

PROBLEMI

1, 1985

ŽIDOVSKO VPRAŠANJE

Uvod

Prvi dan

Matjaž Potrč: Bistvene lastnosti Žida
Iztok Saksida: Z ozirom na antijudaizem
Darko Štrajn: Komparativni primer Fichte
Igor Žagar: O živčevju, Marxu in Kominterni
Janez Peršič: Problem Cankarjevega antisemitizma
Božidar Jezernik: Žid kot sovražnik, ali zgodovina se ponavlja
Diskusija

Drugi dan

Mladen Aleksander Švarc: »Židovsko vprašanje« in emancipacija Judov
Tonči Kuzmanič: K nekaterim vprašanjem možnega ozadja »Židovskega vprašanja«
Tomaž Mastnak: H kritiki »Židovskega vprašanja«
Rastko Močnik: Zakaj so Juda izbrali za juda?
Lazslo Sekelj: Politični sistem i. model socijalistič kog građanskog društva
Marijan Grakalič: Nekonvencionalno in neformalno govorjenje kot alternativni jezik
Diskusija

Tretji dan

Bogdan Lešnik: Žid in alternativa
Diana Sivec: Otrok kot Žid v tekstih utopičnih socialistov
Janko Zlodre: Satanov dispozitiv
Mirjana Ule: Žid in ženska kot simbola potisnjene univerzalnosti
Diskusija

Dodatki

Lydia Sklevicky: AFŽ kao potencijalni čimbenik procesa kulturne mijene tijekom razdoblja NOB-e (autor. izlaganje)
Dodatak k diskusiji: Pavel Stranj, Antisionizem ni antisemitizem



30 2487/86

PROBLEMI 1-2, 1985 (251-252, letnik XXIII)

Uredništvo:

Andrej Blatnik, Miran Božovič, Aleš Debeljak, Mladen Dolar (glavni in odgovorni urednik), Branko Gradišnik, Milan Kleč, Peter Kolšek, Miha Kovač, Dušan Mandič, Tomaž Mastnik, Peter Mlakar, Rastko Močnik, Rado Riha, Iztók Saksida, Marcel Štefančič jr., Jaša Zlobec, Igor Žagar.

Svet revije:

Miha Avanzo, Andrej Blatnik, Mladen Dolar, Miha Kovač, Peter Lovšin, Rastko Močnik, Braco Rotar, Marko Uršič, Jože Vogrinc, Jaša Zlobec, Slavoj Žižek (delegati sodelavcev); Pavle Gantar, Valentin Kalan, Vladimir Kovačič, Lev Kreft, Sonja Lokar, Tomaž Mastnak, Jože Osterman (predsednik), Rado Riha + dva kandidata ustanovitelja (RK ZSMS).

Sekretar uredništva: Iztok Saksida

Uradne ure: torek, od 17. do 19. ure

četrtek, od 13. do 15. ure

Naslov uredništva: Ljubljana, Gosposka 10/I.

Revija denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije. Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74, z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov. Tekoči račun: 50101-678-47163, z oznako: za PROBLEME. Letna naročnina: (za letnik 1985) 800 din, za tujino dvojno.

Izdajatelj: RK ZSMS, Ljubljana, Dalmatinova 4

Tisk: DDU, Ljubljana, Parmova 39

Cena te številke: 180 din

Naklada: 1350 izvodov

Naročenih rokopisov (razen v primeru urejanja zapuščinskih zadev) ne vračamo.

Uvod

17. 12. 1984 je telo, ki se je takrat imenovalo ODBOR ZA PRIPRAVO SIMPOZIJA »VLOGA IN OBMOČJE RAZLIKE V MATERIALISTIČNI TEORIJI II« z naslovom ŽIDOVSKO VPRAŠANJE, v organizaciji Radia Študent, SPSG pri SSD, ŠKUC-FORUM-a in v soorganizaciji RK ZSMS, SFD in UK ZSMS, razposlalo tistim, za katere se je zdelo, da jih to zadeva, takšnotele VABILO:

Vabimo te k predavanjem in diskusijam drugega ce-pa simpozija »VLOGA IN OBMOČJE RAZLIKE V MATERIALISTIČNI TEORIJI II« z naslovom ŽIDOVSKO VPRAŠANJE – cepa, v katerem bodo svoje prispevke, po vrstnem redu, ki je določen in po dnevnem redu, ki je sprejet, predstavili povabljeni – takole:

ČETRTEK,

20. 12., od 16.00 do 19.00 – A propos de l(anti)judaïsme
POTRČ Matjaž, SAKSIDA Iztok, ŠTRAJN Darko, ŽAGAR Igor,
PERŠIČ Janez, JEZERNIK Božidar

PETEK,

21. 12., od 16.00 do 19.00 – »ZUR JUDENFRAGE«
KERMAVNER Taras, KUZMANIČ Toni, DOLAR Mladen, 4
MASTNAK Tomaž

SOBOTA,

22. 12., od 16.00 do 19.00 – Žid kot metafora (in druge
zgodbe)
ZLODRE Janko, LEŠNIK Bogdan, GRAKALIČ Marijan,
SKLERICKY Lidija, ULE Mirjana, RENNER Tanja, DOBNIKAR
Mojca

Drugi cep simpozija »VLOGA IN OBMOČJE RAZLIKE V
MATERIALISTIČNI TEORIJI II« bo v petek v CIDM,
KRESNIKOVA 4, v KAPELICI (tj. v pritličju zadevne stavbe)

Najbrž ne bo težko opaziti, kako se imena, kakor nastopijo v »Vabilu« in avtorji, katerih prispevki tvorijo prvo letošnjo, dvojno številko »Problemov«, v mnogočem ne ujemajo. In če gre vendarle v obeh prilikah za »Simpozij...«, si velja to diskrepanco tako ali drugače razlagati. Tega tokrat ne bomo storili – zavoljo pietete, ki jo gojimo do ustanov, še posebej, če so te naravnane k tradiciji, oziroma tradicionalnosti in pa zavoljo tovariških ozirov in tolerance, ki je – tako kaže – v teh časih še kako poželjna, nemara celo potrebna. Pa držimo se raje reda: aprila 1984 je zgoraj naznačeni »Odbor za pripravo...« predal javnosti svoje nakane ter se obvezal, da bo svojo stvar tudi dovršil – s temle dopisom:

VLOGA IN OBMOČJE RAZLIKE V MATERIALISTIČNI TEORIJI – II

V lanskem letu mnogih simpozijev ob stoti obletnici Marxove smrti sta Radio Študent in ŠKUC, ob soorganizaciji RK ZSMS, v okviru prireditve
KAJ JE ALTERNATIVA,
organizirala teoretsko srečanje z naslovom
VLOGA IN OBMOČJE RAZLIKE V MATERIALISTIČNI TEORIJI.

Srečanja so se bili udeležili v glavnem tisti – večinoma mlajši-teoretiki in strokovni delavci, ki na osrednjih manifestacijah ob obletnici Marxove smrti, bodisi niso mogli ali pa niso hoteli priti do besede.

Neuspešnost lanskega zastavka – že tekom realizacije prireditve smo bili soočeni s celo vrsto, sicer teoretsko nenavadno plodnih, diferenciacij – nas je prepričala, da velja začetno pobudo tako ali drugače povzeti. Plod tega prepričanja je domena, po kateri naj srečanje teoretskih in strokovnih delavcev z imenom

VLOGA IN OBMOČJE RAZLIKE V MATERIALISTIČNI TEORIJI

postane tradicionalno

Zakaj ravno srečanje in zakaj ravno s tem imenom?

Srečanje zato, ker menimo, da soočanje različnih strok ter različnih strok ter različnih teoretskih usmeritev (ki se pri nas oblikujejo okrog različnih časopisov in revij – Problemi, Ekran, Mladina, Časopis za kritiko znanosti, Tribuna itd. – ter v različnih institutih – Radio Študent, MC pri CK ZKS, ZRC-SAZU, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Sekcija za preučevanje socialnih gibanj pri Sociološkem Društvu, različne katedre v okviru te ali one fakultete itd.) izbrano temo lahko obogati z vrsto zaključkov, ki bi v nasprotnem morda ostali spregledani – ne da bi bila s tem karkoli prizadeta relativna avtonomnost vseh tistih strok in teoretskih usmeritev, ki na srečanju participira – to pa je hkrati tisto, kar hoče v tej zvezi povedati ime srečanja. Ker vabimo k sodelovanju tudi udeležence iz zamejstva ter drugih republik, smo s tem naši osnovni nameri zajamčili toliko večjo možnost za realizacijo. Tudi naslov teme, ki smo jo izbrali za letošnje srečanje VLOGA IN OBMOČJE RAZLIKE V MATERIALISTIČNI TEORIJI – II

izhaja iz lanske letošnje izkušnje, zato nikakor ni naključje ravno tema

ŽIDOVSKO VPRAŠANJE

Menimo, da je mogoče o tem vprašanju razpravljati vsaj na treh ravneh, oziroma s treh vidikov, oris teh vidikov pa naj bo tudi utemeljitev izbora teme.

1. Židovsko vprašanje kot Marxov tekst »Zur Judenfrage«. Tematika tega teksta – obča in/ali posebna emancipacija; osvobajanje in svoboda; razmerje med politično in družbeno emancipacijo; razmerje med Bourgeois in citoyen; med meščansko (bürgerliche Gesellschaft) in (politično) državo; konstitucija meščanske družbe; funkcija države; droits de l'homme itd. – je ponovno v središču sodobnih diskusij o socializmu in socialističnih diskusij, odgovori na zastavljena vprašanja pa se začenjajo razlikovati od Marxovih rešitev.
2. Žid kot Žid. Ne ponuja se toliko razmislek o vlogi Židov v zgodovini, temveč bolj o zgodovini odnosov do Židov; o antisemitizmu – pa spet ne samo ali predvsem o nacističnem antisemitizmu, temveč, denimo, o antisemitizmu skoz zgodovino socializma in v realnem socializmu; o slovenskem antisemitizmu, vsaj od prejšnjega stoletja dalje itd.
3. Žid kot »metafora«. Kdo vse danes vidi sebe na mestu Žida; s kakšnimi razlogi to počne in kako – kot kaj – odkrije Žida v sebi; kdo ali kaj je tisto, ki (kar) ga preganja, kako in

čemu; nemara si velja zastaviti tudi vprašanje emancipacije na tej ravni itd.

Srečanje VLOGA IN OBMOČJE RAZLIKE V MATERIALISTIČNI TEORII II na temo ŽIDOVSKO VPRAŠANJE bo potekal 26. in 27. oktobra 1984 v prostorih Mladinskega doma na Kersnikovi 4 (eventualna drugačna časovna razporeditev ter natančna naznačitev prostora srečanja bosta udeležencem sporočena naknadno).

Vabimo te k sodelovanju in te prosimo, da do 20. 6. 1984 na naslov:

RADIO ŠTUDENT

(družbena redakcija)

Študentsko naselje, blok 8/klet

61000 Ljubljana

prijaviš svojo udeležbo – skupaj z okvirno temo, ki jo boš izbral glede na zgoraj navedene (tri) točke.

Referati naj bi bili oddani do 30. 9. 1984, ker jih želimo pred srečanjem razmnožiti in posredovati vsem prijavljenim udeležencem.

Preskusa empirije kajpak ta dopis ni prenesel posebej uspešno: kar je v njem postavljeno kot dokončno, se v praksi ni moglo obnesti in to, kar je imelo konec koncev vendarle nekakšno podobo – temu smo potlej rekli »Simpozij...« – je bilo takšno po sili krparije; tudi v tem je bilo »Židovsko vprašanje« le eden izmed družabnih dogodkov in mu nikakor ne moremo pripeti usodnostne naravnosti. Z drugimi besedami: kar je več od tega, se mu pritika šele v epilogu – ne samo po objavljenih materialih, ki tvorijo to številko, temveč še bolj zavoljo vznemirljivega pretanjenega niansiranja ter diferenciranja, ki zadeva teoretski domet, kakršnega »Simpozij...« vendarle moramo pripisati, pa naj je ta še tako neuravnotežen in parcialen. Paradoks je preprosto v tem, da je moč že zdajle te nasledke strniti pod »vprašanja leninizma« in s tem je »Židovsko vprašanje« vsekakor pozitivni donosek k naši družbeni stvarnosti.

Zato pravzaprav niti ne more biti presenetljivo, če nam je podoba, kakršno naj »Simpozij...« ima, sproti razpadala – in tisto, kar je nekako mimogrede vendarle nastajalo, je moralo imeti bolj ali manj nebulozne poteze. Svojevrsten ovinek čez vse to je okrožnica, ki jo je bil »Odbor za pripravo...« prisiljen razposlati 31. 10. 1984:

POPRAVEK – drugič

Dne 5. 10. 1984 smo bili vsem cenjenim prijavitelcem za udeležbo na »SIMPOZIJU...« poslali dopis, v katerem smo popravljali napako, ki se nam je, ob navajanju datuma uredničenja »SIMPOZIJA...«, vrnila v dopisu z dne 17. 9. 1984.

Ako je bila prva napaka kar najbolj brezsraven lapsus, nam je pa zdajle naložena še mnogo težja naloga: tokratni popravek je sad nemilih peripetij – če naštejemo le finančne ter organizacijske nedače, bo tega za vrhano mero dovolj – in te so nas primorale k odločitvi, po kateri se »SIMPOZIJ...« PRESTAVLJA; po NOVEM se ima »SIMPOZIJ...« uresničiti 21. in 22. decembra 1984.

Eksaktno povedano: »SIMPOZIJ...« se je medtem, v teku priprav in iz razlogov, ki smo jih že navedli, razklal nekako v dva cepa: prvi izmed obeh se NE PRESTAVLJA, drugi izmed obeh se PRESTAVLJ.

Prvi cep »SIMPOZIJA...« se bo torej izvršil v terminu, ki je bil že od začetka imenovan za »simpozijškega«: 16. in 17. novembra 1984.

Ker bo posebej izoblikovano VABILO VSEM PRIJAVLJENCEM, torej tudi tebi, k sodelovanju na predavanjih in diskusijah v prvem cepu »SIMPOZIJA...« sledilo v tednu pred njegovo izvršitvijo, dodajmo le še to, da je posvečen in namenjen prispevkom – predavanjem in diskusijam k predavanjem –, ki so jih zanj priredili tuji povabljeni k sodelovanju: M. Vajda, M. Szabo (Madžarska), P. Moser, R. Löw, P. Wieser (Avstrija), L. Sekelj (SFRJ). Vsi našteti so se na vabilo tudi že odzvali in svojo udeležbo potrdili.

Obenem pa te prosimo in priganjamo, da svoj prispevek za drugi cep »SIMPOZIJA...«, v dovršeni obliki predaš na naslov, ki ga navaja dopis z dne 17. 9. 1984 (CIDM, Kersnikova 4, 61000 Ljubljana/za »SIMPOZIJ...« – Zoran Pistotnik) – kakor ostajajo, razen datumov, veljavne tudi vse ostale točke iz tega dopisa.

In če naj prispeli »simpozijški material« ustrezno distribuiramo med vse udeležence drugega cepa »SIMPOZIJA...« – kakor je predvideno; pa tudi sicer ostaja ta točka ena izmed bistvenih določb »SIMPOZIJA...«, predvsem kar zadeva priprave na čim bolj izčrpano »simpozijško diskusijo« – se bo treba držati zadnjega roka za oddajo teksta in poslej, po NOVEM, je to 29. november 1984.

