



Janko  
Kos

## Postmoderna doba

Zmešnjava, ki se pogosto vtihotaplja v razprave o postmodernističnih tokovih v sodobni arhitekturi, književnosti ali slikarstvu, nastaja nedvomno od tod, ker ne razločujemo s primerno strogostjo med postmodernizmom kot umetnostno smerjo, stilom, obdobjem in postmoderno dobo kot epoho, družbo in kulturo te epohe. Res je seveda, da je bila v svetovni, zlasti v ameriški publicistiki, ki se ukvarja z vprašanji postmodernizma, zahteva po takšnem razlikovanju že večkrat izrečena. V zelo določni obliki jo najdemo v razpravi Ihaba Hassana iz leta 1978 *Culture, Indeterminacy, and Immanence: Margins of the (Postmodern) Age*: »Postmodernizem in post-moderna doba nista nujno istovetna; zadnje je precej bolj obsežen historičen termin, pomeni pa konec cikla, ki se začinja z evropsko renesanso. Kot pripominja Richard E. Palmer, se postmodernizem nanaša na sodobno umetnostno gibanje, medtem ko postmodernost označuje prihod nove epohe.« Zavest o razliki med postmoderno dobo in postmodernizmom je torej razmeroma novejšega datuma, saj se je pojavila potem, ko je bil pojem postmodernizma oziroma postmoderne že lep čas v publicistični, znanstveni ali filozofski rabi; Palmerjev članek *Post-Modernity and Hermeneutics*, na katerega se sklicuje Ihab Hassan kot na svojega predhodnika, je prav tako šele iz leta 1977. Pa tudi v drugih kulturah, evropskih in zunajameriških, se je misel o različnosti postmodernizma in postmoderne dobe zasidrala razmeroma pozno. Pri Slovencih jo najdemo v bolj ali manj razvidni obliki najbrž šele v razpravi Aleša Debeljaka *Elementi za teorijo postmoderne kulture* (1987), kjer avtor že na začetku opozarja na možnosti za »diferenciacijo med umetniškimi razsežnostmi postmodernizma na eni ter teorijo postmoderne kulture oziroma obdobja na drugi strani«, nato pa sklene: »Postmodernizem v literaturi namreč ni isto kot postmoderna kultura sama, ki je seveda element v genealogiji kulturnih formacij.« Ta misel se sklada s tezo Ihaba Hassana oziroma Richarda Palmerja. Da na Slovenskem ni več tuja, kaže dejstvo, da je vsaj implicitno navzoča še v drugih razpravah o postmodernizmu, ki so izšle sočasno z Debeljakovo, na primer v *Fragmentih o umetnosti v postmoderni* Janeza Strehovca.

Teh nekaj drobcev iz historiatu vprašanj o postmodernizmu in postmoderni dobi kaže torej na to, da nikakor ni več mogoče spodbijati dejstva, ki se dá na kratko izreči s trditvijo: postmodernizem in postmoderna doba nista eno in isto, med obema so precejšnje razlike tako po pojmovnem obsegu kot po vsebini, zamenjava obojega ni več mogoča in zato v odgovornem intelektualnem, znanstvenem ali filozofskem razpravljanju tudi ne več dopustna. Kljub temu se vse to še zmeraj dogaja, kar ima svoje posebne, ne samo znanstvene ali filozofske, ampak prav toliko tudi ideološke ali celo politične razloge. Na prvi pogled je seveda tako, kot da bi se zamenjavi

pojmov dalo izogniti že z natančno rabo besed – za umetnostno smer, gibanje in obdobje je pač primeren samo izraz postmodernizem, saj že njegova končnica kaže na podobnost s prejšnjimi »izmi« v zgodovini evropske literature, glasbe, likovne umetnosti od realizma in simbolizma do ekspresionizma in seveda modernizma; izraz postmoderna v svoji pridevniški ali bolj samostalniški podobi pa lahko primerno označuje tisto, kar ni samo časovno na kratko omejena umetnostna smer, ampak cela doba, družba in kultura v smislu prave epohe. Vendar se v praksi še zmeraj dogaja, da se oboji izrazi med sabo zamenjujejo, pa ne samo zaradi nekakšne pojmovne nepazljivosti, ampak tudi zaradi različne besedne rabe v tem ali onem jeziku – nekaterim že kar stilno bolj ustrezata postmoderno in postmoderna tam, kjer bi po smislu pričakovali postmodernizem in postmodernistično; in narobe. Kaj takega se ne dogaja samo obrobnim mislecem in publicistom, ampak celo tistim, ki so bili za dosedanje razpravljanje o postmodernizmu in postmoderini dobi osrednji.

Mednje spadata med drugimi Jürgen Habermas in Jean-François Lyotard, ki sta bila v zadnjem desetletju za razpravljanje o postmoderini in postmodernizmu nedvomno odločilna, čeprav s popolnoma različnih gledišč. Ko je Habermas leta 1980 ob podelitvi Adornove nagrade imel znani govor zoper postmoderno kot izraz novodobnega konservativizma, ga je za tisk naslovil s tezo »Moderna – nedovršen projekt« (Die Moderne – ein unvollendetes Projekt), kar je samo po sebi kazalo na to, da pravzaprav ne namerava govoriti o postmodernizmu, ampak o postmoderini dobi. Vendar je v besedilu izmenoma uporabljal obe besedi, ne da bi ju bil natančno razločeval. Začel je z opozorilom na najnovejše tokove v arhitekturi, kar bi sodilo vsekakor pod naziv postmodernizma; toda v nadaljevanju se je lotil precej širših vprašanj, povezanih s tistim, kar se za preteklost lahko imenuje »moderna« in čemur se v naši dobi postavlja nasproti »postmoderno«; to pa je seveda nekaj obsežnejšega od umetnostnega postmodernizma. Kljub temu se je v koncu svojega razpravljanja vrnil k pojmom »antimodernizem«, »predmodernizem« in »postmodernizem«, vendar ne v pomenu umetnostnih smeri, gibanj in stilov, ampak spet v tistem najširšem okviru, kjer ne gre za umetnostne »izme«, ampak za najsplošnejša vprašanja družbe, kulture in časa.

Habermas ni edini primer, kjer se postmodernizem in postmoderno poljubno zamenjujeta in prepletata, čeprav bolj v besedah kot v sami stvari; iz konteksta je kljub temu mogoče razbrati, za kateri pomen avtorju pravzaprav gre. Toda včasih so stvari še bolj zapletene in se hkrati z imeni tudi poméni nepredvidljivo spreminjajo. Tako se dogaja na primer Lyotardu, ki je s knjigo *La Condition postmoderne* (1979) prispeval nedvomno eno odločilnih razlag pojava, ki mu pravimo postmoderna doba. V naslovu knjige in skoraj brez izjeme tudi v njeni vsebini uporablja samó pojem postmoderne, kar je v skladu s tistim, kar Lyotard izrecno postavlja za glavni predmet svoje razprave – »sodobna družba in kultura – postindustrijska družba, postmoderna kultura«, kar seveda pomeni, da mu gre za pojav postmoderne dobe, ne pa za umetnostna gibanja naše ožje sedanjosti; temu primerno nikjer ne omenja postmodernistov, arhitektov, pisateljev ali slikarjev, ki reprezentirajo postmodernizem v pravem pomenu besede. Na umetnostno področje se je Lyotard spustil šele v kratkem članku z naslovom *Réponse à la question: Qu'est-ce que le Postmoderne?* (1982). Poleg pojma

postmoderno se v besedilu pojavi tudi beseda postmodernizem, tako da se oba pojma menjujeta. To je očitno celo v naslovu, saj se ta v angleškem prevodu, ki je bil nedvomno avtoriziran, glasi *Answering the Question: What is Postmodernism?* (1984). Postmoderno in postmodernizem se v članku nanašata na umetnostno področje. Vendar bi spet bilo napačno sklepati, da Lyotard misli pri tem na posebno smer najnovejše umetnosti, tj. na postmodernizem v pravem pomenu besede. Iz njegove razlage je razvidno, da uporablja oba pojma v zvezi z umetnostjo na čisto posebni ravni, ki je tipološko-ciklična, ne pa historično-razvojna: »postmodernizem« mu je samo poseben položaj, v katerem se mora znajti sleherna nova umetnost, da bi postala »moderna«, ali z Lyotardovimi besedami in v prevodu Braneta Mozetiča (Problemi, 1987): »Neko delo ne more postati moderno, če ni prej postmoderno. Tako razumljen postmodernizem ni modernizem v svojem koncu, temveč v porajajočem se stanju, in to stanje je konstantno.« Posebnost Lyotardove rabe je ta, da je čisto ahistorična, saj se dá na ta način govoriti o »modernem« in »postmodernem« za sleherno obdobje evropske umetnosti; to seveda pomeni, da je v nasprotju ne samo s historičnim pomenom *postmodernizma*, ampak tudi s *prav tako historičnim pojmom* postmoderne dobe, kot jo razume Lyotard v svoji knjigi o »postmodernem položaju«.

