem kritično-racionalnega mišljenja, kakor so tudi sposobnosti izražanja, komuniciranja in oblikovanja identitete močno odvisne od kognitivnih sposobnosti.

Pri razmišljanju o utemeljitvi univerzalistične etike, ki ne izhaja več neposredno iz ekonomske strukturne podlage, se pri Habermasu razkrije prepričanje, da marksovski koncept produkcijskega načina na zadošča za razlago razvoja družbenih sposobnosti za spreminjanje in razumevanje sveta. Zato predlaga širšo generalizacijo, ki jo imenuje »načelo organizacije«. Habermas predstavlja »organizacijsko načelo« kot hermenevitični model, ki mora znati razložiti celoten razvoj kake družbe kot razvoj njenih umskih sposobnosti, družbene integracije, interakcije in komunikacije, spreminjanja institucionalnega sistema in manipuliranja s produktivnimi silami. Vsako evlucijsko stopnjo sicer opredeljuje določeno »prevladujoče« »organizacijsko načelo«, vendar dopušča, da hkrati soobstojajo različni, tudi alternativni produkcijski načini, le da so funkcionalno ekvivalentni — tu se že nekajkrat poskušana primerjava s Tourainom dopolni, saj je očitno sozvočje med tem konceptom in Tourainovim pojmovanjem industrijske in postindustrijske družbe, ki znotraj sistema dopušča pomembne zgodovinske različice (kapitalizem — realni socializem).

Teza, da je prehod v drugi produkcijski način etična naloga prve vrste, je tako zavrtnjena; ta zavrtnitev je logično implicirana tudi v habermasovskem preseženju *teoretske centralnosti* koncepta produkcijskega načina. Nemara ta zavrtnitev še ni dokončno izpeljana, postavlja pa že (in še bolj bo) etiki historičnega materializma nekaj vprašanj, ki jih ni upoštevala ali se jim je celo poskušala izogniti. Predvsem gre za to, da pade zdaj *etična* privilegirano prehoda v socializem, s tem pa je padlo tudi gledanje, ki je nekako po svoji lastni konstituciji privilegiralo dolgo trajanje prehoda; tako se je zastavilo čisto politično vprašanje o časovni preferenci posameznikov, vprašanje, kako se bodo subjekti, ki se pravzaprav odločajo, opredelili med možnostjo izbire omejenih izboljšav, toda konkretnih in takojšnjih, in med — zelo dolgoročno — možnostjo celostnega izboljšanja življenjskih razmer. Ta časovno-etična perspektiva historičnega materializma se v postindustrijskih okoliščinah seveda spremeni, saj so to razmere, ko industrijski razvoj ni sad žrtvovanja sedanje, tu navzoče generacije v prid prihodnje, marveč je bolj hipoteka na prihodnjo rabo vse bolj skromnih virov; tu racionalizacija vsakdanjega življenja in kulturna racionalizacija nastopata kot razkroj identitete: v takšnih okoliščinah se povsem spremeni tradicionalno pojmovanje odgovornosti ene generacije glede na drugo. Historični materializem se tudi ne more zadovoljiti s tem, da bi izdelal neko univerzalno komunikativno etiko kot normativni kriterij za družbeno spreminjanje v postindustrijski družbi (ali v poznem kapitalizmu); poskušati mora to etiko vsaj vpeti v specifični pozitivni program spreminjanja: praksa, ki se navdihuje v socialističnih/univerzalističnih vrednotah mora biti vendar tudi konkretno določljiva in dovolj močna, da preстане zgodovinsko preizkušnjo in tudi njene nehotene posledice. Na podlagi doslej povedanega je seveda zelo problematično opredeliti, kaj historični materializem še lahko je; vendar pa je jasno, da mora predlagati odgovorno strateško akcijo, če naj ostane zvest svoji identiteti. Odgovorna etika mora biti sposobna kar najbolj urediti svoje vrednote ali vsaj nekatere vrednote po določenem hierarhičnem redu in mora znati določiti kvantitativna razmerja vzajemne zamenljivosti med njimi — potem je to strateška akcija, ki ne predpisuje dejanj, ki so v skladu z vrednotami, ampak akcije, ki so v skladu s cilji, nameni, ki jih strateško določa njihova aksiološka razvrščenost.

Praktično in strateško vprašanje je, kdo naj izdelava te cilje. Če bi, tudi samo načeloma, to izdelavo prepustili strokovnjakom in profesionalnim politikom, bi to dejansko pomenilo, da smo podelili posebni privilegij eni razredni profesionalni tehnokratski frakciji, ki se ji že tako pripisuje, da ima v rokah iniciativo ali moč odločanja na podlagi tehničnih, nevrednostnih kompetenc; ali pa bi privilegirali — kot protiutež — protitehnokratsko akcijo manjšine, ki deluje kot edina možna avtonomna akcija. Univerzalistični komunikacijski etiki pa uspe združiti vrednote avtonomije in vrednote racionalnosti, kakor ji uspeva tudi razločevati med samó tehnično in ekonomsko učinkovitimi rešitvami in ustrezno celostno rešitvijo kakega družbenega problema. »Odločitev za razum« dobi v posebnih okoliščinah, v katerih se konstituira kritična »javnost« v post-industrijskih družbah, pravzaprav tragični značaj, kulturna identiteta marksistične tradicije pa je na preizkušnji prav spričo nove odgovornosti, ki ji nalaga konkretne predloge za družbeno spreminjanje.