V primeru, da bi prišlo ob pripravi na uredničenje »SIMPOZIJA...« do nadaljnjih sprememb, se imamo za dolžne, da te o tem še pravočasno obvestimo. Isto velja tudi za VABILO, ki bodo, mimo drugega, prinašala tudi natančen urnik in razpored razprav v obeh cepih »SIMPOZIJA...«

In kar je največ vredno: prav ta cepitev »Simpozija...« na dva dela, skupaj s tem, da kot njegove materiale v tej številki objavljamo le prispevke z njegovega drugega cepa, nam jamči, da je ta »pisana šara« tekstov vendarle nekakšen, čeprav še vedno pomanjkljiv prikaz plodovitega doneska »Simpozija...« samega.

V tem je nemara tudi edino zagotovilo za to, da je objava teh materialov smotrna in celo potrebna; Bog je torej kot smo lahko bolj in bolj prepričani, še vedno z nami.

za redakcijo
I. S.

BISTVENE LASTNOSTI ŽIDA

Židu, tako kot vsaki drugi bitnosti, lahko pripišemo lastnosti trivialne narave. Na primer lastnost eksistence, ki jo lahko razumemo kot predpogoj temu, da o določeni bitnosti sploh tvorimo sodbe. Imamo pa še razliko med naključnimi, kontingentnimi, ter bistvenimi lastnostmi. Med prvimi je mogoče navesti predikat oziroma pripis umazanosti ali čistosti, in sicer v metaforičnem ali v nmetaforičnem smislu, med drugimi pa nekatere biološke danosti, kakršna je na primer kljukasti nos, ali pa družbene danosti, kakršna je grabežljivost na denar. Tod nastopi določen problem: morda obstaja, če vzamemo lastnost kljukastega nosa, vsaj en primerek Žida, ki te lastnosti nima, torej, ki nima kljukastega nosa. In morda ni tako nemogoče zagotoviti primerkov Žida, ki glede denarja niso grabežljivi. Kje torej obstaja meja med naključnimi in bistvenimi lastnostmi, če pogledamo poseben primer aplikacije glede Žida?

Če hočemo to vprašanje nič več kot načeti, daleč od tega, da bi mu imeli namero priti do dna, se nam odpirajo naslednje možnosti, ki jih velja zakoličiti še preden se pogovarjamo o Židovih bistvenih lastnostih:

0. Področje, na katerem se odločamo, da bomo pristali, oziroma da ne bomo pristali na Žida.

Tu je zastavljeno vprašanje, ali naj se glede Žida sploh odločimo, da ga bomo uvedli v postopek razprave, torej ali bomo pristali na njegov obstoj ali pa tudi ne. Ta postopek je do določene mere trivialen, saj je predpogoj temu, da pripišemo tiste prve lastnosti, lastnosti obstoja ali ne-obstoja, da smo že bili prišli na jasno glede tega, da bomo na Žida pristali, ali pa, da na njega ne bomo pristali kot na bitnost naše razprave. Oglejmo si en način, kako pristopiti k prvemu kraku te dvojične dileme:

1. Pristanimo na Žida. Kakšni argumenti se nam nudijo v tej smeri? Tod imamo opravka s prvo možno rešitvijo, ki ni trivialna. V temelju pa ne pomeni ničesar drugega kot da smo zagotovili obstoj Žida. Posežimo za argumenti zaznavanja ter za argumenti dedukcije. Ali nam lahko argumenti zaznavanja, ki so pravzaprav podlaga argumentiranju v smeri indukcije, tod zadoščajo. Na tej sledi bi se izkazala usodna možnost obstoja enega Žida, ki ne bi imel lastnosti Žida: vzemimo na primer, da bi šlo za mešano zvrst, ki bi jo še poimenovali z Židom, ki pa ne bi imela kakšne od bistvenih lastnosti Žida. Tod pa se soočamo že z naslednjim vprašanjem, kajti bistvene lastnosti Žida še nismo bili določili. Tako bomo kar predpostavili, da naj bo bistvena lastnost zaznavne narave, in sicer da ima Žid kljukast nos, pa naletimo na primerek Žida, ki nima kljukastega nosu. Seveda je tod bolj pomembna strategija dokazovanja, kot pa ta kljukasti nos. Vendar, če pristanemo na Žida, se zdi, da moramo po tem sklepanju ugotoviti, kako mu pripada vsaj ena bistvena lastnost, saj drugače na Žida ne bi mogli pristati, pa katerakoli že bodi ta lastnost. Če na drugi strani obravnavamo Žida, oziroma pristanek nanj, po deduktivni metodi, potem bi lahko bilo za nas bistveno ali celo usodno spoznanje, da ne obstaja spodnja meja, katero bi še lahko izvedli iz načela, da obstaja Žid. Če obstaja Žid, potem mora imeti tudi nekatere bistvene lastnosti, saj tisto, kar nima lastnosti, oziroma čemur jih ne moremo pripisati, tudi ne more obstajati; – tisto pa, kar nujno, torej bistveno obstaja, mora imeti tudi bistvene lastnosti. Naslednja možnost, ki jo imamo, je ta, da se vprašamo, zakaj bi bil na pri-

mer prav kljukast nos bistvena lastnost Žida. Pa vzemimo, da ni bistvena lastnost. Potem imamo posledico, da ne moremo netrivialno pristati na Žida kot bitnost, saj tistemu, kar ni bitnost, glede na naše prejšnje sklepanje tudi ne moremo pripisati bistvenih lastnosti. Oziroma, tisto kar nima bistvenih lastnosti, ne more biti Žid, predpogoj za obstanek Žida pa je, da mu pripada vsaj ena bistvena lastnost, in sicer naj bo to kljukasti nos. Še vedno pa ostaja vprašanje, ali ni kakšna druga lastnost kot ravno kljukasti nos bistvena lastnost Žida. Preostaja nam še sklepanje, da lahko bistveno lastnost določimo glede na argument, ki ni niti argument zaznavanja in potemtakem indukcije, niti argument pojmovnega sklepanja in torej dedukcije. To sklepanje pa ni tako enostavno, saj terja, da izhajamo od nekakšne sredine, kjer se strnejo argumenti zaznavanja ter argumenti pojmovnega sklepanja. To vmesno področje ni prav nič drugega kot obstoj Žida: Žid mora obstajati in mora potemtakem imeti tudi vsaj eno bistveno lastnost, naj bo to kljukast nos, na drugi strani pa prav ti dve sestavini, zaporedna možnost pripisovanja obstoja ter bistvene lastnosti, določata obstoj Žida kot takega. Kajti to, da ima Žid kljukast nos ne pomeni nič drugega kot da obstaja določena bitnost, ki jo lahko poimenujemo z Židom, ter da je bistvena lastnost te bitnosti, da ima kljukast nos, obenem pa to še pomeni, da se ti dve lastnosti morata strniti, z drugo besedo, da sama njuna sinteza terja Židov obstoj, ter da brez obeh sestavin, torej brez kljukastega nosu kot njegove bistvene lastnosti tudi ni obstoja Žida. Tako smo na prvi netrivialni način poskušali dokazovati, da Žid obstaja, ter da je to povezano z njegovo bistveno lastnostjo, s kljukastim nosom.

2. Ovržimo Žida. Takšna je strategija, ki nas vodi v drugo smer navedenega kraka razmišljanja. Iz prejšnjega sklepanja izhaja, da o Židu ne moremo govoriti, če nima bistvene lastnosti, in v našem primeru je bila ta njegova bistvena lastnost kljukasti nos. Če obstoj Žida lahko ovržemo, to sedaj pomeni, da Židu ni mogoče pripisati bistvene lastnosti, kar se seveda ne ujema z našim prejšnjim sklepanjem. To alternativo pa je povsem mogoče zagovarjati, vendar v nasprotni smeri, kot smo to storili doslej. Izhodišče je, da Žid nima nikakršnih bistvenih lastnosti. Pri tem o Židu ne govorimo na zanikalen način zato, ker bi ga želeli povzeti v čem drugem, torej v drugih terminih, kar si bomo kot alternativo še ogledali. Pomembno pri našem novem stališču je, da izhajamo od nemožnosti začrtanja meje med tem, kar naj bi bil Žid, ter med tem kar naj ne bi bil Žid. Področje ovržbe v splošnih terminih je seveda tisto področje, na katerega ne moremo pristati, tako kot ne pristanemo na bitnosti, ki so v določenem sistemu, od katerega pač izhajamo, protislovne. To je lepo opazno pri nekaterih temeljnih stavkih v elementarnem računstvu, na katere ne pristanemo, kot je na primer $2+2=5$. Podobno stanje lahko prenesemo tudi na naš primer, vendar pa je jasno, da moramo porazlikovati med ovržbo nasploh, torej izključitvijo govora o naši bitnosti, torej o Židu, kot upravičeni bitnosti v sistemu našega govora, ter med ovržbo glede na bistvene lastnosti te bitnosti. Ovržba nasploh pomeni, da bi o Židu ne govorili, ker bomo govorili o nečem drugem, kar pač ni Žid. V tem primeru Žida ne vzamemo za upravičeno področje, na katerega bi lahko aplicirali naš govor, izjave katere tvorimo, bodo govorile o tistem, kar ni Žid, vendar brez izrecno izključujoče naravnosti ter

obenem brez poskusa, da bi govor o njem izvedli na kakšno drugo, upravičeno bitnost. Kakšen je v tem primeru položaj z bistvenimi lastnostmi? Rešitev je dokaj enostaven: ker Žida ne prevzamemo kot upravičenega področja naše razprave in imamo ob tem do njega indiferenten odnos, imamo obenem takšen odnos tudi do njegovih lastnosti. Torej ni pomembno, da bi pripisali poseben položaj kateri od njegovih lastnosti, na primer kljukastemu nosu, ali pa grabežljivosti na denar. V tem primeru bomo govorili o vsem, samo ne o Židu, pri tem pa nam Žid ne bo postavljala problema. Problem bi nam predstavljal, če bi ga izključili na zainteresiran način; boječ se na primer govora o njemu kot da bi šlo za nekaj protislovnega; torej, ko bi menili, da je pojav govorenja o Židu nekaj izjemno motečega, kot je mogoče dejstvo, da stavek $2+2=5$ uvedemo v sistem razprav o elementarnem računstvu – v sistemu, znotraj njega, nam bo namreč predstavljal protislovni element, kar pa ni identično s položajem, ko ga enostavno izključimo iz področja svojega interesa. Zgolj v primeru, ko tvori trditev o Židu kontradiktorni, protislovni element v samem sistemu, so pomembne bistvene lastnosti Žida (tod je mogoče navesti dejstvo, da postane kljukasti nos ali grabežljivost na denar moteči element kot lastnost, katero pripisemo Židu, šele ko določimo, definiramo svojo skupnost z izključitvijo Žida, kot je to storil na primer nacizem, pa tudi vse druge družbene pozicije, katere so potrjevale svojo kompaktnost ter svoj obstoj na tej podlagi, da so izključile govor o Židu, vendar so ga obenem skušale eliminirati kot protislovni element, ne da bi ga zgolj pustile ob strani). Z drugo besedo, če razumemo Žida kot protislovni element, katerega je potrebno eliminirati za dosego konsistentnega področja, potem postanejo pomembne njegove bistvene lastnosti, oziroma naša pozicija vsiljuje Židu pripis bistvenih lastnosti. To pa ni ovrženje Žida, ki bi nas zanimalo, ampak njegova eliminacija. Nas zanima ovrženje Žida, da ga namreč ne upoštevamo kot področje naše razprave, mu pa še pustimo možnost obstoja, do katerega pa smo indiferentni. Ravno to pa je tisti položaj, pri katerem niso bistvene lastnosti Žida nekaj, kar bi nas posebej moralo zanimati. Z drugo besedo, pravo področje ovržbe Žida kot elementa razprave je področje, kjer mu ne pripisujemo več bistvenih lastnosti. Druga pa je še ovržba bistvenih lastnosti v izrecnem smislu, ki kot vsaka negacija predpostavlja predhodno pripisovanje teh lastnosti Židu ali čemurkoli si bodi drugemu že. Takšna ovržba pa ima podobne posledice kot smo jih ravnokar navedli za ovržbo Žida kot protislovnega elementa, kateri pač pomaga konstituirati upravičeno področje našega govora. Zato nas pripis lastnosti ne more zanimati, podobno kot že ne ta način ovržbe. Gre za tisto, kar nas enostavno ne zanima, in sicer vse do te mere, da temu tudi ne pripisujemo več bistvenih lastnosti. Vendar je prav zato ta smer razmišljanja tudi tista, na katero ne moremo še nadalje navezovati.

3. Nasprotno lahko navezujemo na področje pristanka tako, da govorimo o Židu v njegovih lastnih terminih. Tod smo najprej pristali na to, da ima Žid bistvene lastnosti, na primer kljukasti nos ter grabežljivost na denar. Ena smer razmišljanja je sedaj, da o teh bistvenih lastnostih govorimo na način, ki ga je zmožen sam Žid. Tu je naše pripisovanje lastnosti precej porazlikovano. Morda nam za pojasnitev takšnega stališča zopet pripomore primera ali kar primerjava z našim položajem Slovencev. Ko se pripoznamo po posebnih znamenjih, ki niso končno nič drugega kot pripadnost istemu kulturnemu krogu ter uporaba iste govorice kot Slovenci, je naše pripisovanje lastnosti samim sebi prav gotovo dosti bolj porazlikovano in bogato, kot pa je pripisovanje lastnosti, ki so nam ga kot Slovincem pripravljene pripisati drugi narodi. Kot Slovenci vemo, da obstaja vrsta različnih Slovencev, katere opredeljuje vrsta različnih lastnosti, dočim pa vedo drugi narodi o naši bitnosti samo stereotipne podatke, podobno kot mi morda vemo, da Italijani radi jedo makarone, kot Angleži menijo, da je bistvena lastnost

Francozov, da jedo žabe, itd. Z drugo besedo, zopet postanejo pomembne bistvene lastnosti, katere lahko pripisemo sami sebi. In to isto velja tudi za Žide. Znani so Židovski vici ali šale, ki so značilni prav po tem, da ironizirajo pripisovanje stereotipnih lastnosti Židom na podlagi tega, kar jim stereotipno kot bistvene lastnosti pripisujejo drugi narodi, ki so praviloma za svojo lastno konstitucijo v konsistentno občestvo ravno potrebovali Žida kot element, ki ga izključijo, torej kot protislovni, kontradiktorni element, z izključujočo ovržbo čigar je mogoča njihova lastna konstitucija. Židovska ironija, ki se izraža v njihovih šalah, ko Židje govore sami o sebi, pa je v tem, da je treba vpeljati številčno več in kvalitativno manj zaostrenih bistvenih lastnosti, s katerimi pač opredelimo Žida. Žid je res grabežljiv na denar, toda, ali ni na primer prav v tem tudi resnica vsakega drugega bitja v določenem občestvu? Nekoliko v to smer razmišlja mladi Marx, ki se seveda tudi sam Žid, da ne bi kdo tega pozabil. V lastnih terminih pripiše Žid sebi množico lastnosti, ki pa niso posebej odlikovane, in tako imamo položaj, ko niso več pomembne posamične bistvene lastnosti, na primer kljukasti nos, te sedaj nastopajo v pripisovanju, ki ga je zmožen Žid sam glede nase le še v obliki ironije.