Čeprav sta postmodernizem in postmoderna doba po svojem pravem pomenu zgolj historična pojma, se bistvena razlika med njima kaže ravno v njuni historičnosti. Postmoderna doba je pač širši, obsežnejši in globlji pojem kulturne, družbene in duhovne zgodovine ali celo filozofije kulture. Nasprotno ima postmodernizem svoje mesto v zgodovinskih vedah posameznih umetnosti oziroma v primerjalni umetnostni zgodovini v celoti; samo tu se lahko zares strokovno pojasni njegova posebna, empirično preverljiva, razmeroma ozko zarisana zgodovinska podlaga. Kljub tej bistveni različnosti pa je seveda prav toliko pomembno, da mora med postmoderno dobo in postmodernizmom obstajati najtesnejša zveza, saj je sicer nemogoče, da bi si bila izraza zanju ne samo za las podobna, ampak hkrati razpoložljiva za vsakršno zamenjavo in nadomeščanje, kot da gre za dva sinonima, ne pa za pojma, ki imata vsak svojo posebno vsebino. Prav ob vprašanju, kakšna je ta zveza, se odpira vprašanje o pravem bistvu postmoderne dobe in postmodernizma. Je postmodernizem glavna ali celo edina umetnostna smer dobe, ki ji bomo morali bolj ali manj upravičeno reči postmoderna? Ali je samo ena teh smeri, ki se ji bodo sčasoma, z razmahom nove epohe pridružile še druge, morda čisto drugačne? Ali pa je postmodernizem samo najava prihajajoče postmoderne dobe, bolj simptom njene nastajajoče zgodovinske podobe kot pa umetnost, ki bi zares ustrezala bistvu takšne epohe? In je torej samo predhodnica postmoderne dobe, kar pomeni, da bo z njenim razmahom izginil in napravil prostor drugačnim umetnostnim smerem, ki bodo bolj ustrezale do kraja razvitim posebno-stim te nove epohe?

Odgovor na takšna vprašanja se skriva seveda v pojmu postmoderne dobe, ne pa v pojmu postmodernizma, ki je ožji, kratkoročnejši, zato postmoderni dobi podrejen. Od tod je mogoče sklepati, da je problem postmoderne dobe tisto ključno vprašanje, ki lahko s svojo posebno vsebino pojasni ne le najširša vprašanja, ki spadajo v njegov pomenski horizont, ampak tudi bolj specialne probleme, ki so z njim v tesnejši zvezi, med njimi

zlasti problem postmodernizma kot umetnostne smeri našega najbližjega časa. Toda prav tu se začnajo z vprašanjem postmoderne dobe težave. Kako razpravljati o epohi, ki presega pojav postmodernizma in je hkrati precej zajetnejša od nam bližjega časovnega horizonta, zato pa težko opredeljiva? Vendar se ravno iz primerjave s postmodernizmom pokaže že tudi tista stran, s katere je problematika postmoderne dobe najbolj dostopna. Kakor je postmodernizem po svojem dobesednem pomenu neločljivo povezan z modernizmom in ga je torej mogoče razumeti samo kot umetnost »po« modernizmu, tako se tudi pojem postmoderne dobe nanaša na moderno dobo – postmoderna doba je čas, ki se začne po izteku moderne epohe. To pa pomeni, da je postmoderno dobo, s katero je na poseben, za zdaj morda še ne dovolj razviden način povezana umetnost postmodernizma, potrebno in mogoče razumeti samo iz bistva tistega, kar ji predhaja in kar se bolj ali manj upravičeno imenuje moderna doba. In ker o vsem tem govorimo prav v našem času, moramo seveda domnevati, da je to čas, ko se končuje moderna doba in ko se začne ali pa vsaj počasi vstaja na obzoru tisto, čemur bomo morali odslej reči postmoderna epoha. Najbolj bistveno vprašanje o postmodernem času se torej glasi: kaj je moderna doba, ki naj bi ji sledila postmoderna, kaj je bistvo takšne moderne in za katero moderno pravzaprav gre?

Zdi se, da se ponuja na tako postavljeno vprašanje več mogočih odgovorov, vendar je skoraj gotovo, da vsi niso enako smiselni in da za pojasnitev problema moderne dobe v zvezi s postmoderno neogibno ostaja ena sama ustrezna rešitev. Odkar se je v 5. stoletju našega štetja pojavil izraz »moderno«, je bil nekajkrat uporabljen za označitev zavesti nekega časa v razmerju do prejšnjega. Tako se je že srednji vek imel za »moderno« dobo v primerjavi s »staro«, tj. z antično. Potem ko je za renesanso postal srednji vek »media aetas«, je pojem moderne prešel samoumevno nanjo. Ko so se proti koncu 17. stoletja francoski klasicisti pripravili o »starem« in »modernem«, so mislili na svojo dobo kot na »moderno« v primerjavi z antiko, ki jim je bila »stara«. Toda v tem smislu se je imela za moderno tudi romantična doba. S posebnim poudarkom so za svoj čas uporabljali pojem moderne Baudelaire, Rimbaud in drugi nosilci evropske umetnosti fin de siècle; in nič drugače niso navsezadnje počeli modernisti po letu 1900, ki so svoj čas, kulturo in umetnost prav tako razumeli kot moderno v pravem, edino mogočem in najnovejšem pomenu besede. Vendar ni težko uvideti, da noben teh pomenov ni v skladu z rabo, ki jo terja sodobno razločevanje med moderno in postmoderno epoho, saj so vsi po vrsti časovno relativni, nekateri med njimi že čisto pretekli, tako da niso več aktualni, drugi pa preozki in nikakor ne epoha v pravem pomenu besede, kar velja zlasti za zadnjega med njimi – tu je povrh vsega moderna samo sinonim za modernizem 20. stoletja. In tako ne ostaja drugega kot priznati v zvezi z novim pojmom postmodernega časa za njegovo legitimno podlago in izhodišče tisti pojem moderne dobe, ki ga je imel v mislih Arnold Toynbee, ko je okoli leta 1950 v več zvezkih svojega velikega zgodovinskega dela *A Study of History* kot prvi uvajal pojem postmoderne dobe (post-modern age), in sicer tako, da ga je tesno naslonil na pojem moderne dobe (modern age), tega pa razumel kot sinonim za tisto, kar se v Evropi in tudi pri Slovencih večidel imenuje novi vek. Moderna doba, ki se zaključuje, da bi napravila prostor postmoderni epohi, je torej lahko samo evropski novi vek.

Čeprav Toynbeejeva periodizacija evropske zgodovine ni bila zmeraj enaka, tako da jo je ves čas v podrobnostih dopolnjeval ali celo spreminjal, je za njen temeljni vzorec mogoče navesti tole shemo: moderna doba ali moderna, tj. novi vek, poteka skozi več zaporednih faz – prva med njimi je »zgodnja moderna«, s čimer misli Toynbee na zgodnjo renesanso 14. in 15. stoletja; nato »moderna« v pravem pomenu besede, ki mu je istovetna z visoko renesanso 16. stoletja in njenimi podaljški v 17. stoletje; tej sledi »pozna moderna«, ki se začenja okoli 1700 in seže globoko v 19. stoletje; in končno »postmoderna«, ki se po Toynbeeju začenja že v osmem desetletju 19. stoletja oziroma natančneje okoli 1875, in ki seveda še zmeraj traja.

Iz Toynbeejeve razlage moderne in postmoderne dobe je razvidno, da periodizira novi vek na način, ki je seveda lahko predmet diskusije, in da z njim v zvezi tudi postmoderno dobo razume s stališča, ki se mu dá oporekati. Iz njegovih podrobnejših pojasnil je mogoče razbrati, da mu je postmoderna doba predvsem obdobje socialne in intelektualne anarhije, ko se novoveški duh sam v sebi razkrajaja, morda celo bliža razsulu in končnemu propadu evropske civilizacije. V zvezi s tem je potrebno še upoštevati, da mu je ta doba predvsem čas revolucij, nemira in nereda, v katerem vstaja novodobni delavski razred; ko se poraja množična družba z ustrezno množično vzgojo in množično kulturo. Vse to je seveda v skladu z znano Toynbeejevo filozofijo zgodovine, ki je ciklično-tipološka in po svojem bistvu pesimistična. To je razlog, da Toynbee v postmoderni ne vidi nekakšno novo epoho po koncu novega veka, ampak predvsem njegovo zadnjo stopnjo, morda pa vendarle tudi prehod k nečemu, kar ostaja nejasno, pravzaprav onstran zgodovinskega horizonta. Toda naj bo tako ali drugače – postmoderna doba, kot jo je prvi zarisal Toynbee, pravzaprav ni stvar prihodnosti, ampak je živa sedanost in deloma že preteklost, saj je zahodni svet stopil vanjo že proti koncu prejšnjega stoletja.

Spričo tega, da je Toynbee prvi formuliral misel o postmoderni dobi in jo hkrati povezal s pojmom moderne epohe, tj. novega veka, je razumljivo, da mora sleherni razmišljanje o bistvu postmoderne upoštevati njegovo izhodišče, naj se v razumevanju celotne problematike še tako oddaljuje od njega. S tega stališča je prva gotovost ta, da moramo moderno dobo, na katero se nanaša pojem postmoderne dobe, in iz katere je potrebno razumeti bistvo postmoderne, identificirati kot novi vek. Problem postmoderne dobe je torej povezan s problematiko novoveške epohe oziroma s posebnim mestom, ki gre v tej problematiki tistemu času, ki prihaja »po« novem veku. Iz tako zastavljenega vprašanja je pa že tudi videti, katera so tista posebna vprašanja, ki ostajajo ob Toynbeeju odprta, ker so v njegovi teoriji moderne in postmoderne dobe postavljena nejasno ali pa razložena tako, da se z njegovimi rešitvami ni mogoče strinjati.