4. Reducirajmo Žida. To je zadnja točka predhodnega opisa pogojev razprave o Židu, katero nameravam začrtati. Lahko bi krenil še naprej, ter bolj razvil tole skico, teh nekaj utrinkov, vendar morda niti ni toliko napak končati tod, saj če govorimo o Židu kot Židu, se moramo spomniti tudi in predvsem na to, kar je o tem govoril Marx. Tod bom nekaj povedal docela glede na svoj spomin, glede na tisto, kar se spomnim od svojega branja Židovskega vprašanja. Mislim, da je to zelo lep primer reduciranja Žida. In sicer, kot je vsakomur znano, imamo opravka z reduciranjem Žida na neko splošno obliko Človeka. Skratka, bistvene lastnosti, ki jih pripisemo Židu, naj se zreducirajo kot bistvene lastnosti Žida, zvedimo jih na splošne pogoje epohe, ki so konkretno splošni pogoji odtujitve človeka od svojega bivanja v kapitalnem sistemu; ko se bo obči pojem človeka, pod katerega bomo lahko zvedli Žida, rešil teh Židovskih lastnosti, bomo lahko govorili o tem, da je prišel Žid do svojega bivanja, s tem pa se je emancipiral kot Žid, se je odpravil kot Žid. Žid torej nima več svojih bistvenih lastnosti, in sedaj lahko nastopa v širši kategoriji Človeka nasploh, kar ne pomeni nič drugega, kot da smo ga dejansko reducirali; ko smo reducirali njegove bistvene lastnosti, jih pripoznali kot naključne, kontingentne lastnosti rodu, smo reducirali, zvedli tudi Žida, ukinili pogoje njegovega obstoja. Tod pa se lahko zastavi vprašanje, ali se tudi jaz sam strinjam s tem, da je treba odpraviti bistvene lastnosti Žida, torej govor o njih, tako da jih povzamemo v širših pogojih Židovega obstoja, ki se zreducirajo v pogojih obstoja splošne kategorije človeka. Kaj smo pravzaprav storili? O Židu smo prenehali govoriti v njegovih terminih, ki so sicer lahko tudi termini, ki so ga silili, da je pristal na svoje bistvene lastnosti glede na pripis s strani drugih, to se pravi, da so mu bistvene lastnosti najprej pripisali drugi, da bi se sami konstituirali kot občestva, na primer Nemci, Slovenci (ki imajo še zlasti zanimivo zgodovino protireformacije, katere se mi zdi nekakšen privesek našega činstva pri Židovskem vprašanju) ali Francozi. O Židu sedaj pričnemo govoriti v drugih terminih, kar vodi do zbrisanja bistvenih lastnosti. Tako imamo Človeka kot splošno bitnost, ki ima vse lastnosti pripisane na že omejen, neporazlikovan židovski način, in končno mora ta splošna bitnost svoje bistvene lastnosti preseči, odpraviti. Najprej bi torej morali pripoznati, da so lastnosti, katere pripisujemo Židu, ne več bistvene lastnosti Žida, ampak naključne lastnosti občega pojma Človeka. Nato odpravimo še te lastnosti v docela neporazlikovane lastnosti, ki veljajo za vsakršno bitje, bitnost, katero lahko vpišemo pod najsplošnejšo kategorijo Človeka. Tod ni nato pomembna nobena razlika znotraj splošnega pojma več, ampak razlike glede na druge rodovne vrste, kot so različne živalske vr-

ste, živali nasploh, nezemeljska hipotetična bitja nasploh, in tako dalje. Pomembno je, da se pri tem ohranijo tudi najsplošnejše lastnosti najsplošnejše določne bitnosti Človeka, in zgolj te, ki jih je treba nato tudi ukiniti v novo kvaliteto, katera pa ni opredeljena.

Proti temu stališču se mi zdi bolje zagovarjati bistvene lastnosti Žida v bolj relativni obliki, saj je za Žide vendarle značilno nekaj, kar ni za druge ljudi, in kar jim nalaga vzajemno priznanje. Če namreč govor o bistvenih lastnostih Žida zvedemo na govor o naključnih lastnostih rodu, namreč ravno predpostavljamo, da je mogoče vsakršno govorjenje o konkretnih bitnostih zvesti na trditve o splošnih bitnostih v poenotenem podvzemu redukcije v tej smeri, s tem pa seveda najprej zvedemo bistvene lastnosti na naključne lastnosti. Tod ostaja vprašanje, ali nam sploh lahko še stoji na razpolago prostor, da pripišemo bistvene lastnosti in specifične lastnosti na ta način kakršnikoli konkretni bitnosti. Opravka imamo z vrsto hegeljanskega aristotelijanizma, ki ukinja predpostavke samega sebe; in tod se mi zdi bolje, ko bi zagovarjali relativno identiteto Žida ter njegovih bistvenih lastnosti.

Vsekakor je vse zgoraj začrtano zgolj poskus v smeri čiste dialektike oziroma privida. Takšen poskus bo potrebno dopolniti ob drugih področjih ter vprašanjih kot je ravno Židovsko. Kljub vsej naključnosti ostaja kot vprašanje še, zakaj naj bi bila prav lastnost kljukastega nosu bistvena Židova lastnost. Odgovor bi lahko bil, da potrebujemo minimalno področje identifikacije, če hočemo govoriti o relativno splošnem terminu, kot je Žid. Zato rabimo vsaj eno bistveno lastnost, ki bi nam sicer veljala za naključno lastnost, ter pripišemo to lastnost tej relativno splošno določeni skupnosti. Seveda predstavlja preskok od naključne lastnosti v bistveno lastnost nekakšen kratek stik, glede česar pa bi bilo mogoče pripomniti zgolj tole: Še vedno je bolje govoriti o bistvenih lastnostih Žida, kot pa ga eliminirati. Mislim, vsaj v pogojih današnjega razvoja produktivnih sil, saj kakšne bodo tiste jutri, o tem bi lahko sklepali zgolj na temelju naključnih stavkov o bodočnosti.

Dodatek Žid in metafora

Če bi hoteli navesti dejanske bistvene lastnosti Žida, imamo načeloma dve možnosti. Prva, na prvi pogled bolj prikladna možnost je, da pripišemo Židu določene lastnosti s pomočjo različnih predikatov, kot so na primer kljukasti nos, grabežljivost na denar, biti umazan itd. Pri tem se seveda pojavi vprašanje, kakšna količina teh lastnosti je nujna, da bi določili Žida, oziroma kje je meja teh lastnosti v njihovi količinski smeri, da bi definirali bitnost kakršna je Žid. Ali moramo dodati še eno lastnost, da bo dovolj navedenih lastnosti? Tod se zdi položaj podoben kot pri Zenonovih paradoksih (ali bo Ahil prehitel Želvo, kdaj bo eno zrnce več povzročilo pojavitev kupa peska, kdaj bo tale Žid tukajle plešast, ali tedaj, ko mu bo izpadel naslednji las, ali morda tedaj, ko mu bo izpadel sedemindesetdeseti naslednji las, ali pa morda, ko mu bodo izpadli vsi lasje). Morda pa takšni paradoksi vzniknejo ravno zato, ker se gremo zvrst napačne demokracije, in nam vsi predikati pomenijo isto, imajo enakomeren smisel in težo. Ali to ne pomeni spregledanja bistvenih lastnosti kot bistvenih lastnosti, se pravi, da bi obstajala ena in samo ena bistvena lastnost, ki bi opredeljevala Žida, morda tako kot vsako drugo bitnost spet zanjo bistvena lastnost? To je naša druga načelna možnost, ko navajamo dejanske bistvene lastnosti Žida. Morda se nam zdi tale druga rešitev bolj prikladna. Vendar nam tudi ta ponuja nekaj pasti, med katerimi naj omenim trivialnost samoidentitetne določitve. Morda se zdi dobro, če rečemo, da je za Žida bistveno, da je Žid – saj gre vendar za Žida, ki bi moral

biti nekaj posebnega. Vendar pa nam bo bolj jasno, v kakšno zagato smo se spravili, če pomislimo, da bi za mizo rekli, kako je zanjo bistveno, da je miza. To je neumnost, to nam prav ničesar ne pove. Zato se najdemo pri tem, ko pripisujemo bistvene lastnosti pred problemom, da bi jih pripisali v čim večji meri na znanstveni način, saj je menda res, da smo otroci znanstvene dobe, kompjuterjev in tako dalje, kot nam je že znano. Zato se najdemo pred problemom, kakšna je lahko znanstvena definicija Žida. Ali lahko bistvene lastnosti pripisujemo Židu na znanstveni način?

Tod si lahko pomagamo s teorijo metafore. Pri tem ne razumemo metafore kot je to običaj, namreč da metafora pove nekaj v prenesenem pomenu. Metafora v tem smislu prav gotovo ni simbol, po definiciji katerega bi moral en znak predstavljati za nas nek drugi znak. Obstaja namreč teza, da metaforično pripisovanje lahko uporabimo ravno v tem smislu, da čimbolj natančno uvedemo termin »Žid«, oziroma njegovo bistveno lastnost ali lastnosti. Z drugo besedo – in v tem je finta! – metafora nam šele omogoči, da pridemo do Žida, da ga zapopademo, ne pa na primer kakšna definicija s pomočjo predikatov. To bi bilo mogoče povedati tudi na nekakšen oskubljen način teorije oziroma nauka označevalca. Tam imamo opravka z metaforami kot je Očetovo-ime, mi materinski Slovenci bi temu rekli priimek. Ne vem, kaj bi te realno bolj opredelilo (nisem rekel, kaj bi vas simbojno bolj opredelilo) kot je priimek. Ta zadeva, vsaj tole bi bilo tukaj na hitro zatrditi, prav gotovo določijo tvoje bistvene lastnosti. No, in če sem že pri teh metaforah, ki bi bile morda Židu ljubše, ali se nam ne zdi, da bi bila lahko metafora tudi falos? V tem je zmeta, kajti falos je označevalec. Zadeva je v tem, da falos ne določa našega individualnega, torej aristoteljanskega bistva, da nas ne določa kot individuov, da te ne določi kot tegale-in-tegale Žida. Ampak, pustimo ob strani vso to označevalno metaforiko. Zanima nas namreč, koliko si lahko pomagamo pri tem, da z metaforo določimo bistvene lastnosti Žida.

No, vzemimo definicijo s pomočjo niza lastnosti, predikatov, ki jih pripišemo Židu. Zanj smo videli, da ne gre, kot bi si želeli, da ni nikakršnega zagotovila, da smo zagotovili z njeno pomočjo kakšne bistvene lastnosti.

Pa vzemimo sedaj metaforo. Kako nam ona lahko pomaga pri določitvi bistvenih lastnosti Žida. Najprej bomo morali uvesti še eno nadaljnje razlikovanje, ki smo ga doslej spregledali, pravzaprav gre za to, da vnesemo v našo razpravo malce več metodološkega reda. Kaj pravzaprav rečemo, če rečemo »Žid«? Morda si predstavljamo umazano, na denar grabežljivo osebo s kljukastim nosom. V smeri, kakor jo želim začrtati sedaj, je takšno razmišljanje ne le zgolj malce neustrezno, ampak docela zmotno. Ne gre za to, da bi pripisovali drugačne, ali pa še več lastnosti, ali bolj ustrezne lastnosti. Gre enostavno za to, da Žid ne poimenuje zgolj individuuma, ampak da nam lahko služi najprej kot **obče ime, ime za zvrst**, ki je lahko rodovna zvrst. Nisem rekel: ime za snov. Žid je torej obče ime. In zato, ravno zato tisto, kar mi vemo o Židu, ni prav nič preveč jasno porazlikovano, ni prav nič preveč natančno določeno. Prav zato, ker je Žid obče ime, imamo o Židu zmedo v glavi. Kakšna je rešitev, da bi iz te zmede iztisnili znanstveni termin Žida? Mislim, da nobene, in sicer nobene, če si ne pomagamo z metaforo. Finta je v tem, da bistvenih lastnosti Žida enostavno še niso znanstveno določili, in še najmanj pri tem, ko gre za obče ime, ki poimenuje rodovno zvrst. Tisto, kar je v tej smeri skušala določiti evrocentristična antisemitska ter anticionistična propaganda, vsakomur je jasno, da s tem nekaj ni v redu. Tisto zopet na drugi strani, kar so skušali določiti Židje sami, tudi v svoji državi, tudi verjetno ne drži preveč – in če drži, ali velja samo za Aškenazije? O tem ne bi rad kaj preveč razpravjal. Vse to so definicije, ki pa stojijo na trhljih nogah, to so nekakšne analitične resnice. Ali je iz tega sploh kakšen izhod? Mislim, da je, in sicer mislim, da je v metafori.



Kakšna bi torej bila možnost, da določimo bistvene lastnosti Žida na znanstveni način? Tako, da jih bomo prepustili določiti znanstveniku, in da si ne bomo utvarjali, kako jih lahko določimo mi sami. To pa moremo storiti na radikaln način, če pač zaupamo v znanost. Tisto, kar lahko mi vemo o Židu, ne bo moglo na nikakršen način zadoščati za določitev Žida, to je nekakšen stereotip, ki pa zadošča za to, da med seboj komuniciramo o Židih, da v tem v večini primerov tudi uspemo, torej ta naš stereotip o Židu nam zadošča za komunikacijo. Ne zadošča pa nam za določitev bistvenih lastnosti Žida. Slednje bomo prepustili znanstveniku, naj jih pač on določi. Zadeva nam lahko pripomore pri tem, da vemo, kaj niso Židi, pomembna pa je tudi pri tem, da se lahko izkaže, kako večina tistega, za kar mi trdimo, da so Židi, sploh niso Židi. Dosti je že, če berete kakšen uvod v arheologijo, kot sem ga sam pred kratkim, da ne boste verjeli v prav nikakršne bedarije več o čistih rasah, nemških ali slovenskih, židovskih ali indijanskih. Vsa ta ljudstva in rase, ki jih je uspelo našim prednikom tako temeljito zatreti, izbrisati z dna zemlje, ostanki njihove krvi vendar še krožijo po naših venah, saj niso mogli kar enostavno izginiti. In vendar se imamo navadno identificirati kot Slovenci, ali pa določiti Žide. Kljub temu, da vse to ni prav v ničemer podkvano, pa zadeva vendarle deluje v naši komunikaciji. Ne glede na to, ali je tale-in-tale polovico, tričetrt itd. Žid, se uspemo nekako sporazumeti, da je Žid, pa četudi v tem ni nikakršne osnove. Strategija nas kot tistih, ki govorimo, govoril, je v tem, da imamo v svoji zavesti nekakšen arzenal lastnosti, katere lahko uporabimo v skrajnem primeru zato, da pokažemo na tegale-in-tegale Žida, ter da lahko zagovarjamo, da je tale-in-tale konkretna oseba Žid. Kot sem dejal, je rezultat tega zgolj zmeda.

Znanstvenik se oprime drugačne strategije, on obrne trik. Najprej namreč pokaže na Žida, Žida, namreč izraz, uporabi kot metaforično okrajšavo za strukturo, ki jo lahko znanost uspe odkriti pri Židu (denimo, da je izraz »Žid« okrajšava za nek zelo zapleten genetski kod, ki ga je znanost zmožna odkriti kot strukturo Žida). Izraz »Žid« znanstveniku sedaj velja za metaforo, ki konstituira teorijo o Židu, torej o bitnosti, za katero je naziv uporabljen, in sicer tako, da ima metafora vlogo pokaznega izraza, izraza, ki nam omogoči, da določimo našo bitnost, torej Žida, brez opisnih definicij. Kakšno je pravzaprav ozadje našega razpravljanja? Predpostavili smo, da obstaja v svetu, katerega preučujemo, določena vzročna strukturiranost, ki jo je mogoče znanstveno opredeliti. Pri tem (sicer Bog ne daj, da bi se kaj takega zgodilo, saj bi bila to neposredno vođa na mljn rasističnim nestvorom) lahko te lastnosti znanstveno opredelimo, na primer nam jih oskrbi genetika. Druga možnost pa je seveda, da še ne vemo za bistvene lastnosti Žida, in v tem primeru nam metafora, namreč naziv Žid, ki je obče ime naše zvrsti bitnosti, prevzame nekako podobno vlogo kot jo ima pokazni, demonstrativni izraz, kakršen je izraz »to«. Z drugo besedo, izkoristimo navidezno pomanjkljivost, nedoločeno metafore, ter jo obrnemo v svoj prid na tak način, da sedaj trdimo, kako ravno metafora na bolj neposreden način lahko pride v stik z dejansko, vzročno strukturo sveta, kot pa je to bilo mogoče vsem definicijam ali opisnim izrazom.

Na eni strani imamo podobo, da mi komuniciramo s stereotipnim sklopom pripisov lastnosti Židu, v katere včlenimo njegovo grabežljivost na denar, kljukasti nos itd. Pri tem pa predpostavimo, da sploh ne moremo priti do določitve reference Žida, dokler na ta način komuniciramo. Določitev reference prepustimo znanstveniku, na katerega se lahko obrnemo, ko se postavi vprašanje na tak način, da je pomembna vzročna struktura realnosti. Torej mi govorci sami ne določamo reference, pa vseeno uspemo komunicirati med seboj, in se približno dogovoriti, kaj je Žid, da bi nato na tej osnovi morda natančno ukrepali proti Židom. Ko potrebujemo določitev reference, se bomo obrnili na znanstvenika, da nam jo bo oskrbel. Vendar pa seveda za kaj ta-

DIE SÜNDE WIDER DAS BLUT



EDV

EIN ZEITROMAN VON DR. ARTUR DINTER
Matthes & Thost Verlag Leipzig

Cure jetzigen Führer!



Wollt Ihr Andere?

Dann wählt deutschnational!

kega nimamo časa v burnih časih, ko nam na primer Žid ogroža delovna mesta ali kaj podobnega, takrat se zadovoljimo s svojimi stereotipnimi predstavami ter ukrepamo proti Židom kar na tej podlagi.

No, vendar vemo, kako bomo določili referenco, kadar bo pač to potrebno. Obrnili se bomo na znanstvenika, ki si vselej kaj izmisli, pravzaprav vselej v svojem modelu uspe povedati kaj je Žid, ali pa kakšna druga bitnost, za katero ga bomo povprašali. Danes ti bo rekel, da povzroča to bolezen tak in tak virus, pred nekaj časa je trdil, da jo povzroča slaba kri. To pa pomeni, da tudi znanost sama ni vselej tako stabilna, kot bi si želeli. Seveda, če hočemo zagotovljeno teorijo reference, bomo morali prevzeti kot aksiom, da je naša znanost najboljše, kar pač imamo, in ne brskati po teminah. Pri znanosti pa lahko pride do spremembe, tudi pri njej imamo revolucije. Tod je zopet opazna vloga metafore, saj z njeno pomočjo določimo referenco na pokazni način. Tudi če bistvene lastnosti bitnosti, v našem primeru Žida, še niso znane, lahko s pomočjo metafore, kateri pripade pokazna vloga (v našem primeru je metafora izraz »Žid«), oziroma s pomočjo običnih imen, določimo referenco vrstam (v našem primeru je zvrst Žid), katerih bistvenih lastnosti morda sploh še ne poznamo. Na ta način med seboj združimo oziroma privedemo v soglasje jezikovni izraz ter vzročno strukturo sveta.

Od tod sledi nekaj naukov: Metafora nam določa Žida zgolj na metaforičen način, torej na način, ki po splošno sprejetem mnenju ni tako natančen kot je določitev s pomočjo definicije. Vendar pa določitev s pomočjo definicije sploh ni znanstveni način določitve Žida, saj takšen stereotipni način definicije izgubi referenčno relacijo, stik s svetom, v našem primeru z Židom. Ravno nasprotno od definicijskih opredelitev se izkažejo pri tem, ko skušamo opredeliti bitnost, kakršna je Žid, oziroma njene bistvene lastnosti, če jih pač ima, se torej izkažejo koristne metafore. Ta njihova koristnost je povezana z njihovo vlogo pokaznih jezikovnih elementov: metafore kažejo neposredno na določeno vzročno strukturo sveta, s tem pa tudi Žida v tem kar-pač-ta-že-je, ter na ta način uspejo naknadno bolj strogo določiti bitnost, katero pač določajo, zagotoviti referenco na Žida. Vse to se izkaže koristno tudi, ko ob spremembah naših teorij o Židu metafora ohranja neprestano pokazno povezavo z Židom, ter s tem omogoča naš znanstveni govor o Židu.

Ker je ta znanstveni govor s pomočjo metafore zasnovan

pokazno, pa nastopi posledica, vsaj ena izmed možnih, da bi se pomen izraza »Žid« sistematično spreminjal glede na vsakokratni nastop tega izraza v posamičnem kontekstu. Na ta način bi seveda izpustili iz svojega zornega kota nič drugega kot znanost in metaforo kot tako.

No, sedaj pa bo menda že kar dovolj te dialektične židovske večšine. Kajti dialektika je, kot vedo kantovci, znanost o prividu. Zdi se mi, da je trik v tem, da ko na Žida pokažemo, morda obstaja ravno enako število razlogov za to, da dokažemo njegov obstoj, ali pa da rečemo, kako Žida ni.

Dodatek k dodatku

Kaj je Žid? Kaj je metafora?

Imamo dve možnosti. Na eni strani nam lahko Žid služi kot metafora. Žid je kot izraz na primer metafora za vse tiste skupine, ki jih v družbi preganjajo, tako kot Žida, za skupine, katere spravlja družba v geto zato, da bi se sama konstituirala. Vendar pa nastopi v tem primeru določena težava, saj Žid velja metaforično za vse, kar lahko izmed takšnih skupin naštejemo, z izjemo Žida kot takega. Se pravi, da v primeru, ko uporabimo Žida kot metaforo, Žid ne more biti metafora samega sebe, in torej, da Žid ni metafora Žida.

Druga možnost je, da uporabimo kakšen drug izraz, na primer »Armenec«, in nam to pomeni metafora za Žida, ali pa rečemo »kljukasti nos«, in nam to zopet pomeni metafora Žida. Vsi izrazi, do najbolj naključnih, nam lahko pomenijo metafore Žida. V mojem privatnem jeziku, na primer če sem pesnik, mi lahko pomeni besedica »miza« metafora za Žida. Zopet pa ne moremo uporabiti Žida kot metafora za Žida.

Če torej govorimo o Židu kot metafori, smo prisiljeni priti do sklepa, kako obstaja ena sama metafora, ki je ni mogoče uporabiti metaforično, in sicer je to Žid.

Celotno to zmotno in prividno dialektično sklepanje je upravičeno zato, ker vsi vemo, da je prav Žid tisti, ki mu pripada bistvena lastnost, da je varljiv.

Tako bo najbrž zato, ker se nam, brž ko pomislimo na Žida, utrne tudi nekakšna, skorajda bi lahko dejali metaforično pogojena misel na denar.

Matjaž Potrč



Z OZIROM NA ANTIJUDAIZEM

1

Prvi korak – Mojzes v položaju, kakor ga je pred nas izklesanega posadil Michelangelo, zaustavljenega v gibu sovraštva in prezira nad »izvoljenim ljudstvom«, ki se je med njegovo odsotnostjo predalo čaščenju idola. Kot vemo je bil Michelangelov »Mojzes« ena izmed tistih redkih tvorb lepe umetnosti, za katere se je Freudu zdelo, da so vredne posebne pozornosti – in ključni odlomek iz študije »Michelangelov Mojzes (z dodatkom)« gre v srbskem prevodu (ki mu, mimogrede rečeno, ne smemo povsem zaupati – a drugega, žal, nisem imel pri roki) takole:

»I zaista, sečam se svoga razočarenja kada bih pri ranijim posetama u S. Pietro in Vincoli sedao pred statuu u očekivanju da ću sada videti kako će ona odignutom nogom poskočiti odjednom uvis, kako će baciti tablice na zemlju i iskaliti svoj gnev. Ništa se od toga nije desilo; umesto toga, kamen je postajao sve tvrdi, neka sveta tišina koja skoro pritiska izbijala je iz njega, i ja sam morao da osetim – ovde je prikazano nešto što mora da ostane ovako nepromenjeno: ovaj Mojsije večno će sedeti tu u gnevu.« (S. Freud, Odbrana dela/knjiga 5.– »Iz kulture i umetnosti«/; Matica srpska, Novi Sad 1976, str. 211-212).

Drugi korak – Zaustavljeni gib sovraštva in prezira se v vsem ujema s trenutkom, ko v lacanovski teoretizaciji zlohotnemu, ubijalskemu očesu – odzvamemo pogled; zadržimo ga na nečem fascinirajočem in pogled nastopi v funkciji krotila: v zaustavljenem gibu sovraštva in prezira Michelangelovega Mojzesa je vsebovan opomin, poziv k streznitvi. Tabli zaveze sta v nevarnosti, lahko bi se bili razbili (cf. Freud, op.cit., str. 224-225). Kajti »Tabli sta bili božje delo in pisava je bila božja pisava, vrezana v tabli.« (Ex, 32, 16) Na teje točki lahko Michelangelovega Mojzesa zapustimo, Freudu navkljub bo Mojzes vendarle vstal in

»ko se je približal taboru, je videl tele in ples. Tedaj se je vnel Mojzesov srd in vrgel je tabli iz roke ter jih razbil pod goro. Zgrabil je tele, ki so ga bili naredili, in ga sežgal v ognju in ga zmel v prah, stresel ga v vodo in to dal piti Izraelovim sinovom.« (Ex, 32, 19, 20)

Nesklad, s katerim imamo očitno opraviti, vendar ni drugega kot odzven tiste ambivalence, ki zadeva freudovskega »primitivnega očeta«, oziroma »umor praočeta« – zastoj (trenutek večnosti) in izvršitev. »Sveta jeza« (Mojzesov srd) bo religiozni izraz te ambivalence – obrat in sekundarni nanos, ki zavezuje in je prisilne narave; nesklad je stvar časovne aritmije – in na tej ravni zadošča, če večno jezo Michelangelovega Mojzesa na ustreznem mestu uresničimo na temporalno skanzijo, kakršno implicira Biblija:

»Alors en effet, avec cette hauteur que la statue reflète, son regard erre bien au-delà d'une race humaine dont la nécessaire méconnaissance au moment du don des tables provoque l'éclatement d'une colère qui est non pas sans objet, mais effectivement tournée contre cette loi que l'homme ne peut saisir autrement que dans sa brisure, dans un après-coup où elle a déjà régi ses destinées.« (G. Pommier, A propos de l'antisémitisme; Ornicar? 24, str. 85)

Rezultati Pommierjeve analize iz »A propos ...« nam že omogočajo delno razvite antijudovskega dispozitiva, tiste ga

»skoraj bi mislili, da so se odzivali, kot bi tudi sami verjeli v

prednost, ki si jo je izraelsko ljudstvo lastilo.« (S. Freud, Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija; v: zbornik »Psihoanaliza in kultura«, DZS, Ljubljana 1981, str. 79)

Rezultati, za katere nam gre, so v kratkem tile:

– prednost, na katero meri Freud, je seveda izvoljenost izraelskega ljudstva. Sama zase ta prednost ni nobena posebnost – v tej ali oni, bolj ali manj popačeni obliki jo poznajo vsa ljudstva, s katerimi so Izraelci prihajali v stik; gre za to, da so oni izbrani od Boga, ki je en, vsemogočen, nepristopen, omniprezent, univerzalen. V tej izvoljenosti Izraela spet naletimo na sled umora primitivnega očeta, sled, za katero bo Freud dejal, da »jo lahko označujemo kot blodnjo, kolikor je spačena, kolikor pa prinaša vrnitev minulega, jo moramo priznati za resnico« (ibid., str. 101). Pa ne samo to:

»Ainsi non seulement l'image divine est abolie, mais de plus son nom est imprononçable; aucune attribution signifiante possible ne convient à celui qui est, il perdure comme pur signifiant de fête et impose à celui qui en est félu de subsister dans une différence radicale strictement symbolique, ou la série des attributions qui le supporte n'a aucun point de repère, ou l'origine antique fait par définition défaut.« (Pommier, op.cit., str. 88)

– spomnimo se še enkrat prizora, v katerem je bil Mojzes table pod goró že razbil; zapodi se med sprieno ljudstvo: ulito tele sežge v ognju, ga zmelje v prah, strese v vodo in da piti Izraelovim sinovom. Tako

»l'image est non seulement bannie, mais aussi elle s'incorpore certes pas au sens freudien du terme, mais au sens d'une restitution au point de départ, qui la fonde: la chiffe du corps, condamnée à trouver son unité, non dans un reflet mortifère, mais dans un Dieu innommable; dans cette refente indéfinie viendra se confirmer la malédiction qui poursuit les faiseurs d'images.« (ibid., str. 89)

– prepoved izdelovanja podobe Boga – prekletstvo, ki bo poslej zasledovalo izdelovalce podob –, to nasprotovanje bo kot temu pravi Pommier, navrtalo vrzel gnusa (»le trou de détestation«), natančno onkraj podobe – kot zavetje, okrog katerega bo gravitirala abstrakcija čiste razlike, eksistence, in jo je moč še najlepše ponazoriti z zrcalnim stadijem; gre za trenutek

»ou l'enfant se détourne du reflet qui fa ravi pour trouver dans l'invocation de son nom et de ses attributs l'hétérogène de son existence – éclaire la confusion aux conséquences tragiques qui règne dans le rapport au semblable. Elle pouvait déjà être pressentie dans l'énoncé biblique de la création d'un homme à l'image d'un Dieu sans image.« (ibid., str. 90)

– in končno:

»Dans la religion mosaïque, on peut considérer que l'imprononçable du nom de Dieu, l'interdiction de l'image, ont une fonction structurale sans doute ignorée comme telle, celle d'assigner un retour décisif de la pulsion de mort à sa place, là où elle trame silencieusement la symbolique. Et pourtant dans une méprise effrayante (podč. IS), l'acte meurtrier vient se tourner contre les tenants de cette religion ...« (ibid., str. 94)

Tretji korak – Pommierjeva »strašna pomota« se zdi neko-

liko preuranjena – vsekakor lahko takoj opazimo, da nikakor ni izčrpal vseh elementov, ki jih analizi ponuja prizor, v katerem se Mojzes in njegovo ljudstvo utaborita pod goro Sinaj.