Tu je seveda predvsem vprašanje, kaj je bistvo moderne dobe, tj. novega veka. Kdaj se začenja ta vek, kako ga periodizirati in po kakšnih merilih? Predvsem pa – kako, kdaj in zakaj se novi vek končuje in kaj je tisto, v kar se izteka njegov konec? Na prvi pogled je videti, da to vprašanje sprašuje že tudi po bistvu, začetkih in pomenu postmoderne dobe. Kaj je njeno bistvo, kje njen začetek, kakšna so znamenja, ki jo ločijo od novega veka kot nečesa že preteklega? Je postmoderna doba še znotraj novega veka, tako rekoč njegovo zadnje, iztekajoče se obdobje, kot je mislil Toynbee? Ali pa je morda že prehod iz novega veka v novo epoho, ki je za zdaj

še brez imena, a je postmoderna vsekakor šele priprava zanjo, ne pa že ona sama – morda je imel Toynbee vsaj deloma v mislih že tudi ta vidik. In končno še zadnja možnost, da je postmoderna doba že tisto novo zgodovinsko stanje sveta, v katerem je novi vek presežen in bo zato trajalo kot prava epoha v smeri neomejene, iz današnjega zgodovinskega horizonta še neopredeljive prihodnosti. Kolikor seveda ni tako, da se ni mogoče odločiti za nobeno teh razlag, ker se nam za zdaj postmoderna doba prikazuje sočasno kot prvo, drugo in tretje – kot da je vse troje enako mogoče in resnično.

Da je ta pogled na razmerje med moderno in postmoderno dobo, med novim vekom in tem, kar se z njim končuje ali pa mu že sledi, najbolj ustrezen, dokazuje misel osrednjih razlagalcev postmoderne. Čeprav sodijo o zgodovinskem razvoju bistveno drugače od Toynbeeja, mislijo z moderno dobo večidel na novi vek in temu primerno postavljajo tudi položaj postmoderne dobe, samo da oboje določajo vsak drugače in jima znotraj drugače začrtanih periodizacijskih razmerij pripisujejo različen pomen. Posledica je seveda ta, da dobí postmoderna doba pri vsakem teh mislecev nekoliko drugačno podobo. Očiten primer sta predvsem Habermas in Lyotard – prvi reprezentativen za sodobno nemško razumevanje postmoderne, drugi njegov francoski antipod. Za Habermasovo predavanje o »nedovršenem projektu moderne« je bilo resda značilno nedosledno zamenjavanje postmoderne in postmodernizma, vendar je bilo iz celote razvidno, da z obojim ne misli samo na umetnostno smer postmodernizma oziroma zgolj na umetnostni razvoj sodobnega sveta, ampak na veliko širše zastavljeno problematiko: postmoderna mu je bila današnja reakcija na »moderno«, na tako imenovani »projekt moderne«, ki naj bi ga formuliralo že razsvetljenstvo v 18. stoletju kot načrt za osvoboditev, emancipacijo in samouresničenje človeka. Moderna je tu izenačena s celotno ideologijo neke epohe, in ker vemo, da segajo zasnove projekta, o katerem govori Habermas, še v renesanso, razsvetljenstvo pa je samo vrh v razvoju te ideologije, imamo pred sabo vodilno ideologijo novega veka v njegovem epohalnem obsegu in pomenu. Moderna, na katero misli Habermas, je torej bolj ali manj istovetna z zarisom novega veka pri Toynbeeju, čeprav z drugačnim, pravzaprav ideološko nasprotnim nabojem. Ta podobnost je razvidna tudi na mestu, ki ga pripisujeta v okviru novoveškega razvoja postmoderni – Toynbee v nji pozno, kritično ali celo katastrofično stopnjo novega veka, Habermas pa v različnih tokovih postmoderne – v antimodernizmu, predmodernizmu in postmodernizmu – sluti različne obraze konservativne opozicije zoper razsvetljenski načrt emancipacije človeka, družbe in kulture; s tem postaja tudi njemu postmoderna ideologija nekakšna krizna, katastrofična ali vsaj retrogradna faza novoveške moderne.

Bistveno drugače se postmoderna in z njo v zvezi moderna doba prikazujeta Lyotardu. Postmoderna epoha mu je družba in kultura bližnje prihodnosti, v kateri bo na podlagi postindustrijske tehnologije, informatike in množičnih občil zavladala nova oblika vednosti, ki bo nadomestila tako imenovane »velike zgodbe«, v katerih sta bili utemeljeni filozofija in znanost prejšnje dobe – predvsem »veliko zgodbo« o emancipaciji človeka in pa »veliko zgodbo« o totalni vednosti v obliki metafizične filozofije, ki povezuje in utemeljuje znanja posameznih pozitivnih znanosti. Moderna doba, ki je bila pred postmoderno, je torej epoha »velikih zgodb«; ta epoha se izkaže za istovetno z novim vekom oziroma s tisto vodilno novoveško ideologijo,

ki jo je tudi Habermas priznal za bistvo novoveške moderne, a jo Lyotard seveda vrednoti ravno narobe – ne kot dragoceno dediščino, ki jo je na vsak način potrebno nadaljevati kljub pritiskom različnih neokonservativizmov, ampak kot nekaj, kar ne ustreza postindustrijski družbi in kar se mora raztopiti v čisto drugačni kulturi postmoderne. Toda naj bo s tem tako ali drugače – tudi Lyotard misli z moderno dobo, ki predhaja postmoderne epohi, na evropski novi vek, samo da tega razume s tipično francoskega stališča, ki sega najbrž nazaj k Augustu Comtu. Že ta je čas po srednjem veku, ki mu je vladala teologija, razložil kot epoho, v kateri so teologijo nadomestile metafizične abstrakcije; prav te so tisto, kar Lyotard imenuje »velike zgodbe«. Z njihovim koncem se začne postmoderna doba. Prav tu se torej skriva odločilna razlika s Toynbeejem, pa tudi s Habermasom. Postmoderna za Lyotarda nikakor ni zadnja, krizna ali razkrojna faza novega veka, ampak je že tista nova doba človeštva, družb in kultur, ki s svojo pozitivno vsebino razrešuje glavna protislovja moderne.

Končno bi v ta krog vprašanj lahko pritegnili še Fredrica Jamesona, kot enega od reprezentativnih ameriških analitikov postmoderne. Vendar je pri njem problemski horizont še bolj zapleten, kar je v očitni zvezi s tem, da v obravnavo uvaja marksistične poglede in metode. Kljub temu se dá pokazati, da tudi on pod moderno razume predvsem evropski novi vek, ki mu sledi po posebni razvojni logiki postmoderna. Zaplet je že v tem, da Jameson postavlja ob postmoderne dobi v ospredje predvsem pojave postmodernizma kot že obstoječe umetnostne smeri, gibanja in stila. V razpravi *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism* (1984) je želel dognati povezanost takšnega postmodernizma s splošnim družbenozgodovinskim razvojem, in sicer tako, da je uporabil teorijo Ernesta Mandela o treh temeljnih fazah v razvoju novejšega kapitalizma. Ta je v knjigi *Der Spätkapitalismus* (1972) v skladu s tehnološkim razvojem razločeval v rasti kapitalizma tele stopnje – od srede 19. stoletja naprej merkantilni kapitalizem, od konca 19. stoletja monopolni kapitalizem – tega je Lenin imenoval imperializem – in od štiridesetih let 20. stoletja multinacionalni kapitalizem. Ta pomeni Mandelu toliko kot »pozni« kapitalizem, kar pa je spet samo drug izraz za postindustrijsko družbo, kakršno je napovedal Daniel Bell v delu *The Coming of Post-Industrial Society* (1973) in ki jo je zatem Lyotard poistovetil s postmoderno dobo; drugačno Mandelovo poimenovanje pomeni seveda tudi bistveno različno oceno takšne družbe. Jameson je takšno periodizacijo uporabil za določitev novejšega kulturno-umetnostnega razvoja: realizem 19. stoletja naj bi ustrezal merkantilnemu kapitalizmu, modernizem prvih desetletij 20. stoletja monopolnemu, postmodernizem po 1960 pa multinacionalni stopnji kapitalističnega razvoja. S tem se seveda celotna problematika premika pretežno v območje postmodernizma kot umetnostne smeri, v ozadje stopa vprašanje postmoderne dobe kot nečesa bolj temeljnega in splošnega. Vendar je mogoče v Jamesonovem stališču s primerno razčlenbo najti odgovor tudi na to vprašanje. Postmodernizem in z njim postmoderna kultura sta po Jamesonu najtesneje povezana s pojavom poznega kapitalizma, prejšnje oblike moderne kulture pa z nižjimi oblikami kapitalističnih družb. Toda po znani marksistični razlagi segajo začetki kapitalizma v zgodnjo renesanso, na kar je mislil Engels, ko je v predgovoru za italijansko izdajo *Manifesta komunistične partije* leta 1893 zapisal o Danteju tele stavke: »Zaključek fevdalnega srednjega veka, vznik