Tako, denimo, Pommier zastane pri aktu razbitja tabel zaveze, pri njenih drobcih; izhajajoč iz njih bo komentar Zakona lahko le

»acte qui rassemble ces fragments dispersés, alors réunis sur la faille de la question de celui qui la pose (acte qui doit ponctuer chaque journée) ...« (ibid., str. 86)

Le da se je Mojzes že naslednji dan spet povzpел na goro, h Gospodu. Razlika med prvim in drugim obiskom je odločilna: tokrat bo šel Mojzes sprostit odpuščanja greha svojega ljudstva; spet se nam, mimogrede, vrne temeljno dvomnje, ki zadeva freudovski umor primitivnega očeta – v drugem Mojzesovem obisku je izražena (tudi) odvrnitev: Mojzes ni smel – niti ni mogel – v objubljeno deželo.

A ostanimo na gori. Gospod je rekel Mojzesu:

»Izsekaj si dve kamniti tabli, kakršni sta bili prvi, da napišem na tabli besede, ki so bile na prvih tablah, ki si jih razbil.« (Ex, 34,1)

Doslejšnje Mojzesovo ravnanje lahko razložimo v tri sekvence, ki si sledijo zapored, zadnja je dvodobna:

– prva sekvenca: »sveta jeza«, sovraštvo, uperjeno proti Zakonu in razbitje tabel; druga sekvenca: Mojzes zdrobi, strese v vodo ulito tele, da to piti ljudstvu; tretja sekvenca/prva doba: Mojzes pred Bogom vzame greh svojega ljudstva nase. V tej gesti lahko razberemo grožnjo, ki korespondira s »sveto jezo«:

»Mojzes se je torej vrnil h Gospodu in rekel: 'Oh, hudo se je pregrešilo to ljudstvo: naredili so si boga iz zlata. In zdaj, ko bi jim ti odpustil greh! Če pa ne, izbriši mene, prosim, iz svoje knjige, ki si jo pisal!« (Ex, 32, 31,32)

In tretja sekvenca/druga doba: ob drugi vrnitvi z gore Mojzes preslepi svoje ljudstvo tako, da mu predoči nadomestek – tabli, kakršni sta bili prvi, besede, kakršne so bile na prvih, razbitih tablah. Razlika: drugi tabli je naredil Mojzes sam, pisave se drži dvomnje (cf. Ex, 34,1 in 34,28). Preslepitev: na izpraznjenem prostoru – manjkajoče prve table, izgnana podoba Boga – se nadomestna predstava obnovitve zaveze uveljavlja, če jo nosi kaj fascinantnega; ko je Mojzes drugič prišel z Gore, so

»Aron in vsi Izraelovi sinovi videli Mojzesa in glej, njegovo obličje je žarelo /zaradi pogovora z njim/, zato so se mu bali približati.« (Ex, 34,30)

Vsekakor je v tem, da vpeljemo nadomestno predstavo obnovitve zaveze, nekaj nujnega, nekaj, kar omogoči kodifikacijo, institucionalizacijo, konec koncev konceptualizacijo tega, kar ponavadi označujemo z judaizmom. In funkcija, ki bistveno opredeljuje nadomestno predstavo obnovitve zaveze, je ponavljanje.

Od Freuda sem vem, da je bil prva žrtev te preslepitve, ki nosi ponavljanje – Mojzes sam, ta dvomni slepilec, ki je svoj žar prejemal od poveljavanja Boga – nič manj prevaran kot ljudstvo samo. No, tu bomo preskočili tisto mučno dobo nihanja, kolebanja, bolj ali manj krvave borbe med Atonom in Jahvejem, blodnje po puščavi med Kadisom in Sinajsko goro ...; gre za dobo, ki jo na eni strani obmejuje umor Mojzesa in odvrnitev od njegovega Boga, na drugi strani pa končna utrditev Jahveja – toda kakšnega Jahveja? Vsekakor močno obloženega s potezami Atona, zasedbeni manever je bil izvršen v tolikšni meri, da od Jahveja ni ostalo nič več – niti ime niti podoba; in gre konec koncev za dobo vztrajanja v latenci, interval, za katerega je Freud računal, da je moral obsegati najmanj sto let izračunljivega zgodovinskega časa, skoraj zagotovo pa dosti več. (O tem: S. Freud, Mojsije i monoteizem; Grafos, Beograd 1979, str. 65 in dalje. Nemara ne bo odveč opomniti, da je pričujočim izpeljavam, katerih šibkosti se povsem zavedam, podlaga prav dolg do omenjenega Freudovega dela. Zato bo za ustrezno spremljanje in verifikacijo izpeljav, seznanjenost z

»Mojzesom in monoteizmom« skoraj obvezna; in če že ne v integralni inačici, potlej vsaj v odlomku /ki pa je pravzaprav režime in deloma še dopolnilo vsem trem razpravam o »Mojzesu in monoteizmu«; o tem: Zbornik Psihoanaliza in kultura, op. cit., str. 77 in dalje)

Tekst Biblije je cel interval – nemara celo nekaj stoletij – sežel na borih 2 x 40 dni – zagotovo na rovaš številnih premetitev, popačenj, brisanj, bolj ali manj fantastičnih konstrukcij, vendar bistvenih elementov, ki nam pridejo prav, ni prizadel. Kar si moči previdno bi se torej zavzel za takšne rekonstrukcije »dogodka«:

– Zaveza, kakršna je bila vsebovana na prvih, razbitih tablah, je bila nekaj, kar je prihajalo z realnega – vendarle sta bili božje delo in od Lacana sem so bogovi prav od tam. Posledica: ljudstvo se zateče k idolu, k čaščenju podobe Boga – ne da bi bilo v tem kaj odvezujočega: potlačitveni manever predstavi ne bo odvezel ničesar, kvečjemu kaj dodal – na primer, spregled tega, da smo se vendarle pustili ujeti Bogu – za rep:

»D'abord investi de tendresse pour l'unité formelle qu'il propose, le reflet apparaît soudain comme la source d'une angoisse, comme si avec lui l'apparence même prenait vie, se mettait à se mouvoir, s'éloignait en riant.« (cf. Pommier, op. cit., str. 90)

– Veličina Mojzesovega podjetja bo preprosto v tem, da je v trenutku, ko je zaslišal, da se je ljudstvo spridilo, **spregledal**, kako ga je Bog prevaral; odtod jeza, ki se obrne proti Bogu in razbitje tabel.

– Razbitje tabel – gre za dejanje, ki je premišljeno, storjeno namenoma – stvar zvičajnega uma, ki seveda plačuje s tem, da samega sebe izključi iz menjave. Iz istega reda je tudi zdrobitev idola v prah, izgon podobe Boga. Lokavost uma – to je Mojzes v trenutku, ko razbije table in se takorekoč obsodi na usmrnitev. Razbitje tabel – skupaj z izgonom podobe Boga – služi kajpak vpeljavi nadomestne predstave obnovitve zaveze. Namesti se natančno na tem izpraznjenem kraju – kar je ravno dovolj, da vzbudi vero. Ritual, ki se ponavlja in ga vpelje nadomestna predstava, je v funkciji te vanitas.

Tako odkupljeno vero v edinega Boga je seveda treba plačati; če je Mojzesov Bog doslej Izraelsko ljudstvo – na poti skoz puščavo – varoval, mu bo poslej varščino odtegnil:

»Tedaj je Gospod rekel Mojzesu: 'Kdor je grešil zoper mene, tega bom izbrisal iz svoje knjige.' (...) In Gospod je udaril ljudstvo zato, ker so si dali narediti tele, ki ga je naredil Aron.« (Ex, 32, 33,35)

S tem je podoba Boga pregnana (prepovedano jo je izdelovati), ime Boga neizgovorljivo in Izraelsko ljudstvo – izvoljeno.

Dva učinka moramo na tej podlagi izločiti kot posebej bistvena; enega smo že navedli (cf. Pommier, op. cit., str. 88, nav. zgoraj, str. 3) in tudi za drugega najdemo ustrezno rešitev pri Pommierju:

»Affirmer le non lieu où Dieu se tient renvoie chacun à une solitude où se fonde, avec l'appréhension strictement subjective de la Loi, son universalisme – bien qu'elle ne soit fobjet d'aucun partage et rompe par là même tout idéal de groupe cherchant son assiette en un corps de maîtrise. Cette exigence engendre en retour une espèce de haine du symbolique à fétat pur.« (cf. Pommier, op. cit., str. 93)

– Nadomestna predstava obnovitve zaveze za nazaj podeli, ali zagotovi Zavezi, kakor je bila ta vsebovana na prvih, razbitih tablah, status simbolnega pakta – s tem je podana otvoritvena poteza judovske dikurzivne dejavnosti, oziroma judaizma sploh – kolikor ga definiramo kot variiranje, moduliranje, oziroma reprodukcijo na način diskurzivnih valov, ki se v loku zapogibajo okrog tega, kar je v predstavi obnovitve zaveze nadomeščeno – gre za tisti »non lieu« Boga v službi vanitas –, namreč »Tore«/»Nauka«, reprodukcijo v službi tistega, kar se s pomočjo nadomestne predstave ponavlja. Ritual – njegova kodifikacija in institucionalizacija –



je seveda tisto, kar se temu diskurzu predočuje kot njegov predmet – zveza, ki se pa hitro pokaže za hudo sumljivo: »Kazuistični kao da nije bilo kraja. Ona je samu sebe množila i rađala.« (Eugen Werber, *Povijest Talmuda*; v: *Talmud* (izbor tekstova), O. Keršovani, Rijeka 1982, str. 68)

2

In ta delirantna – Werber ji večkrat, zelo ustrezno, pravi »mrzlična« – dejavnost je že zelo zgodaj – samo načelo so izumili »sofrim«/»pismouki«, ti prvi izraelski eksegeti, celo »edino pooblaščenici«, ki se jim pripisuje, da so v Babilonskem izgnanstvu opravili tudi redakcijo temeljnega dela knjig Stare zaveze – dobila svoje ime: **Postavljanje ograje okrog Nauka**:

»Pismoznalci, a kasnije farizeji, razradili su golem i vrlo složen sustav tumačenja i objašnjenja pravnih propisa, kojima su željeli **ograditi** ne samo Nauk, već i sam jevrejski narod od utjecaja tuđinske kulture i filozofije ...« (ibid., str. 14)

Vsekakor veličasten podvig – **ograditi Nauk**, kolikor se pod tem geslom razglašča – nič drugega kot **ograditev od Boga**; odtujitev smisla tistega, kar se ponavlja s pomočjo nadomestne predstave. Danes lahko – nemara bolj kot kdajkoli prej – zaslutimo grozljivost prizora, v katerem se na kraju razbitih tabel in izgnane podobe Boga naseli nekaj neimenljivega, nekaj brezpodobnega – ter ustvari izvoljenca, tega brezpodobnega subjekta, nekaj, kar se rodi **en soufrance**.

Sicer postavljanju ograje okrog Nauka ne gre za to, da bi se s spretnim diskurzivnim manevriranjem izognili tej usodni izvoljenosti – se pa ta temporalizira, postane stvar posebne zgodovine. Navadno jo strnemo pod imeni kot so judaizem, judovstvo in podobno – in na krajih, kjer se ta zgodovina križa z njej tujimi (zglede evropske, ali raje evropskih zgodovin, je tu dovolj govoren), bo vselej nastopila kot nekakšna

chronique scandaleuse z dvema obrazoma: videti je kot prastara, fosilna tvorba (cf. Freud, op. cit., str. 95; antisemitizem bo paleontološko metaforiko izkoriščal v drugačnem, bolj ali manj pejorativnem pomenu: prim. npr. J. Apih, *Židovstvo*, LSM 1886, str. 2 itd.), ki je hkrati – posebej to postane v 18. stol. (deloma pa že v 17. stol.) – presenetljivo sodobna, celo »vseprežemajoča« aktualnost se je bo sčasoma začela držati.

Postavljanje ograje okrog Nauka prinaša še tale obrat: skoz odtujitev, ali tudi pogubitev smisla – Pommier pravi temu odrezanost od izvora – imena Boga, ki je razglasil prepoved izgovaranja svojega imena; zdaj zares ni več moč izgovoriti; **biti izvoljen** – v funkciji neimenljivosti Boga – se sprevrže v nekaj, kar se ne da prekršiti, čemur se ni moč odpovedati, v nekaj skoz in skoz negativnega: **nemožnost ne biti izvoljen**.

Tisto, s čimer je Mojzes podprl nadomestno predstavo obnovitve zaveze – tabli, ki ju je sam izklesal, zapis dvomilivega izvora – je seveda zakon – nekakšna krparija, kaj drugega zakon tako ali tako ne more biti; in če za preslepitev ljudstva to že zadošča, razžaljenega Boga, ki se bliska in grmi iz ozadja, ta ropotija nikakor ne bo mogla potešiti. Poslej bo Bog nastopal – tudi kot – grožnja smrti, vselej na istem mestu v osrčju vanitas. In za Juda ni nič hujšega od tega, da ga doleti **kherem** z dostavkom **chammata**; kar pomeni, da zanj ograja okrog Nauka nima veljave; izgon iz skupnosti z dostavkom: brez vrnitve je enako izročitvi Bogu. Zares, za krivega spoznani, po taki obsodbi ne bo nikjer na varnem.

Postavljanje ograje okrog Nauka – izumili so ga, kot smo videli, **sofrim** in ostalo je veljavno vse do trenutka ureditve in zapisovanja obsežnega gradiva v obeh redakcijah Talmuda.

Najbolj bistvena razsežnost, ki jo »Postavljanje ...« implicira, je nekaj, kar smo malo prej imenovali **diskurzivni valovi**, vsak tak val pa pomeni novo oddalitev od Nauka. Končna redakcija, kakor jo najdemo zapisano v obeh Talmudih, je

fiksiranje – v glavnem – dveh valov tolmačenja (**Mišne in G'mare**): zaprtje, ki ustavi kopičenje novih valov ter izročitev drugemu; nevarno, pa vendar utemeljeno podjetje: oba Talmuda sta nastala v trenutku neposredne nevarnosti obsežnejših pregonov in naraščajoče sovražnosti proti Judom. Zapis in končna redakcija Jeruzalemskega Talmuda (ali lepše: »Talmud d'erec Jisrael«/»Talmud domovine Izraela«) sta izvršena konec IV. stoletja, v času velikih preganjanj, izseljevanj, revščine – tegobe, ki so pod krščanskimi cezarji zadevale tudi ostale drugoverce imperija –, protijudovskih zakonov (prepovedi gradnje sinagog, prepoved obrezovanja itd.), 1.429 je – kot poslednji nasi – umrl Gamliel VI, potem ko je že l. 415 izgubil naslov častnega prefekta rimskega imperija – dolgotrajen privilegij nasijev. »Talmud Bavlil«/»Babilonski Talmud« (tudi: Talmud »Galuta«/»Diaspore«) je nastal v podobnih okoliščinah, le da pod perzijsko nadoblastjo, dobrih sto let kasneje.

Ti diskurzivni valovi postavljanja ograje okrog Nauka – ne smemo jih imeti za koherentne, v sebi sklenjene pasove, ki bi se v pravih lokih, oddaljevaje zapogibali okrog vanitas. Na ravni etiologije bo že judaistična kazuistika videla v tem svoj raison d'être. Ob tem pa so se **halaha** in **hagada** tvorci znotraj posameznih pasov – od **sofrim**, prek **farizejev**, **tanaitov**, **amorajev** do **savorajev** – držali pravil, ki so nespremenljiva:

– Izročilo sme biti izključno ustno; pravilo se navezuje na nedotakljivost, svetost črke Zakona, »tore šebih-tav«/»zapisanega Nauka«, **Biblije** ali **Tanah-a**. Tudi ustno izročilo ima svoje ima: »tora šeb'al pe«/»usmerjeni Nauk« – s tem imamo podan vektor. V prvih časih judaistične eksegeze – deloma velja to še za prve generacije **tanaitov** – se pravilo nedotakljivosti **tore šebih-tav** jemlje dobesedno: odlomkov iz **Tanah-a** se ne navaja, nastanjanje nanj niti ni obvezno. V naslednjih valovih se bodo citati iz **tore šebih-tav** vse bolj množili – vendar v funkciji tolmačenja predhodnega vala, ne pa samega Nauka.

– Vsak val je za naslednjega nekaj, čemur bi najlaže rekli osnova nedotakljivosti:

Jer se naraštaj koji je došao nakon ulaska Mišne u optičaj prema tom tekstu odnosio otprilike onako kako su se tanaiti odnosili prema štivu Starog zavjeta. Za njih je to bila svjetinja kojoj se ništa nije smjelo dodavati, a još manje oduzimati.« (cf. Werber, op. cit., str. 66)

To seveda ne pomeni, da je **Mišna** dobila status **tora šebih-tav** – še vedno je šlo za ustni korpus, enega izmed diskurzivnih valov iz **tore šeb'al pe**, kakor so ga v »ješivot«/»šolah« ali »Učiliščih« (edn. **ješiva**) prenašali in tolmačili **amoraji** – nasledniki **tanaitov**. Val amorajskih tolmačenj **Mišne** se bo imenoval **G'mara** – Werber navaja (cf. op. cit., str. 69), da se je **G'mara** do nedavnega prevajala za: **zaključek, dovršitev**, kar je ustrezno le s stališča zapisanega in urejenega gradiva v Talmudih, torej za nazaj. Danes uveljavljeni prevod je: **izročilo, tradicija**, ki pa se, v luči zapisanega izročila v Talmudih, seveda ne otrese pomena zaprtja. Vsi kasnejši komentari so delo na zapisanem izročilu – podlaga je zvečne **Talmud Bavlil** – in, glede na **toro šeb'al pe**, vselej počezni: gradiva se lotevajo pod bolj ali manj ostrim kotom, v njem izvršujejo prerez, brez ozira na posamezne valove tolmačenja.

– **Pravilo upoštevanja mestnih, ljudskih običajev**: tolmačenje Nauka se prilika okoliščinam, v katerih so se Judje znašli – pa naj je šlo za spremembe družbeno-historičnih pogojev v sami »domovini Izraela« ali pa za prilagoditev v diaspori:

»Promjene društvenih i povjesnih uvjeta, proizvodnih odnosa, predstavljaju najčešće povode i uzroke tumačenja i razrade starozavjetnih tekstova. Ti izmjenjeni uvjeti dovode i do promjena u načinu mišljenja, u shvaćanjima, pa čak i u nekim temeljnim postavkama ljudske etike.« (ibid., str. 29)

Pravilo Upoštevanja mestnih, ljudskih običajev nas vrača k Nauku, ki nima mesta – ali raje k nekemu temeljnemu razmerju do tega brez mestnega Nauka – kolikor ta »non lieu« nikarkoli noče reči, da je zanj že kar vsako mesto dobro. Zagotovo pa se zgodi nekaj drugega: zasedba kateregakoli kraja izjavljanja – drsenje mesta izjavljanja in učinek, ki bo ustrezal učinku akta kreacije – »être à l'image d'un Dieu sans image«. Z drugimi besedami: prav upoštevanje mesta izjavljanja si bo – na ravni podobe – to mesto podvrglo. Označevalec, ki si, skoz zdrsnitev mesta izjavljanja, to mesto priredi, podvrže – s tem izpelje operacijo izvolitve, na en mah bo kraj odrezan od izvora, okrog katerega se je bil – za oči domorodcev – razprostiral. Učinek bo seveda fascinanten ter obenem ogrožajoče narave (za ljudstva, s katerimi so Izraelci prihajali v stik, kolikor velja, da so si vsa po vrsti – mimo Izraela kajpak – na diskurzivnem nebu uspela ujeti in zadržati kak izvor), podpirajoč fantazem omniprezentnega Juda: en sam Jud naj pride v nek poljuben kraj in že se bo podoba tega kraja zelo hitro sprevrgla po njegovi meri (cf. Apih, op. cit., str. 36); ali: Jud, ki kot posrednik, barantač drži v rokah niti menjave – bodisi dobrin bodisi besed (»duševnih plodov nežidovskih kulturnih narodov«) in »za barantijo za duševnimi plodovi si je Židovstvo osnovalo središče, podobno borzi na gmotnem polji: **žurnalistiko**. Židovstvo in časnikarstvo je pri Nemcih dandanes v tako tesni zvezi, da se rabi često drugo za drugo. 'Javno mnenje', tj. glas časnikov, je prav za prav mnenje židovstva.« (ibid., str. 47–48). Ta »raba drugo za drugo« v zgodovini antijudaizma vselej zaznamuje kakšen prelom, hkrati pa prinaša pomembno obogatitev – prek metaforičnih postopkov – leksike tega ali onega jezika. Lep primer je glagol »to judaize«/»judovščiti« (cf. Glonar, SSJ, 1936; izp. iz sam. **judovščina**; pozna pa Glonar glagol **judati**, kar je isto kot **grdo, hudo s kom rav-nati**), kakor ga je v spisu »Of usury« (1612) uporabil F. Bacon (seveda ne smemo pozabiti, da so bili Judje za »Otoka« izgnani že l. 1290).

»All usurers should have tawny orange bonnets, because they do Judaize.« (cit. Joshua Trachtenberg, *The Attack Upon Usury*, v: zbornik *Sociology and History /Theory and Research*; the Free Press of Glencoe, 1964, str. 324)

Še lepši zgled najdemo v apelu, ki ga je, v obrambo Judov pred prekomerno obrestno mero za časa 2. križarske vojne, Bernard Clairvauxški naslovil na Louisa VII. (seveda se je potegoval le za Jude, ki so »sprejeli križ«); k apelu je bil dodal takle komentar:

»I keep silence on the point that we regret to see Christian usurers **judaizing** (podč. IS) worse than Jews, if indeed it is fit to call them Christians and not rather baptized Jews.« (prev: J. Trachtenberg, op. cit., str. 324)

V Nemčiji so krščanske posojevalce denarja – torej oderuhe – že zelo zgodaj poimenovali s »Kristen-Juden«, medtem ko v 15. stol. postanejo »Judenspeiss«; obratno pa bodo Judje v 19. stol. postali »pseudomorfe« – besedo je menda skoval R. Andree, v spisu »Das Volksthum der Juden«, za Jude »v Nemcih živeče«; vendar pa Apih pripominja, da »ta izraz velja tudi za vse druge Žide«. (cf. Apih, op. cit., str. 6)

(cf. tudi: J/anko/K/essler/. Podgorjanski, Judje na Kranjskem – Kulturno-historična študija; ZSM 1906, str. 129 in dalje; spis vsebuje tudi nekaj dokumentov, iz katerih je razvidno, kako zavzeto si je ljubljanski mestni magistrat prizadeval zadržati Jude zunaj meja svoje pristojnosti; seveda velja to za leta po odhodu Francozov iz Ljubljane (september 1813), kajti prav z Napoleonom je, po malo manj kot 300 letih izgnanstva, prišel v Ljubljano, kot »zalagatelj francoske armade« prvi Jud, Abraham Heimann. V tem boju proti Judom – zgovoren je podatek, ki nam nazorno prikazuje, kako zelo se je magistrat v tem boju potrudil: še nekaj let pred sprejetjem državne temeljne postave (1867), ko je bilo »judovsko vprašanje po tolikih hudih borbah končno rešeno« – tako Podgorjanski (op. cit., str. 149) –, je magistrat z dol-

gimi in mučnimi uradniškimih mahinacijami pripravil izvestnega Josipa Schwarzarza – »prišel je bil s celo družino in je poveljeval v prikrojevanju ženske obleke« (ibid., str. 145) – da je pobegnil v Zagreb, odkoder je bil v Ljubljano tudi prišel; ob tem se je bil mestni magistrat ves čas vztrajno skliceval na svoboščine in privilegije, ki jih je – da bi za drage denarje svoje mesto obvaroval pred Judi – prejel od »Njih, Maksimilijana, po božji milosti izvoljenega rimskega cesarja in vsakratnega razširjevalca države, v Germaniji, na Ogrskem etc. (...) V Inomostu, dne 1. januarja 1515, v devetindvajsetem letu našega rimskega cesarovanja, v petindvajsetem ogrskega kraljevanja«. (ibid., str. 133–134)

Pravilo Upoštevanja ... ima tudi svoj dodatek, ki se nanaša na **Upoštevanje zakonov države**; določba: »zakon države je (tudi) zakon« se naslanja na izrek:

»Moli se za dobrobit državne vlasti, jer bi bez straha od nje čovjek bližnjega svoga živa progutao.« (Rabi Hanina /Avot, III, 2/, v: Werber, op. cit., str. 152)

in zajema tudi sam **erec Jisrael**, če upoštevamo, da od prvega uničenja templja sem

(586 p.n.št.) Izraelci, mimo kratkega obdobja 80-ih let (med 140 in 63 p.n.št.), niso bili državotvoren narod.

3 (zaključek)

Dispozitiv, kakor sem ga skušal v grobem razviti, ima tudi svojo narobno stran – pričakovanje Mesije in odlaganje njegovega prihoda v slabo neskončnost; ne gre za to, da bi Judje v tem nemara pogrešili in prihod Mesije takorekoč zamudili, saj ta ni drugega kot imaginarno mašilo: nekaj, kar se s pomočjo realnosti (rituala, obreda) perspektivno odлага. Pravzaprav gre za pojav, ki ga judaizem pozna pod imenom pravna fikcija, s tem da je v primeru Mesije lok, ki ga pravna fikcija vrši (cf. dodatek), ostal nedovršen – Mesija ostaja prikazen in zgolj nekaj realizabilnega, nekaj, kar deluje iz nedovršene, pa zato toliko bolj zlohotne prihodnosti. Olajšanje, ki gre z vero v Mesijo – posebej v težkih časih preganjanj, pogromov etc. – vendarle skupaj, bi bilo potemtakem v tem, da »ne more priti, ker bo vselej šele prišel«: Nauk nam ga, prek Prerokov, najavlja v prihodnjiku – in kar je iz **tore šebihtav**, je nedotakljivo.

Ko bo nastopil Jezus, bo njegovo odrešeništvo, kakor ga razglašala, najbolj navadna, posmeha vredna laž; ne gre za to, da bi Judje

»na podsticaj, da se sete, podsticaj koji im je donelo Isusovo učenje, reagovali poricanjem svoje akcije«, (cf. Freud, op. cit., str. 95) – zanikanje, v funkciji odrezanosti od izvora, preprosto ni možno. Zato Jud nikoli ne bo mogel priznati nekaj takega kot je božji sin. Ne samo, da bo, kot v šali, odgovoril, da se

»Bog nikad nije oženio, pa nije ni mogao da ima sina« (v: S. Dubnov, *Kratka istorija jevrejskog naroda; Savez jevrejskih opština Jugoslavije, Beograd 1962, str. 117*);

za Juda, ki je izučen v Tori, nastop odrešenika – tega imaginarnega ropotila – ni drugega kot ena izmed ustanov judaizma, ki je shodila. Ker gre za institucijo substitucije in namestništva (cf. Freud, op. cit., str. 96), implicira odvrnitev – gib, ki pa ni (ne more biti) do kraja izveden. Tesnoba, ki jo vračanje podobe Boga spodbuja, sicer lahko odvrnemo s šalo in posmehom, vendar zato ne bo nič manj realna.

Kot prvo podlago sovraštva in nestrpnosti do Judov, je Freud izločil – zavist:

»Usudujem se na tvrdnju da zavist prema narodu koji sebe smatra prvorodenim, omiljenim detetom Boga Oca – još ni danas kod drugih naroda nije prevladana: kao da veruje u njihovo pravo na prvorodstvo i omiljenost.« (cf. Freud, op. cit., str. 97–98)

Vendar pa mora priti do nečesa, kar bi najlaže imenovali historizacija zavisti – če naj bo ta dejavna. To, menim, se

zgodí z nastopom krščanstva. To, s čimer se antijudaizem legitimira, bi lahko strnili v »vi ste krivi za smrt Odrešenika«, ki vpeljuje še razsežnost priznanja:

»Vi ne želite priznati da ste ubili svog Boga (božju prasliko, praoca i njegove kasnije reinkarnacije). Trebalo bi dodati: Naravno i mi smo to učinili, no priznali smo, te smo zato očišćeni greha.« (cf. Freud, op. cit., str. 96)

In kajpak – zavidljivec nikoli ne zavida brez razloga, čeprav je seveda nujno, da narave tistega, kar pri drugem zavida, ne pozna (cf. Lacan, *Seminar XI: CZ, ed. »Misel in čas«, Ljubljana 1980, str. 155*); na Judu bo zavidanja vredno prav trpljenje, ki mu ga nalaga njegova izvoljenost. Da ima to trpljenje opraviti s podobo popolnosti – s tistim, pred čimer subjekt zavoljo zavisti prebledi – je za kristjana, z Jezusovim trpljenjem izpričan, empiričen fakt. Zavist se torej temporalizira kot vera v Božjega sinu, ali bolje, vgrajena je v temelje Cerkve; oziroma njene zgodovine. Logična posledica priznanja – »in prav zato smo očišćeni greha« – je seveda ta, da je zavist odkupljiva: antijudaizem se lahko odpravi na svoj »dolgi marš« ...

4 (dodatek)

»Zamjerke u daljem razvoju krščanske kritike Talmuda s vremenom su se proširile i dodate su im još neke: Talmud ne razlikuje glavno od nevažnog; način talmudske egzegeze je proizvoljan, a posebno je napadana pravna fikcija ...« (podč. IS; cf. Werber, op. cit., str. 125)

Ena izmed pravnih fikcij, eksemplarična je lahko zato, ker je med enostavnejšimi – zadeva Šabat, za katerega so, kot vemo, veljali zelo strogi, zapleteni in številni predpisi –, se imenuje »Eruve hacerot«/»spajanje dvorišč«:

»Da bi se izbjegao nehalički propis o zabrani prenošenja bilo kojeg predmeta iz privatnog dobra (kuće) na javno dobro (dvorište) koje pripada većem broju obitelji, dopušteno je **fiktivno pretvaranje javnog dobra u privatno spajanje** svih susjeda toga dvorišta u jednu porodicu. To se postiže postavljanjem glave kruha ili bilo kojeg jela u neku od kuća koje izlaze na zajedničko dvorište. Taj kruh ili drugo jelo priprema se u petak od zajedničkog doprinosa svih obitelji, a postavljanju u neku od kuća moraju prisustvovati svi susjedi.« (ibid., str. 50)

Na prvi pogled pravna fikcija nekaj odvezuje; v vsakdanje pehanje vnaša pomenljiva olajšanja – v tolikšni meri, da jih je ljudstvo pripisovalo samemu Salomonu. Odvezuje pa pravna fikcija to, kar mrzlična označevalna dejavnost, ki jo sproži vpeljava nadomestne predstave, zavozlja.