moderne kapitalistične ere označuje grandiozna postava: Italijan, Dante, hkrati zadnji pesnik srednjega veka in prvi pesnik novega. Danes nastaja, tako kot okoli 1300, nova zgodovinska era. Nam bo Italija podarila novega Danteja, ki bo napovedal rojstno uro te nove, proletarske ere?« Ob tej Engelsovi tezi je mogoče opozoriti, da se po svojem bistvu popolnoma sklada s Toynbeejevim pojmovanjem moderne, začete prav tako z zgodnjo renesanso, hkrati pa določene z enakim sociološkim merilom. O tem je Toynbee v osmi knjigi svojega dela *A Study of History* (1954) zapisal: »Zahodne skupnosti so postale ‚moderne‘, v sprejetem zahodnjaškem pomenu besede, prav takrat, ko se jim je posrečilo ustvariti buržoazijo, ki je bila hkrati dovolj številna in dovolj pristojna, da je postala prevladujoči element družbe. O novem poglavju zahodne zgodovine, ki se je odprlo na prelomu petnajstega in šestnajstega stoletja, mislimo torej, da je bilo ‚moderno‘ par excellence, kajti v naslednjih štirih in več stoletjih, vse do nastopa ‚post-moderne dobe‘ na prelomu devetnajstega in dvajsetega stoletja, je bil srednji razred v sedlu v večjem in pomembnejšem delu zahodnega sveta kot celote.« Iz povedanega je videti, da se klasično marksistično pojmovanje novega veka pravzaprav pokriva s Toynbeejevim pojmom moderne dobe, kar seveda pomeni, da moramo tudi pri Jamesonu predvidevati podobno historično ozadje. Postmodernizem in modernizem veže resda samo na najnovejše faze kapitalizma, toda iz družbenozgodovinskega konteksta kar samo od sebe sledi, da sta to fazi dolgotrajnega procesa, ki sega na začetek novega veka; postmodernizem v umetnosti, kot ga vidi Jameson, je torej nasledek in zadnja stopnja v razvoju novega veka ali novoveške moderne. Prav na tem mestu se pa že tudi izkazuje zanimiva različnost s Habermasom, ki ga sicer povezujejo z Jamesonom podobna marksistična izhodišča. Za Jamesona sodobni umetnostni postmodernizem, v katerem vidi kulturni korelat multinacionalnega kapitalizma, nikakor ni samo katastrofa, negacija in nazadovanje v prizadevanju k »emancipaciji« človeka – vse to vidi v njem Habermas – ampak je sicer vse to, a hkrati v svoji protislovnosti tudi »napredek« na poti k takšni emancipaciji, to pa zato, ker postmoderna pripravlja novo dobo svetovne, internacionalne, pravzaprav že kar planetarne družbe, kulture in umetnosti. Dobe, v kateri bo vse to omogočilo realno emancipacijo človeka, si seveda Jameson ne predstavlja kot Lyotard v podobi postindustrijske družbe, ampak vidi v nji socializem, resda v drugačnem, modernejšem pomenu, kot si ga je predstavil Engels pod oznako proletarske ere. Toda bolj od takšnih podrobnosti je na tem mestu pomembno videti, da Jamesonu postmoderna doba nikakor ni samo zadnja stopnja v razvoju moderne, tj. novoveškega kapitalizma, kamor jo umešča Habermas, ampak mu je že tudi prehod v novo epoho, za kar je razglasil postmoderno Lyotard. Jameson je kvečjemu manj optimističen od Lyotarda, kot da postmoderna v podobi multinacionalnega kapitalizma seveda še ne more biti nova epoha v pravem pomenu besede, ampak šele prehod vanjo. Jameson s svojim pogledom na postmoderno stoji torej na sredi med Habermasom in Lyotardom.

S tem se seveda samo potrjuje, kar je vsem trem skupno, pa tudi različno, in kar je mogoče povzeti kot utrjeno resnico dosedanjih razprav o postmoderni dobi. Pod tem imenom si moramo vsekakor zamišljati časovno obdobje, povezano z zaključevanjem novega veka, bodisi da vidimo v postmoderni zgolj zadnje ali končno obdobje novoveške epohe bodisi da jo



razumemo že kot prehod v novo epoho, v kateri bo novoveški svet tako ali drugače presežen; ali pa – kot zadnja možnost – da se nam postmoderna doba pokaže že kot nova epoha v pravem pomenu besede ali vsaj kot njen začetek. Toda pomembnejše od vprašanja, katera teh možnosti je prava, je seveda dejstvo, da so vse razlage postmoderne dobe že v svojem izhodišču odvisne od vprašanja o novem veku, njegovem začetku, trajanju, vrhu in možnem koncu. Od odgovora na to vprašanje bo navsezadnje odvisno, kakšen pomen lahko pripišemo postmoderni dobi, kako določiti njeno nastajanje, predvsem pa njeno epohalno bistvo.

Na tem mestu seveda ni mogoče pretresti vseh zapletenih problemov, ki jih odpira vprašanje o novem veku, pač pa je potrebno vsaj v obrisih opozoriti na različnost razlag, ki jih zanj ponuja moderno zgodovinopisje. V teh razlagah se tradicionalne predstave o novoveški epohi močno problematizirajo, zlasti kar zadeva njene začetke, trajanje in konec. Takšna je na primer teza, da renesansa pravzaprav še ne sodi v območje novega veka, ker je vendarle obrnjena še pretežno v antiko in srednji vek; v skladu s tem je razlaga, da je čas od 15. do 18. stoletja šele prehod v novi vek in da ta nastopi torej šele v 18. stoletju, s pojavom industrijske revolucije in moderne buržoazije, kar se ponekod zavleče še globoko v 19. stoletje; prav nasprotna teorija zagotavlja, da se evropski novi vek v 18. stoletju že zaključuje. Sicer so pa podobna nihanja opazna tudi v razlagah, ki si v glavnih stvareh pravzaprav ne nasprotujejo – na primer klasična marksistična teorija in pa Toynbeejeva tipološko-ciklična filozofija zgodovine. Po Engelsu se novi vek začneja že z Dantejem in tudi Toynbee postavlja zgodnjo moderno že na začetek renesanse; Engels vidi začetke novoveškega konca nedvomno v položaju sodobnega kapitalizma in vzponu socialističnega gibanja, oboje je torej znamenje prehoda v novo epoho, in tudi Toynbee postavlja prihod postmoderne v zadnja desetletja 19. stoletja. Toda znotraj enako postavljenega trajanja so opazni tudi razločki. Engels vidi vrh novoveške epohe nedvomno v razvoju modernega kapitalizma po 18. stoletju, medtem ko govori Toynbee za 18. in 19. stoletje o pozni moderni, prava moderna sta mu že obe prejšnji stoletji. Spet drugače ravna Habermas, ko »projekt moderne« umešča v razsvetljenko obdobje, kar pomeni, da pravi razmah novega veka vidi šele od tega časa naprej; končno bi pa takšni presoji pritrnila najbrž tudi Jameson in Lyotard, saj se sklada z njuno razlago prehoda v postmoderno dobo.

Čeprav so sodbe o trajanju in možnem koncu novega veka na prvi pogled zelo različne, jih je vendarle v poglavitni stvari mogoče uskladiti. Če zanemarimo manj pomembno Toynbeejevo razlikovanje med »zgodnjo«, »pravo« in »pozno« moderno, je mogoče pristati na tezo, da je tisto, kar se upravičeno imenuje novoveška moderna, v polnem razmahu še v 19. stoletju, potem ko so bila prejšnja stoletja priprava in prehod v ta razmah. Toda v 19. stoletju se začenjajo že tudi množiti napovedi o koncu te epohe – z utopičnimi socialisti in Comtom, nato z Marxom in Nietzschejem, resda pri vsakem drugače, pa vendar tako, da je njihova napoved konca epohe hkrati že tudi oznanilo te, ki naj bi ji sledila – pri Comtu napoved »pozitivne« znanstveno-tehnološke družbe, pri Marxu in Engelsu ideja o socializmu in komunizmu, pri Nietzscheju oznanilo o prihodu »nadčloveka«. S tem se potrjuje Toynbeejeva zgodnja datacija postmoderne dobe, in to že na konec 19. stoletja; vendar s pripombo, da od tega časa naprej lahko

zaznavamo šele prve simptome prehajanja v novo dobo. Njen pravi začetek bo mogoče z Lyotardom ali Jamesonom postaviti pač šele v drugo polovico 20. stoletja ali celo na prelom iz 20. v 21. stoletje. Toda s tem bi se samo potrdila domneva, da je o postmoderni mogoče govoriti pravzaprav v vseh treh možnih pomenih – postmoderna doba se ujema ne samo z zaključevanjem novega veka, ampak je sočasno že tudi prehod – morda dolgotrajen – v novo zgodovinsko epoho; in končno lahko v nji vidimo morda že tudi nekatere bistvene značilnosti te nove dobe.

Prav to seveda opozarja, da vprašanje o postmoderni ni samo problem njenega časovnega nastopa in trajanja, ampak je predvsem najtesneje povezano z vprašanjem o bistvu tega, kar je Toynbee prvi imenoval »postmodern age«. S čim naj bi postmoderna doba zaključevala ali celo preseгла novi vek? Kaj je njeno epohalno bistvo? In to ne samo v bolj ali manj utopičnih napovedih, kaj naj bi bila postmoderna, ampak predvsem po tistem, kar je v teh napovedih stvarno in že primerljivo z današnjim stanjem sveta, iz katerega je mogoče razbrati njegovo prihodnjo podobo ali vsaj nekatere njenih poglavitnih potez.

Nekaj nastavkov za določitev takšnega bistva najdemo gotovo pri starejših ali pa najnovejših napovedovalcih tega, kar naj bi v 20. stoletju ali pa na prelomu v 21. stoletje sledilo novoveški epohi kot njeno pozitivno, pa vendarle tudi drugačno nadaljevanje. Vendar moramo priznati, da so te napovedi ne samo zelo različne, ampak pogosto druga z drugo tudi v nasprotju. Po Comtu naj bi bila to »pozitivna« znanstveno-tehnološka družba, ki bi ji danes morali dati ime tehnokratska. Marx in Engels, za njima Lenin, sta epoho po koncu novoveškega kapitalizma videla kot uresničenje komunizma – najprej njegove prve ali nižje faze, tj. socializma, in nato dovršene oblike prave komunistične družbe. Toynbee je v nji videl negotovo anarhično dobo množične družbe, v kateri izginja moč buržoazije in vstaja delavski razred, a je bolj razkroj neke civilizacije kot zares začetek novega. Po Danielu Bellu je postmoderna predvsem postindustrijska družba, po nekaterih plateh nedvomno podobna Comtovi napovedi tehnokratskega sveta. Tudi Lyotard razume postmoderno dobo kot razmah postindustrijske družbe z njeno kibernetiko, informatiko in medialnostjo, čeprav brez izrazitih tehnokratskih potez, odprto tudi za demokracijo, svobodo in humanizem. Spet drugače Habermas, ki vidi v nji napor poznega kapitalizma, da bi se zatrla misel evropskega novoveškega humanizma. In spet drugače Jameson, ki mu je postmoderna istovetna z dobo multinacionalnega kapitalizma, ki seveda podaljšuje kapitalistično ero, a hkrati ustvarja podlage planetarne civilizacije, svetovne družbe in kulture, kar bo morda pravo izhodišče za prihod nove, postkapitalistične ali socialistične civilizacije. Končno bi ob takšne napovedi morali kot poseben primer postaviti še Nietzschejevo misel, ki podobno kot Toynbee govori o 20. stoletju kot o stoletju vojn, revolucij in anarhije, dopušča v tem okviru razsulo liberalnega meščanskega sveta in celo prodor socializma, vendar vidi v vsem tem samo prehod v zares novo epoho »gospodarjev zemlje« in »nadčloveka« kot nosilca bistveno novih epohalnih vrednot »volje do moči«.

Naj so si te razlage postmoderne dobe po svojih izhodiščih še tako različne ali celo nasprotno, se vendarle srečujejo ob nekaterih skupnih vprašanjih, kar pomeni, da je njihovo veljavnost mogoče ugotavljati iz

medsebojne primerjave, hkrati pa tako, da njihove prognoze, napovedi in modele primerjamo s stvarnim stanjem sveta, kakršen se kaže na prehodu iz 20. v 21. stoletje. In ker je razlage, ki jih posvečajo postmoderna dobi sodobni misleci, filozofi in znanstveniki, mogoče izvesti iz modelov, ki so jih že v 19. stoletju postavili predvsem Comte, Marx in Nietzsche, je potrebno na tem mestu analizo tega, kaj naj bi bila postmoderna doba, zastaviti v luči njihovih poglavitnih videnj prihodnosti »po« novem veku.

Comta je mogoče upoštevati kot enega od možnih prvotnih vzorcev za analizo postmoderne družbe iz preprostega razloga, ker nekatere od sodobnih razlag postmoderne družbene strukture dejansko spominjajo na model, ki ga je za družbo prihodnosti, tj. za tisto, ki bo stopila na mesto metafizično utemeljenega novoveškega družbenega sveta, predložil Comte. Comtova vizija bodoče industrijske družbe, v kateri bodo gospodarstvo uravnali predstavniki kapitala, menedžerji, inženirji in tehniki, duhovno oblast nad celoto, njeno racionalno in načrtno usmerjanje pa obvladovale elite znanstvenikov, sociologov in filozofov, se je od nekdaj zdela samo moderna predelava Platonovega vzorca za idealno državo. Vendar dobiva v zvezi z razvojem sodobnega kapitalističnega sveta v smeri postindustrijske družbe tudi bolj aktualne pomenne. Nanjo je mogoče zvesti na primer model postindustrijske družbe, ki ga je izdelal Daniel Bell v knjigi *The Coming of Post-Industrial Society* (1973): tudi tu je najvišja moč zaupana znanstvenikom in intelektualcem, družba pa podobno kot pri Platonu in Comtu razčlenjena na troje temeljnih razredov – ustvarjalno elito znanstvenikov in profesionalnih vrhunskih upravljavcev, srednji sloj inženirjev in profesorjev ter nazadnje proletariat tehnikov in obrtnikov.

Če naj v tako zarisanim modelu prepoznamo postmoderno družbo, ki morda že nastaja v okviru tistega, kar bi Mandel in Jameson imenovala multinacionalni kapitalizem, potem je to seveda vizija tipične elitarne družbe, utemeljene na načelu tako imenovane meritokracije. Vladajoča znanstveno-tehnološka elita bi svoj položaj v družbeni strukturi opravičevala s koristjo, ki bi jo ta položaj imel za celoto, med drugim tudi za množice, ki naj bi svoje življenje uravnale v mejah tako postavljene strukture. Prav tu se seveda odpira vrsta vprašanj o možnosti, da bi postmoderna doba bila po svojem bistvu predvsem uresničenje takšnega modela. Prvi ugovor je ta, da ni videti znamenj, ki bi kazala na njegovo bližnje ali bolj daljno uresničenje. V velikih državnih skupnostih, kot je zlasti ameriška, v manjši meri pa tudi sovjetska, je seveda položaj znanstveno-tehnološke elite razmeroma močan, vendar najbrž ne tak, da bi lahko postal prevladujoč nad drugimi elitami. V drugih družbah, kjer so politične, gospodarske, vojaške, religiozne, intelektualne, nacionalne in druge elite neprimerno močnejše od znanstveno-tehnološke, je seveda še manj možnosti, da bi v prihodnosti ta elita postala vodilna; ker pa je verjetno, da bodo v postmoderna dobi prav te družbe sestavljale glavnino sveta, je takšna možnost celo zelo majhna. Še tehtnejši utegne biti ugovor, da je nasploh zelo vprašljivo, ali si lahko postmoderno dobo zamislimo kot uresničenje stare platonske ideje o čisti elitarni družbi, kjer se ne bi različne elite merile ali celo izčrpavale v medsebojnem boju, ampak bi bile razvrščene v strogo hierarhijo in podrejene eni sami, najvišji eliti. Toynbee je imel nedvomno prav z mislijo, da bo postmoderna doba predvsem doba množic. Za te pa je malo verjetno, da bi se kadarkoli zmogle ali hotele dati obvladati strogo

racionalnemu, bolj ali manj statičnemu elitarnemu sistemu; verjetneje ga bodo s svojo neuničljivo, pogosto neracionalno in spontano življenjsko energijo sproti spravljalne v neravnovesje in ogrožale njegovo legitimnost. Končno je dvomljivo še to, ali je enotno urejen elitarni sistem uresničljiv v svetovnem merilu, kot ga prinaša s sabo postmoderna doba. Planetarna skupnost, ki bo verjetno v nji nastala, bo zajela vase veliko različnost civilizacij, katerih specifičnost ne bo izginila, da bi se stopila v en sam, brezbarven, racionalen nadsistem, ampak se bo najbrž še stopnjevala, saj planetarni sistem lahko obstaja samo v napetosti, nasprotjih in boju teh razlik; brez tega bi se znašel v končni entropiji. S koncem evrocentrizma, s katerim se novi vek dejansko končuje, je vse manj možnosti, da bi tako imenovani zahodni tip civilizacije absolutno prevladal in brez ostanka absorbiral obsežne komplekse indijskega, kitajskega, islamskega ali črnškega območja; s tem pa izginja tudi možnost za uveljavitev znanstveno-tehnološkega modela v svetovnem merilu.