Še enkrat naj se vrnemo k veličastnim zadnjim dejanjem drame, ki se je dovršila pod Sinajsko goro. Mojzes je bil na sceno privedel, utrujeno, od dolgotrajnega pehanja po puščavi izžeto ljudstvo, vendar pa je to ljudstvo dobro zavarovano: pod okriljem Boga, strnjeno, Bog nastopa kot eden izmed njih, le da ne povsem: on drži zunanost in zapira množico Izraelskih sinov – učinek tega zaprtja bo nedeljiva tvorba, nekakšen strdek, tako nadežen, da sam lahko počne karkoli – ne da bi ob tem naletel na oviro.

Dejanja pod Sinajsko goro najbrž ni treba ponavljati. Bistven pa je tisti trenutek, ko se Mojzes – pozvan k temu – prvič odpravi na goro, h Gospodu. Posledica: izraelsko ljudstvo se zateče pod okrilje nečesa, kar se v tej luči kaže kot zastopstvo Mojzesovega odhoda, oziroma vrzeli, ki za njegovim odhodom ostane – na tem kraju se namesti to, kar od njegovega odhoda zastopa podoba Boga. Njegov odhod, Mojzes, ki »s'éloignait en riant« je prav tisti vir tesnobe, ki znenada vznikne v samem osrčju podobe Boga (in implicira odvrnitev),

»Le bref plaisir de voir vivre cette anticipation du cadavre

qu'est la simple apparence ne dure que jusqu'à ce qu'elle prenne imperceptiblement les allures menaçantes d'un étranger dont les mouvements éveillent une haine où trouve à se fonder le rapport insu au prochain.» (cf. Pommier, op. cit., str. 91)

Kaj spregleda Mojzes v trenutku, ko zasliši vpitje radosti svojega ljudstva v čaščenju podobe Boga? Nič drugega kot to, da je nekaj odvečnega, nekaj zavrženega, ali raje zavrgljivega. Ta preveč v njem je seveda njegovo posredovanje v izvoljenosti; razbitje tabel in izgon podobe Boga dobro ponazarjata trenutek, ko se radost množice v čaščenju idola sprevrne v tesnobo, ki je stvar subjekta. Izgon podobe Boga – cena, ki jo Izrael plačuje temu, kar je ostalo zavrženo, ta neznosni kadaver – in Bog, ki se iz razbitih tabel obrača s pozivom na vsakega zase: »Kdor je grešil ...«. Zakon se nekako ponotranji, subjektivira: »Kdor je grešil, tega bom izbrisal ...« – tako, da ga pozovem!, tako da ga ustvarim po svoji podobi brez podobe, da ga imenujem. Subjekt je natančno v tem gibu odvrnitve: ker ga nekaj pozove, se od podobe odvrne – in zgreši. Sem se potlej naseli nadomestna predstava obnovitve zaveze – ta imaginarni scenarij, institucionalizirana realnost, strogo kodificirana, razložena do te mere, da jo je moč variirati, modelirati – vse tisto torej, kar obsega načelo Postavljanja Ograje okrog Nauka – in je v službi reprodukcije, ali utrditve tega, kar poznamo pod imenom judaizma.

Kakor za Mojzesa lahko rečemo, da je izumil monoteizem – ali raje: ponovno izumil; kolikor bi ga ne prevzel in vsilil Izraelcem, bi za dolgo časa utegnil preiti v pozabo – tako lahko na njegov rovaš zapišemo še izum subjekta – plačilo, ki ga je za to dobil, je bilo v tem, da je moral umreti. Za seboj pusti izpraznjen prostor, to ne-mesto Boga, ki ga je moč izraziti le skoz zanikovanje, vse, kar je od njega, je v tem kategoričnem »ne«; prav v tem vztrajanju v večnem zanikovanju Boga, oziroma glede nanj, vznikne ta neskončna in neznosna označevalna rabota judaizma. Če odštejemo Ehnatonovega Boga (ki bi brez Mojzesa utonil v pozabo), potlej je Mojzesov Bog prvi in edini, ki svoj nastop razglasi kot izključno domeno govornice (kot moment strukturacije, končno kot govornico samo).

Potemtakem seveda ne more biti presenetljivo, če monoteizem judaizma pri drugovercih zbuja nestrpnost in navdaja s tesnobo: kolikor je takorekoč konsekvatna izpeljava – nič prikritega ni v tem – tiste scene, ki politeizem po eni strani vzdržuje, po drugi strani je skozenj zadržana in odložena. In tudi krščanstvo v tem smislu ni drugega kot »obnovljena pobeda Amonovih sveštenika nad Ichnatonovim Bogom posle hiljadugodišnjeg intervala i na proširenoj pozornici« (cf. Freud., op. cit., str. 95) – obnovitev, ki je rojstvo subjekta odložila v tisti zgodovinski okvir, za katerega bi najlaže rekli, da ga zaznamuje trenutek, ko se je krščanstvo povzpelo do svojega pojma ...

Kam bomo torej lahko situirali pravno fikcijo? Na prvi pogled je samo ena izmed številnih ustanov judaizma – pa hkrati edina, ki institucionalizira to, da je nek predpis moč zaobiti, ne da bi sam predpis kakorkoli oškodovali, tako ali drugače prilagodili ali spodbili njegovo veljavo. Še več: pravna fikcija je s predpisom, ki ga z njo zaobidemo, neka prostorsko omejena; če bomo ta prostor hoteli razširiti, bo treba postopek ponoviti: hišni prag – kot ločnico med privatno in javno sfero – smo s pravno fikcijo prenesli na dveri, ki ločujejo dvorišče od ulice itd. Zgodi se nekaj paradoksalnega: na verigi predpisov, ki držijo **Šabat** kot posebno svet dan v tednu, smo opravili poseg – razmik, ki navrta vrzel v notranjosti predpisa, odmik na vertikalni osi (z ozirom na veriženje predpisov, ki tvorijo **Šabat**), ne da bi bila ustanova **Šabat** na tem kraju kakorkoli zamajana, prizadeta itd. Hkrati lahko takoj opazimo, da ne gre za intervencijo na šibkem členu, prav nasprotno: operacija prestopa se izvršuje na kateremkoli členu, pri tem pa je predpis, na katerem se pravna fikcija izvršuje, do nje indiferenten; niti ne gre za to, da bi se

skoz to operacijo ojačil niti ne pride do njegove oslabitve. Vzemimo pravno fikcijo še kot ustanovo, ki je v relaciji do nečesa, kar se v samem predpisu prikazuje kot nevzdržno, ali raje, neznosno – konec koncev gre za trpljenje, pravna fikcija je tu zato, da judovski vsakdanjik olajša, razbremeni. In kaj je v predpisu, kar se prikazuje kot neznosno, če ne to, da od subjekta terja prestop – ta pa, skoz podvojitve strukturne funkcije prepovedi – podvojitve v negativnem odmiku, protistavi Nauka in Ograj okrog Nauka – ni le preprosto prepovedan, vrh vsega je še nemogoč: prestop se izenači z izgonom iz skupnosti; njegov model: izgon podobe Boga. Opraviti imamo torej s prepovedjo, ki je kar dvakrat neznosna. In pravna fikcija se bo osredotočila na drugi pol: gre ji za to, da prepoved zaobide – prestavi na vertikalni osi – in starta od nevzdržnosti prestopa: ne bom podlegel terjatvi, ki je v prepovedi vsebovana – kar pa spet ni le preprosto zanikovanje tiste vrzeli, ki iz prepovedi kliče k prestopku; zoperstavim se ji tako, da jo zaobidem – se ji izognem; jo prestavim, odložim na vertikalni osi, se od nje odvrnem. En sam kraj je, ki mu judaizem prizna legitimnost, ko gre za zoperstavljanje. V bistvu pravna fikcija – s tem, da dela preizkušnjo na Ograjah okrog Nauka – omogoča vrnitev k Nauku, ali vrnitev Nauka samega; v njej se subjekt dogodi, najde zatočišče v tem ne-mestu Nauka, za trenutek je na strani čistega označevalca mesta izjavljanja – za trenutek: ravno dovolj za to, da se gib odvrnitve znova dogodi in mesto izjavljanja priredi temu, kar se mu skoz pravno fikcijo nalaga; ponavlja se akt kreacije – območje, ki si ga s pravno fikcijo prisvojimo, je dobesedno na novo ustvarjen, uresničen svet.

Iztok Saksida



Der Marxismus ist
der Schutzengel
Wählt des Kapitalismus
Nationalsozialisten Liste 1

KOMPARATIVNI PRIMER: FICHTE

Težave z definiranjem antisemitizma niso nerazumljive. Če naj je definicija nekaj »splošno veljavnega«, se v primeru antisemitizma izkaže, da je splošna veljavnost definicije subvertirana sama s seboj. Ko opredelimo antisemitizem kot **atribut zahodne kulture nasploh**, pač govorimo kot Židje, ki po svoji poziciji v tej kulturi ne morejo zastopati splošne veljavnosti definicije proti njim usmerjenega sovraštva. Težave z definiranjem pojma antisemitizma potemtakem odlikavajo temeljno dilemo subjektivnega v kulturi; dilema je takorekoč ontološka: razpoznanje antisemitizma vladajoče kulture je hkratno z »židovstvom« subjekta razpoznanja. Potemtakem je antisemitizem predvsem tisti mehanizem v vladajoči kulturi, čigar funkcija je delovanje **preместitve**. Delovanje tega mehanizma v potlačitveni dejavnosti tiste univerzalne strukture, ki ji pravimo kultura, zagrablja subjekta na ravni njegove »zavestne bitnosti« tako, da mu določi le dve možnosti: **biti Žid, ali biti antisemit**.

Vprašanje določitve Žida je vprašanje konstitucije občestva. Pri tem pa je potrebno poudariti, da si sheme občestva, v katerem mehanizem preместitve producira Žide in židovstvo, nismo izmislili. Antisemitizem je takorekoč empirična fakticiteta, ki jo najdemo pri vsakem brodenju po zgodovini. Pri tem opravilu pa opazimo, da v vsakem občestvu (ali pojmu občestva), ki ga v tekstih, ki reprezentirajo zgodovino, lahko lociramo, antisemitizem deluje bodisi tako, da ima za svoj predmet Žide kot Žide, drugič pa pač najdemo kakšno drugo skupino, ki jo občestvo obravnava kot židovsko. Toda za samo shemo preместitve je določujoče »pravo Židovstvo«, ali drugače: realni Židje, katerih dejanski obstoj v času in prostoru označuje pozicijo, na katero se antisemitizem občestva pač nanaša. Če naj najdemo bližnji primer, se nam ni potrebno vračati daleč v zgodovino, ali hoditi v bolj ali manj oddaljene dežele. Za občestvo, ki je nazvano slovensko bi naj menda veljalo, da antisemitizma ne pozna, še zlasti zato, ker da so Slovenci kot sub-občestvo habsburške monarhije bili na istem kot Židje, če ne govorimo o tem, da se na Kranjskem Židje niso uspeli kaj prida ustaliti. Če že samega olajšujočega vzdihla, s katerim je takšen argument izrečen, ne štejemo za antisemitizem, ki se od antisemitizmov v kulturah občestev »velikih narodov« v osnovi ne razlikuje, pa figura odrešilnega dejstva, da nas »bog ni udaril še z Židi« pove dovolj. Še več je povedal Josip Vidmar v intervjuju z Dimitrijem Ruptom, ko je ugotovil, da so Židje bili in so samo dobri reproduktivni umetniki, ne pa originalni umetniki. Izjava, na kateri je Josip Vidmar insistiral, ga je opredelila kot govorca, za katerega ni pomembno, da je določena oseba, ampak je pomembno, da se skozenj izgovarja slovenstvo, ki v času, ko ima neko obliko državnosti postane občestvo kot vsako drugo v zahodni kulturi – takšno, ki ima vse konstitutivne mehanizme svojega obstoja, med katerimi tisti preместitveni mehanizem, čigar paradigma je antisemitizem, ni najmanj pomemben.

Občestvo je karakterizirano s tem, da teži k svoji realizaciji. Ko je realizirano, zatrjuje svojo realnost (skozi usta govorcev) tako, da je vedno zmožno izreči razloge za potrebnost njegovega nadaljnjega realiziranja, kar z drugimi besedami pomeni, da ta proces poteka kot iz-občanje tistih, ki ustvarjajo razliko v pojmu občestva glede na njegovo razsežnost

v »realnem«. Tip občestva, kakršno nas tu zanima, je nacionalno-državno občestvo, torej tisto, ki glede na svoje korenine v razsvetljenstvu postavlja svoj obstoj na racionalne temelje, na družbeno pogodbo. Razlogi, zaradi katerih je tudi takšno občestvo Židom določilo »njihovo mesto«, so kajpak manj mitološki in religiozni, kakor srednjeveški, čeprav so se slednji ohranili na etnološko ugotovljivi ravni do današnjega.¹ Koncept družbene pogodbe, ki jo **Johann Gottlieb**

Fichte

prevzame od Rousseauja tako, da v njem kritično ovrže pojmovanje »naravnega človeka« (in tako pravzaprav, z obrnjenjem relacije narava-kultura še vedno v ideološki formi jasno pove, za kaj v Rousseaujevi koncepciji gre), se izkaže za potrebe revolucionarne meščanske organizacije družbe kot edini teoretski konstrukt, združljiv s filozofijo avtonomnega subjekta. Fichte v svojem najizrecnejšem revolucionarnem spisu **Prispevek h korekturi sodb občinstva o francoski revoluciji**² izvede radikalno konsekvenco formacije občestva na podlagi družbene pogodbe. S stališča pojma avtonomnega absolutno svobodnega subjekta je namerič nujno dana pravica do izstopa iz pogodbenega razmerja, kar se na ravni državne ureditve kaže kot neodtujljiva pravica ljudstva, da spremeni državno ureditev. Po Fichteru pravica do te spremembe vključuje možnost, da tisti, ki niso zadovoljni z neko obstoječo državo, zasnovano na pogodbi enakih z enakimi, izoblikujejo novo medsebojno pogodbo, h kateri sčasoma lahko pristopi večina, s čimer pride do razveljavitve stare družbene pogodbe. Skratka Fichte predlaga permanentno revolucijo v okviru koncepta družbene pogodbe. Jasno pa je, da takšnemu radikalističnemu projektu zmernejši elementi v vrstah meščanstva ugovarjajo. Fichte je predvidel ugovor, ki trdi, da bi z uveljavljanjem takšne pravice imeli opravka z »državo v državi«.