Bistveno nasproten temu modelu je ta, ki sta ga v 19. stoletju zasnovala Marx in Engels, na začetku 20. stoletja pa dopolnil Lenin v obliki tako imenovanega leninizma. Nova, po-novoveška doba bo realizirala najprej nižjo in zatem višjo stopnjo komunizma, ki si ga je potrebno predstavljati v obliki brezrazredne družbe; takšna družba ima seveda za pogoj ne samo odpravo razredov, ampak predvsem eliminacijo elit, tako da pomeni odločilno nasprotje Platonovemu, Comtovemu ali Bellovemu modelu. Premislek o tem, ali je morda to pravi model sveta, ki se bo uresničil že v postmoderni dobi, mora izhajati iz dveh temeljnih vprašanj, od katerih meri prvo na časovno razsežnost tistega, čemur se lahko reče nastanek komunizma, drugo pa na vsebino samega pojma. Prvi pomislek je mogoče ponazoriti ob podobi, ki sta jo Marx in Engels dala kapitalističnemu razvoju v prvem poglavju *Manifesta komunistične partije* že leta 1848. Njun pogled na ta razvoj seveda nikakor ni naiven, moralističen in idilično antikapitalističen, ampak je prav narobe naravnost fascinantan zagledan v revolucionarno vlogo moderne industrijske buržoazije v razmahu človekovih proizvodjalnih sil. »Šele ona je dokazala, kaj lahko doseže človeška dejavnost. Ustvarila je čisto drugačne čudeže od egiptovskih piramid, rimskih akveduktov in gotških katedral, izvedla je čisto drugačne pohode, kot so bila preseljevanja ljudstev in križarske vojne.« Ta zanos je tako močan, da Marx in Engels že sredi 19. stoletja pripisujeta kapitalizmu učinke, ki jih je moč opazovati šele sredi 20. stoletja ali jih celo premakniti proti 21. stoletju – da bo povezal celine, dežele in ljudstva v svetovni gospodarski sistem, v katerem bo izginila vsakršna lokalnost, regionalnost ali nacionalna omejenost; ko se bo svet prek takšnih razlik povezal v proizvodnjo in potrošnjo, ki bosta »koz-mopolitsko oblikovani«; ko bo tudi duhovna proizvodnja ena sama, poenotena in svetovna; in ko bodo stare, patriarhalne, tradicionalne vrednote izginile v procesu, ki ga je Nietzsche nekaj desetletij zatem imenoval »pre-vrednotenje vseh vrednot«. Seveda je na prvi pogled videti, da Marx in Engels v svoji analizi slikata stanje, ki se je v sredi 19. stoletja komajda začelo, saj večina sveta še ni bila zares intenzivno pritegnjena v globalni kapitalski proces, pač pa se kaj takega dogaja šele v današnjem času, pa še to z velikimi odpori, katerih izid še ni popolnoma jasen. Marx in Engels sta torej v želji po čim prejšnji dopolnitvi kapitalistične ere, iz katere naj bi z revolucionirskim preskokom nastal komunizem, prehitela razvoj za skoraj sto

let in več; planetarna kapitalizacija sveta, ki sta jo mislila kot že dopolnjeno, se je bolj kot stvar 19. stoletja izkazala za problem poznega 20. stoletja, kot da so bile velike vojne, revolucije in narodnoosvobodilni boji teh sto let samo uvod vanjo. To pa pomeni, da tudi za postmoderno dobo, ki se začena na prelomu v 21. stoletje kot zaključek novoveške epohe, morda pa že tudi kot prehod in začetek nove, ni mogoče kar na slepo predvidevati, da bo po svojem bistvu uresničenje modela, ki sta ga Marx in Engels predložila v imenu znanstvenega socializma. Vendar pa je tu še drug pomislek, povezan s pomensko vsebino tistega, čemur sta dala ime socializem in komunizem. Njuno pojmovanje je sicer dokončno sistematiziral še Lenin, ko je v delu *Država in revolucija* (1917) s pomočjo navedb iz Marxa in Engelsa natančneje spregovoril o obeh fazah komunistične družbe – nižji, ki jo je mogoče imenovati tudi socializem, in višji, ki je komunizem v pravem pomenu besede, čeprav so seveda po Leninovi sodbi že v socializmu navzoči tolikšni elementi komunizma, da zasluži ime njegove prve faze.

Prvi problem, ki ga ponuja Leninov pojem socializma, je ta, ali se v današnjem svetu že dejansko uresničuje in ali je vsebina pojma takšna, da je to uresničitev mogoče predvideti za daljše obdobje prihajajoče postmoderne dobe, tako da bi postal prevladujoči model prihodnje postindustrijske družbe, njenih političnih, ekonomskih in kulturnih sistemov. Leninova zamisel socializma je nedvomno utemeljena v egalitarizmu in kolektivizmu, saj je njena temeljna zahteva ta, da bodo v okviru skupinskega lastništva nad proizvodnimi sredstvi vsi delovni ljudje dobivali za enako količino dela enako plačilo. To sicer še ne bo popolnoma pravična delitev življenjskih sredstev, kajti manj sposobni, ki imajo morda večje potrebe, bodo dobili samo toliko kot sposobnejši z manjšimi življenjskimi zahtevami. Zaradi takšne nepravilnosti se bo po Leninovi presoji v socializmu ohranjala še zmeraj tudi buržoazna država s svojim pravom. Toda ne glede na takšne neogibne ostanke preteklega družbenega reda bo v socialistični družbi vse življenje kar se da izenačeno, kot v eni sami veliki tovarni; poleg delavcev z enakim delom in enako plačo bodo tu seveda še strokovnjaki, inženirji, znanstveniki, toda delali bodo »po ukazu« delavcev; za upravljanje družbenih zadev bodo še zmeraj potrebni uradniki, tehniki in drugi nameščenci, toda za svoje delo bodo dobivali čim manjše mezde in tudi sicer ne bodo v ničemer privilegirani. Tako postavljen leninistični pojem socializma, oprt na ustrezne Marxove in Engelsove navedke, se torej res v glavnem giblje na ravni egalitarizma in kolektivizma; koliko zajema še sestavine razredne družbe, ni do kraja izrečeno, toda gotovo je v njem predvidena čimbolj dosledna eliminacija elit. Edina elita, ki se v socializmu po Leninu dopušča, je politična elita partije, toda še to samo s perspektivo, da izgine hkrati s počasnim odmiranjem države – toda ta cilj bo dosežen šele v višji stopnji komunizma.

Kar zadeva možnosti, da bi se uresničil takšen model socializma, je na prvi pogled videti, da se ni to doslej še nikjer zgodilo. V Sovjetski zvezi je iz leninizma zrasel stalinizem, toda ta očitno ni bil izpolnitev Leninovega pojma socializma, ampak njegovo zanikanje, saj je namesto egalitarizma in kolektivizma uvedel v družbeno zgradbo čisto drugačna razmerja. Pa tudi za vse obstoječe realsocializme v Evropi, Aziji, Afriki ali Ameriki je komajda mogoče trditi, da v njih prevladujejo egalitarno-kolektivistične težnje, ki bi

bile zrastle iz leninističnega modela. Morda je edina izjema hodževska Albanija, pa še o tem se da debatirati. O poskusih, ki so hoteli te socializme približati radikalni obliki egalitarnega kolektivismu – kot je bila kitajska »kulturna revolucija« ali pa kampučijski »komunizem« – je mogoče reči, da so bili ne glede na znane posledice nestvarni in zato nujno kratkotrajni. Skoraj gotovo je, da ta model ne bo mogel biti odločilen za prihodnost postmoderne dobe, to pa predvsem zaradi vsebinske neustreznosti samega pojma. Leninov pojem socializma je bil domišljen na izkušnjah zgodnje industrijske družbe, kot jo je razvijalo 19. stoletje, s tem pa na misli, da bo prevladujoči element industrijske proizvodnje ostajal klasični proletarec, vsi drugi, tehnično-strokovni sloji bodo samo stranski dodatek tej množični podlagi. Kaj takega se ni moglo zgoditi spriči razvoja znanosti in tehnologije, pa tudi zaradi silnega povečanja prebivalstva, ki mu klasična industrijska družba ne bi več mogla zagotavljati niti golega obstoja, najsi bo v kapitalizmu ali socializmu. In tako je s precejšnjo gotovostjo mogoče trditi, da v postmodernej dobi ni mogoče pričakovati, da bi se uresničil socializem po modelu, ki ga je izdelal Lenin iz izhodišč klasičnega marksizma. Pač pa je še zmeraj odprta možnost, da bo socializem ostal ali celo znova postal odločilna regulativna ideja tudi za postmoderno dobo, njeno postindustrijsko družbo in kulturo, seveda ustrezno preformulirana in prilagojena spremembam, ki jih terja prehod iz novega veka v po-novoveško epoho. Samo v tem primeru bi lahko postmoderno dobo morali misliti ne samo kot planetarno civilizacijo postindustrijske družbe, ki jo regulirajo zakoni multinacionalnega kapitalizma, ampak kot hkratno modernizacijo, transformacijo in učinkovito aplikacijo socialističnega modela.

Podobno kot za Leninov pojem socializma je mogoče izreči vrsto pomislov tudi na račun leninistične zamisli komunizma, oprte na ustrezne Marxove citate. Seveda postmoderne dobe ni mogoče v nobenem primeru razumeti že kot bližnje uresničenje komunizma; kvečjemu se dá videti v nji dolgotrajen prehod v epoho, ki bo že onstran »postmoderne«, to pa ravno kot realizacija komunizma. Toda problem je v tem, ali je tega sploh še mogoče misliti s pojmom, ki ga je dokončno opredelil Lenin v spisu *Država in revolucija*. Kot negativno določilo je tu za komunizem predvideno, da odmrejo država, pravo in lastnina, razredi in elite; predvsem pa delitev dela in iz nje porajajoče se nasprotje med umskim in telesnim delom. Kot pozitivna vsebina komunizma je v Leninovi razlagi po Marxu povzeta vsestranska razvitost človekove osebnosti, predvsem pa načelo: Vsakdo po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah. Šele s tem načelom bi bila namreč odpravljena krivica, ki se ohranja v socializmu, kjer dobivajo ljudje, neenaki po svojih sposobnostih in tudi potrebah, enako količino potrošnih predmetov, to pa seveda pomeni, da morajo živeti neenako.

Leninova opredelitev komunizma izhaja iz molče priznane postavke, da so ljudje neenaki po sposobnostih in potrebah, kar bodo ostali tudi v komunizmu. Ta mora torej zagotoviti regulative, s pomočjo katerih bo med ljudmi vendarle dosežena stvarna enakost. Prvi med njimi bo odprava delitve dela, predvsem med umskim in fizičnim. Pomislek zoper odločilnost takšne rešitve je lahko ta, da je razlika med fizičnim in umskim delom relativna in da morda ni najpomembnejša prav ta razlika. Tudi v umskem delu poznamo višje in nižje delo, ustvarjalno, manj ustvarjalno in čisto neustvarjalno. Prav te razlike, ki so seveda določene z neenako sposob-

nostjo ljudi, pa bo skoraj nemogoče odpraviti; toda s tem je postavljen vprašaj tudi pod možno eliminacijo elit, saj te nastajajo predvsem iz neenake sposobnosti posameznikov za vrhunsko ustvarjalnost na tem ali onem področju. Podoben pomislek je treba izreči o tako imenovanem vsestranskem razvoju osebnosti. Ta ideal sta Marx in Engels povzela iz klasične antike in evropske renesanse, kjer je bil po svojem izvoru, pomenu in učinku izrazito aristokratski. Zato je pravzaprav vprašljivo, koliko zares ustreza življenjskemu stremljenju demokratičnih, plebejskih in proletarskih množic, ki naj bi ga v komunizmu množično uresničevale. Toda v vsakem primeru je tudi vsestransko razvitje osebnosti odvisno od neenakih sposobnosti posameznikov, kar bi seveda pomenilo, da ga bodo ti neenako realizirali; to pa bi spet samo ohranjalo ali celo stopnjevalo njihovo dejansko neenakost.

Marxova ideja o tem, da bodo ljudje v komunizmu delali vsak po svojih sposobnostih, dobivali pa ne po rezultatih dela, ampak zgolj in samo za svoje večje ali manjše potrebe, je seveda genialna razrešitev temeljnega problema družbene pravičnosti. Bistvo Marxove rešitve je v tem, da je kot v primeru gordijskega vozla preprosto presekala posledično zvezo med delom in plačilom – prvo ni pogoj drugega, gre samo še za dve sferi, ki ležita na različnih ravneh. Zanimivo je, da je podobno odpravo razmerja med delom in plačilom terjal za delavstvo tudi Nietzsche. Pod naslovom »Iz prihodnosti delavca« je v knjigi *Der Wille zur Macht* zapisal: »Delavci bi se morali naučiti, da bi čutili kot vojaki. Honorar, vzdrževalnina, ne pa plačilo! Nobenega razmerja med izplačilom in storitvijo! Pač pa postaviti posameznika, vsakega po njegovi posebnosti, tako da bo lahko dosegel najvišje, kar leži v njegovem območju.« Razlika je seveda ta, da se odprava razmerja med delom in plačilom postavlja v Marxovi zamisli kot pogoj za dokončno osvoboditev delavca v okvirih komunistične družbe, medtem ko je pri Nietzscheju ravno narobe – ta odprava naj bo znamenje za delavčevo končno podreditev elitarnemu sistemu, ki mu bodo zakonodajalci in vladarji »gospodarji zemlje«, tj. nova aristokracija po-novoveške epohe. Na tem mestu se seveda ni mogoče spuščati v razlago te podobnosti in razlik, samo mimogrede se dá navreči domnevo, da je razlog obojemu najti v genezi Marxove in Nietzschejeve misli: tako Marx kot Nietzsche sta temeljni navdih sprejela iz Feuerbachovega naturalističnega antropologizma, iz njegovega obrata od transcendence k totranskem, čutnemu, konkretnemu človeku potreb, nato sta pa ta navdih razvila v dvojje nasprotnih smeri – Marx z materialistično predelavo Heglovega historičnega racionalizma, Nietzsche skoz prelom Schopenhauerjevega ahistoričnega iracionalizma. Toda bolj od vsega tega je v tej zvezi pomembno, kaj utegne pomeniti Marxova ideja o razločitvi med delom in plačilom za uresničenje komunizma v epohi, ki se ji postmoderna doba morda že približuje ali jo pa celo z nekaterimi elementi uvaja. Dokler ni jasno, kakšne bodo morebitne socialne, kulturne, moralne in druge posledice takšne razločitve dela in plačila – lahko si jih predstavljamo celo v podobi skrajnega življenjskega hedonizma, anarhizma ali entropije – ni mogoče z gotovostjo potrditi, da je prav ta razločitev zadosten temelj za pojem komunizma. Navsezadnje bi iz nje lahko sledila razločenost ljudi na subjekte svobodnega uresničevanja višjih sposobnosti in na subjekte svobodnega zadoščevanja potrebam, od tod pa bi utegnila nastati nova neenakost med temi, ki bi se posvečali izključno višji ustvarjal-

nosti, in onimi, ki bi živeli pretežno le za zadovoljevanje svojih potreb. Ali ne bi bila ravno to nova družbena potrditev za ločen obstoj duhovne elite in plebejske množice?

To seveda ne pomeni, da je postala tisočletna ideja komunizma v postmodernej dobi nemogoča ali nepotrebna. Zelo verjetno se zdi, da znanstveno-tehnološka revolucija, ki v okvirih postmoderne dobe ustvarja postindustrijsko družbo kibernetike, informatike in planetarnega kozmopolitizma, pripravlja podlago za razmah proizvodno-potrošnega bogastva, ki sta ga Marx in Engels predvidela v komunizmu. Toda da bi pojem komunizma lahko znova postal ustrezna regulativna ideja za antropološko osmislitev tega bogastva, je več kot nujno, da se ta pojem ponovno formulira; to med drugim vključuje izločitev tistih prvin, ki so v njem zastarele, nelogične ali nejasne. Skratka, pojma socializma in komunizma zahtevata ob vstopu v postmoderno dobo temeljito, času ustrezno prenovo.

Končno je za presojo o bistvu takšne epohe potrebno določiti tudi pomen, ki gre v tem horizontu Nietzschejevim napovedim o prihodu nove epohe. To je nujno že zato, ker je vpliv Nietzschejeve misli dejansko opazen pri mnogih ideologijah postmoderne in postmodernizma – od Lyotarda do Ihaba Hassana. Kaj torej od tega, kar je Nietzsche preroško napovedal za novo dobo 20. in 21. stoletja, lahko velja kot bistvena določitev postmoderne dobe ali celo epohe, ki naj bi jo ta doba pripravljala? Najprej je tu njegova temeljna napoved, da bo po daljši medigri vojn, revolucij in kaosa napočil čas novih najvišjih »vrednot«, tj. volje do moči, s tem pa čas vlade nove aristokracije, nadčloveka, »gospodarjev zemlje«, vzreje in vzrejanja takšne najvišje elite, pa tudi podreditve in podrejanja šibkih, množic, črede. Seveda je težko soditi o veljavnosti napovedi, ki jo je Nietzsche izrekal večidel poetično, metaforično, pogosto večsmiselno; vendar se zdi, da že polpretekle zgodovinske izkušnje govorijo zoper takšno možnost. Kolikor lahko nacionalizem in druge fašizme iz prve polovice 20. stoletja razumemo kot degradiran, pa tudi katastrofalen poskus, kako v izteku novoveške epohe uveljaviti čisto načelo »volje do moči« kot edino vrhovno vrednoto, potem govori ta izkušnja s svojim zgodovinskim polomom že tudi zoper možnost vsakršne uresničitve Nietzschejeve zamisli prihodnjih gospodarjev sveta. Da bo ta trditev zares veljavna, jo je seveda treba podpreti s historično in sociološko analizo. Na splošno se v zadnjem času uveljavlja mnenje, da ni mogoče pojasniti vzpona in bistva fašizma iz marksizma, tj. s historičnomaterialistično metodo, pač pa je nujno poklicati na pomoč vsaj še psihoanalizo. Vendar je ta presoja najbrž napačna, kajti ravno moderno pojmovana historičnomaterialistična analiza pokaže jasno ne samo na izvire fašizma, ampak tudi na razloge njegovega propada. Fašizem seveda ni bil preprost izraz kapitalizma, kot so domnevali stalinistični marksisti, v njem so bile dovolj opazne antikapitalistične prvine, njegovo pristajanje na obstoječe kapitalistične strukture v Italiji ali Nemčiji pa opozarja na njegovo protislovno razmerje do svetovnega kapitalističnega razvoja. Znotraj tega procesa je fašizem nedvomno retrograden pojav, ki se v razmahu kapitalizma v multinacionalne, planetarne in s tem – po Marxovi oznaki – kozmopolitske razsežnosti oklepa zaprtih nacionalnih, imperialnih in regionalnih form, to pa je razlog za fašistično obnavljanje preteklih vrednostnih sistemov vse tja do najbolj arhaičnih, patriarhalnih in mitično anahronističnih. Znotraj modernega kapitalističnega razvoja je bil fašizem obsojen na



polom. Zato je kaj malo verjetno, da bi v postindustrijski družbi postmoderne dobe, ki jo po Jamesonu opredeljuje predvsem planetarni razmah multinacionalnega kapitalizma, bilo različnim novim oblikam fašističnega totalitarizma usojeno kaj več kot samo začasen uspeh. Če k temu prištejemo še očitne težnje modernega sveta k čim večji različnosti pa tudi k medsebojni odvisnosti dežel, ljudstev in kultur, ob tem pa še množična, nacionalna in ljudska gibanja, neuničljiva prizadevanja k čim večji gospodarski, socialni, politični in kulturni demokraciji – težnje in prizadevanja, ki se iz moderne epohe kot njena bistvena dediščina prenašajo v postmoderno dobo, kjer bodo s splošnim razvojem komunikacij, informatike in kibernetike nedvomno dobile nov zagon – potem se zdi verjetnost, da bi v tej dobi prevladala »čista« volja do moči kot osrednje načelo družbenozgodovinskega sveta, še toliko manjša.

Nekoliko drugače je z drugo napovedjo, ki jo je Nietzsche najjasneje formuliral na začetku dela *Der Wille zur Macht*: da bo čas 20. in 21. stoletja predvsem epoha nihilizma; da je njegov prihod opazen že v Nietzschejevem lastnem času, tj. konec 19. stoletja, da pa je njegov pravi razmah pričakovati šele v prihodnosti. Za Nietzscheja je seveda nihilizem prehodno stanje, ki ga je potrebno sicer izkusiti, vendar tudi premagati, sebe pa je štel za nosilca takšne preseženosti nihilizma. Da bi lahko ugotovili utemeljenost Nietzschejeve napovedi, je seveda potrebno določiti, za kateri nihilizem mu pravzaprav gre. V mislih vsekakor ni imel samo kak delen nihilizem, na primer na socialnem, moralnem, nacionalnem ali kulturnem področju, ampak je videl pred sabo predvsem najvišji možni nihilizem, iz katerega izhajajo vsi drugi, posamezni nihilizmi. To pa je seveda tako imenovani metafizični nihilizem, ko se pokaže vsa metafizika kot nična, tj. kot negativna metafizika, ker onstran konkretne, empirične, tostranske resničnosti ni ničesar, niti Boga niti transcendence niti najvišjega smisla, cilja ali vrednote; in ko so pojmi, ki nam ostanejo za označevanje temelja življenja, samo še negativni – energija, materija, objektivna realnost in podobno – negativni, ker o njih lahko izrečemo samo še, kaj niso, ne moremo pa jim določiti višjega pozitivnega temelja.

Znano je, da je Nietzschejevo napoved o epohi nihilizma povzel in poglobil predvsem Martin Heidegger, med drugim zlasti v knjigi *Nietzsche* (1961). Toda tudi brez tega je mogoče zlahka sprevideti, koliko se ta napoved sklada s tistim, kar naj se imenuje zaključevanje novega veka in nastop postmoderne dobe. Nobenega dvoma ni, da se v Evropi in drugje po svetu od konca 19. stoletja množijo znamenja socialnega, političnega, moralnega, nacionalnega, kulturnega in nasploh »življenjskega« nihilizma, pri tem pa je prav tako očitno, da je njihova splošna podlaga razmah metafizičnega nihilizma oziroma prehajanje metafizike v negacijo same sebe in s tem v čisto negativnost. To pomeni, da se novi vek zaključuje prav z razmahom takšnega nihilizma. Od tod nastaja za razumevanje postmoderne dobe odločilno vprašanje, ali se v nji razmah nihilističnega sveta nadaljuje ali pa je že dosegel vrh, od koder se bo lahko začel obrat k silam, ki ga bodo premagale, presegle ali vsaj ukrotile. Zdi se, da prav iz tega zornega kota postaja verjetna domneva, da postmoderna doba ni samo zaključek novega veka, pa tudi ne že nova epoha v pravem pomenu besede. Analize, ki so doslej osvetlile zgodovino, družbo in kulturo postmoderne dobe, kažejo na to, da se v nji razmah metafizičnega nihilizma z njegovimi podalj-

ški v vsa območja družbenega in individualnega življenja nadaljuje ali celo stopnjuje; da pa vendarle kaže že tudi prva znamenja izčrpanosti, ko postaja potreba po izhodu iz nihilizma zmeraj bolj neizprosna in ko se morda zarisujejo že tudi prvi obrisi takšnega izhoda. Postmoderna doba torej še ni »onstran« nihilizma in s tem začetek nove epohe, pač pa je kvečjemu most, ki sega iz novoveškega nihilizma proti epohi, v kateri bo nihilizem postal odvečen, nesmiseln in že kar nemogoč. Zato je najbrž pravilna tista presoja, ki vidi bistveno značilnost postmoderne dobe v posebne vrste dvoumnosti – ta doba je hkrati stopnjevanje nihilizma do njegovih zadnjih možnosti in hkrati skoz stopnjevanje že tudi počasen obrat k zavesti o neresničnosti, omejenosti in nemožnosti nihilizma; to pa pogosto na najbolj nenavadne načine, včasih z obnavljanjem, ohranjanjem ali celo simuliranjem življenjskih oblik, ki jih je nihilizem tako ali drugače že zvotlil, tako da so le še forme nečesa ne več resničnega, pa vendar zaželenega ali celo nepogrešljivega.

Misel o posebni dvoumnosti postmoderne dobe, ki je opazna ne le v postmodernizmu kot posebni umetnostni smeri, ampak tudi v zunajumetnostnem svetu, je na splošno pravilna. To je mogoče pokazati na preprostem primeru vsega tistega, o čemer je že 19. stoletje prek svojih vodilnih mislecev, umetnikov in ustvarjalcev ugotavljalo, da se za zmeraj končuje, in čemur je 20. stoletje polagoma dodalo še neizčrpen seznam stvari, ki da so v človeškem svetu končne in je zato pričakovati njihov skorajšnji zaton, konec ali »smrt«. Tako je stoletje Hegla, Feuerbacha, Comta, Bakunina, Marxa, Engelsa, Nietzscheja in drugih izreklo sodbo o končnosti vsaj tehle področij človeškega sveta: umetnosti, filozofije, religije, Boga, morale, razredov, narodov, države, kapitalizma, družine, zakona, denarja in blagovne menjave, celo človeštva v biološkem pomenu besede; če upoštevamo nekatere najbolj drzne Nietzschejeve misli, pa že tudi konec resnice, subjekta in smisla kot takega. Dvajseto stoletje je te teze nadaljevalo, poglobljalo in stopnjevalo, nato pa jim sredi stoletja, v obdobju strukturalizma in poststrukturalizma, ki po mnenju mnogih odpirata postmoderno dobo, dodalo nove napovedi o koncu še drugih področij človeškega sveta, bodisi v smislu fizičnega konca bodisi v pomenu njihove končne nesmiselnosti, navideznosti in pogojne obstojnosti – konec jaza, človeka kot subjekta, zgodovine, ideologije, humanizma, gospodarske rasti, politično-kulturnega napredka, energije, naravnega okolja, življenja kot takega; nazadnje celo zavesti, ki se reducira na jezik, in zatem še jezika, ki se spreminja v »verigo« označevalcev, ti pa so toliko kot »nič«, saj za njimi ni več ničesar temeljnega, pozitivnega in dejanskega.

Takšne napovedi ustvarjajo v celoti vtis, da gre zares za stanje dovršene, dopoljenega in s tem dokončnega nihilizma. Seveda je marsikatera teh napovedi prisiljena in samo teoretična, vendar je hkrati potrebno priznati, da marsikatero med njimi potrjujejo stanja in dogodki stvarnega sveta. Nevarnost, da se napovedi o koncu tega ali onega segmenta človeškega sveta uresničijo, iz teorije spremenijo v dejanskost, se kaže zmeraj bolj v rastoči zavesti ekoloških, jedrskih, genetičnih ali novih bolezenskih katastrof, ki lahko v hipu spremenijo podobo zemlje, človeka in življenja. Prav to pa je najbrž bistvena značilnost postmoderne dobe; tisto, kar jo loči od pretečenega novega veka, ki je optimistično napovedoval končnost te ali druge oblike človekovega sveta, ne da bi bil že vedel za položaj, v katerem

bo končnost tega sveta v celoti postala ne samo mogoča, ampak človeku najbližja resničnost. Ta poglobitni položaj daje postmoderna dobi tisto posebno dvoumnost, ki jo poznamo iz mnogih del postmodernistične umetnosti, kar je dokaz, da je ta umetnost – če nič drugega – vsaj ustrezna napoved postmoderne epohe.

Človek postmoderne dobe živi v senci velikih napovedi o koncu smisla, zgodovine, filozofije, religije in še marsičesa drugega, toda hkrati mora živeti tako, *kot da* vse to še obstaja in je zanj resnično. Ali je torej njegovo življenje samo še videz, njegova prava vsebina pa le še nihilizem? Ali pa se v tem videzu skriva ne le želja, ampak že tudi možnost, preseči nihilizem v smeri nove zgodovine, filozofije, religije, družbe, morale in umetnosti, v svet torej, v katerem bo presežena vrsta nasprotij, bistvenih za postmoderno dobo – kot je na primer nasprotje med nihilizmom in antinihilizmom, med zmeraj večjo enotnostjo in zmeraj močnejšo različnostjo sveta ali pa nasprotje med množicami in elitami kot zmeraj bolj vnetljivo jedro družbene zgodovine? Na to vprašanje ni mogoče odgovoriti, kajti možnosti in nemožnosti postmoderne dobe so zastrte s posebno, nevarno in hkrati dražljivo dvoumnostjo, ki se zdi posebna značilnost te nenavadne, za prihodnost človeštva gotovo usodne epohe. Postmoderna doba je v svojem osrčju predvsem doba dvoumnosti; podobna torej nekdanji sfingi, ko je čakala na popotnega Ojdipa, da bi mu prinesla ali smrt ali odrešitev.