Na ta ugovor se Fichteja:

1. ne zdi vredno odgovarjati
2. mu je očitno, da ta ugovor ne upošteva že obstoječih držav v državi (plemstvo, vojska in Židje).

»Skoraj v vseh deželah Evrope se razprostira močna sovražno razpoložena država, ki je z vsemi drugimi v nenehni vojni in povečini težko pritiska na državljane; to je Židovstvo.«³ Ta država v državi, ki je zasnovana »na sovraštvu do vsega človeškega rodu«, s svojim obstojem ogroža meščane, saj »... me v državi, v kateri mi neomejeni kralj ne sme odvzeti mojega očetnega zavetišča, in kjer proti vsemočnemu ministru ohranjam svojo pravico, nekaznovano izropa prvi Žid, ki se mu to zljubi.« K temu je potrebno priseti še dejstvo, da je Židovstvo »... ukleto in bo ukleto v telo uspavljujočo ter duha za vsak plemenit občutek ubijajočo drobno trgovino.« Spričo vsega tega Židje ne morejo in ne smejo biti sprejeti k sistemu družbenemu dogovoru, ki naj bo podlaga za državo človeških in državljskih pravic, saj bi jim z dajanjem državljskih pravic v takšni državi, ob tem da so že vključeni v najtrdnjšo in najmočnejšo državo, povsem zapadli vsi drugi državljani.

V Fichtejevi meščansko-revolucionarni optiki potemtakem Židje reprezentirajo pomembno nevarnost za realizacijo »pravične družbe«, torej države svobode, zasnovane na pogodbi, s katero v zameno za moje delo na moji lastnini

drugemu prepustim, da upravlja s svojo lastnino. Fichtejevo občestvo izloča Žide ne samo zato, ker »Židje častijo ljudem sovražnega boga«, ampak predvsem zaradi njihove dejavnosti v njihovi »državi v državi«. Če upoštevamo dejstvo, da so dejansko obšli v Evropi z »zelenastvom« in izposojajo na odraščajočih pokrajini, ki kažejo na destruktivne potencialne reda svobodne privatne lastnine, je s Fichtejevega stališča radikalno izpeljane koncepcije npravnstveno formiranega občestva, razumljivo ogorčenje nad Židi. Fichtejev »antisemitizem« potemtakem reprezentira določeno pozicijo revolucionarnega idealizma, ki v radikalni izpeljavi pokaže na svojo lastno nemožnost. Fichtejeva antižidovska proklamacija je v svoji bistveni komponenti zrcalna slika Marxove parole o »emancipaciji meščanske družbe od židovstva.« Vendar pa Fichte, glede na to, da stoji pri začetku meščanske revolucije, še ne more izplavati iz ideološke zameglitve mehanizma premestitve, ki je na delu v njegovi argumentaciji. V zavzetosti za princip svobodne privatne lastnine,⁴ Fichte seveda ni mogel zapostaviti vzročne relacije med privatno lastnino, njeno zamenljivostjo v denar in »židovsko funkcijo« v nastajajočem ekonomskem redu. Empirični zgodovinski obstoj Židov, njihovo samo-razumevanje v religiji obljubljenih dežel in izvoljenega ljudstva ter z vsem tem povezan položaj Židov v družbi, je za Fichteja dovolj, da teževe v konstrukciji »pravične družbe« pripiše tistim, ki jih ni mogoče spraviti z zahtevami pravičnosti. Fichte sicer židom pripozna človeške pravice, »kajti (Židje) so ljudje, njihova nepravičnost pa nas ne upravičuje, da bi jim bili enaki ... Toda, da bi jim dali državljske pravice ne vidim nikakršnega drugega sredstva, kakor da bi jim vsem neke noči odrezali glave in jih nadomestili z novimi, v katerih ne bi bilo nikakršne židovske ideje. Da bi se pred njimi ubranili, ne vidim nobenega drugega sredstva, kakor da jim pridobimo njihovo zaobljubljeno deželo in jih vse pošljemo tja.«⁵ Pustimo ob strani dejstvo, da je poznomeščanska družba ta projekt od določene mere realizirala – tudi zato, ker se je lahko zgrozila spricho nacističnega poskusa rešitve židovskega vprašanja.

Proučevalci nemške klasične filozofije so skušali uveljaviti stališče, da Fichtejev »izpad« proti Židom nima nikakršnega opravlja s »pravim antisemitizmom«, čigar skrajni primer je nacistična ideologija. Če temu pritrdimo – kljub malce ponesrečeni Fichtejevi metafori o rezanju in nadomeščanju židovskih glav – pa se nam izkaže, da se osnovna premestitev (t.j. kulpabilizacija marginalne družbene skupine) manifestira v več različnih oblikah antisemitizma, ki jim je skupno, da naletijo na Žida na mestu, kjer ideologija občestva zadeva na svoj konstitutivni manko, kjer se torej kaže, da občestvo mora krpiti svojo celost. S persisterenco funkcioniranja tega mehanizma v zgodovini se ustvarja strukturno pogojena zakonitost marginalizacijskega aparata v konstrukciji občestva, ki združi operacijo premestitve z operacijo nadomestitve, kar omogoča kulpabiliziranim subkulturam zastopanje židovstva na mestu, kjer bi bili Židje, če ne bi bili slučajno odsotni. V čisti formi performativne izjave nam ilustrira to tezo nacistični izrek, ki pravi, da niso vsi Židje komunisti, toda vsi komunisti so Židje.

Fichtejeva izključitev Židov iz vrst tistih, ki so kvalificirani za status državljan, tistih torej, ki zastopajo koncept avtonomnega subjekta, je razlagajoča paradigma. Kajti Fichte se izrecno opredeli proti srednjeveškemu (»iracionalnemu«) antisemitizmu in v svojem racionalnem postopku odkrije Žida na mestu, kjer zakon svobodne privatne lastnine razdira na njem zasnovani moralni red. Kar Židje počno, je kršenje državljskih pravic drugih državljanov, ker se ne ozirajo na zahteve idealističnega filozofa morale oziroma ideologa meščanskega državnega občestva. Židje to početje izvajajo v skladu s pravili, ki karikirajo moralno utemeljeno družbeno pogodbo, t.j. »obračajo denar« in »ropajo lastnino« in zato ne sodijo v občestvo tistih, ki sklenejo družbeno pogodbo. Kot pravi Žid Adorno, nekaj je na Židih samih, kar

kliče nadse antisemitizem.⁶ Kdor se torej znajde na mestu, kjer ga zadene srd občestva, je nujno v nečem izrecen, torej »z obračanjem denarja«, ali metaforično: z obračanjem simbolnega tako, da s tem obračanjem kaže na »naravo« celosti občestva, je deležen usode Žida. To je usoda tiste, ki ga je občestvo izključilo, ideologija občestva pa mu dopoveduje, da je on tisti, ki je izključil druge občane in si jemlje pravice v nasprotju s tistimi pravicami, ki karakterizirajo »prave« pripadnike občestva.

Če zdaj na podlagi tega, do česar smo prišli, skušamo dopolniti antisemitsko izjavljanje Josipa Vidmarja, nam lahko postane razvidnejše, odkod potreba po takšnem izjavljanju, kljub dejstvu, da se Slovenci v svoji zgodovini niso kaj dosti pehali z Židi. Vidmar namreč govori kot »kondenzirani« govorec slovenskega suverenega občestva, kajti govori s pozicije lokalne religije kulturne konstitucije Slovencev. Pojem kulture in umetnosti, ki mu je slovenstvo zapadlo, je slej ko prej dominantno evropski, torej produkt »velikih nacij«, v nedrjih katerih se je razplodil antisemitizem. Jasno je, da v takšnem konceptu kulture posebno častno mesto pripada »izvirnim umetnikom«. Če pa imajo le-ti za ideologijo slovenskega občestva še posebno poudarjen pomen, je jasno, da ne morejo pripadati Židovstvu že po svojem pojmu. Tako J. Vidmar – če hoče (in vemo, da hoče) zastopati slovensko občestvo – mora izjavljati nekaj nasprotnega faktoma, da torej med Židi ni »izvirnih umetnikov«, ampak samo reproduktivni. Izjava se prekriva s Fichtejevo ugotovitvijo, da je Židom mogoče priznati pravice ljudi, ne pa tudi pravice državljanov.

Velika, historično nastala kulisa antisemitizma obkroža sceno, na kateri se ideologija slovenskega občestva spoprije ma z agenti univerzalne kulture, ki rušijo za občestvo konstitutivni pojem nacionalne kulture. Vidmarjeva izjava je v tej občestveni farski umeščena v točko, kjer je izrečen smisel »našega obstoja kot Slovencev«, ki je dan s tem, da »Slovenci obstajamo« tako kot »vsak drug kulturni narod«, ki razločuje občane od ljudi nasploh, med katerimi je mogoče vsakič, ko je treba, najti Žide.

Dariko Štrajn

Opombe

¹ »5. julija 1946 se je zgodil pogrom v mestecu Kielce, 120 milj južno od Varšave. Mesto so zajele govorice, da Židje morijo nežidovske otroke in uporabljajo njihovo kri za ritualne namene. Drhal razjarjenih Poljakov, spodbujenih z očitno lažjo, je obkolila četrti židovske skupnosti in potem, ob prizanesljivosti raznih vojaških in policijskih oficirjev, potolkla kakšnih 40 Židov do smrti.« Nicholas Bethel: *The Palestine Triangle*, London 1979, s. 254–255

² *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution – Fichtes Werke B VI* (hrsg. von H.I. Fichte) Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971

³ *Ibid.*, s. 149

⁴ Branje Fichtejeve »Zaprte trgovske države« pokaže tudi na to, da v svoji fiziokratski politično-ekonomski usmerjenosti Fichte še ni mogel dojeti vloge finančnega kapitala v funkcioniranju globalne ekonomije, ampak je v figuri »židovske dejavnosti« slutil v njem nevarnost za realizacijo svojega npravnstvenega projekta.

⁵ *Fichtes Werke B VI*, ..., s. 150

⁶ Cf.: Th. W. Adorno: *Authoritarian Personality*

O ŽIVČEVJU, MARXU IN KOMINTERNI (Poglavje iz zgodovine antisemitizma na Slovenskem)

Leta 1936 je dr. Franc Derganc, tedaj primarij na kirurškem oddelku ljubljanske bolnišnice, izdal prvi zvezek izbranih esejev (drugi ni nikoli izšel) z naslovom »Svetozor«. ¹ Knjiga, ki jo pisatelj posveča »iskrenim prijateljem in prijateljicam filozofije, idealnemu pionirstvu domače kulture, požrtvovalnim oblikovalcem in oblikovalkam mladih duš in srečnejše bodočnosti, naši ljudski inteligenci, slovenskim učiteljem in učiteljicam«, se z izredno naklonjenostjo do globin in širin slovanske duše, »od katere vsi tlačeni sloji in narodi instinktivno pričakujejo rešitve«, ² dotika nekaterih filozofskih in socioloških tem, pri tem pa mimogrede proizvede tudi zanimivo in originalno teorijo židovstva (ter njegove »rešitve«). Kar bo sledilo, bo poskus kratkega orisa te teorije, ki bo v glavnem navajala Dergančev tekst.

Začnimo s krajšim orisom socialnih gibanj 19. stoletja.

»Kljub neuspehom revolucije, so francoski socialisti (Saint-Simon, Fourier, Proudhon) nadaljevali svoje delo in v Parizu je leta 1840 organiziral L. Blanc prvo socialno demokracijo. Na Nemškem je začel širiti francoski socializem Babeufov učenec Viljem Weitling. Šele l. 1863. je Žid F. Lassalle pokrenil prvo delavsko, socialnodemokratsko organizacijo, na programu nacionalnih in avtonomnih zadrug. A že l. 1866. se je posrečilo njegovemu rojaku in tekmeču Karlu Marxu, ustanoviti v Ženevi »Mednarodno delavsko zvezo« (Internacionalo). Marx je po svoji revolucionarnosti in svojih delih (Kapital, znanstveni socializem) kmalu zaslovel med nemškimi delavci.« ³

»V francoski šoli so se vzgojili tudi ruski socialisti, Al. Hercen, Mih. Bakunin in P. Krapotkin, filozof »medsebojne pomoči v razvoju«. Hercen je izdajal v Londonu list »Kolokol« (Zvon) in razvijal lasten program ruskega socializma. Njegov najradikalnejši sodružnik je bil Bakunin, ki je v spisih zahteval uničenje ruske monarhije in ruskega plemstva ter klical na boj »za osvobodjenje ruskega naroda.« ⁴

»V drugi obliki so prebujali socialno zavest Rusije filozofi in pisatelji: Solovjev, filozof vseidinstva in svobodne teozofije, Dostojevski, psiholog slovanskih globin in Tolstoj, slovanski Rousseau in apostol prakrščanstva.« ⁵

»Kakor smo videli«, pravi Derganc, »razpolaga moderni socializem z velikim, po vsem svetu razširjenim kolektivom sodružnikov. Kaj bi rekli«, in tu se (naša) zgodba začneja zares, »ko bi neki individualistično navdahnjeni sodružnik proglasil svoj subjektivni donos za edino pravilni in veljavni socializem? Tak nekritičen paradoks doživlja naša sodobnost v istovetenju socializma z marxizmom – navzlic temu, da je objektivna kritika ovrgla samozvano »znanstveni socializem« v vseh točkah, od osnove historičnega materializma, nadvrednosti in rezervne armade, do prognoze socialnega razvoja. Paradoksnе diktature, da bi zmota dialektičnega materializma terorizirala večino sodružnikov ali kritičnega socializma, ni mogoče stvarno ali logično razložiti. Poizkusimo torej psihološko!« ⁶

Bralca »Svetozora« ta namera nikakor ne bo presenetila, saj že dobrih trideset strani poprej lahko prebere:

»Usmerjenost volje na lastno osebo imenujemo osebni nagon, egoizem ali individualizem, sočutna, sohotna, usmiljena usmerjenost je socialni nagon, konegoizem (altruizem) ali socializem. Zmeda pojmov je povlekla tudi pojem socializma. **Iz nevednosti ali zle namere ga je prenesla iz sfere psihologije in morale na polje politike.**« (podčrtal I.Ž.) ⁷

Po Dergancu je socializem (torej) psihološki pojem in na psihologijo, pravi, naj ostane tudi omejen. Sledimo mu torej pri psihološki razlagi »paradoksnе diktature« marxizma. Seveda začenja z Marxovo anamnezo:

»Marx je bil sin krščanskega židovskega advokata in vzgojen v tradicijah židovskega duha. Bil je izredno nadarjena in marljiva osebnost, po temperamentu koleričen individualist, tipološko brezobziren, nasilen terorist: vse se je moralo brezpogojno pokoriti njegovi volji. Oblastni in odurni značaj ga ni usposabljal za organizatorja in ribiča duš.« ⁸

Karakteristika, ki je nenavadno podobna tisti, ki jo je 35 let prej, v svojem »Socializmu« zapisal Janez Evangelist Krek, ki ga Derganc tudi sicer visoko ceni in mu v »Svetozoru« posveča celo poglavje. Takole pravi Krek: »Po značaju je bil Marx nestrpen oblastnež. Vse se mu je moralo klanjati. Zavedal se je svojih res velikih zmožnosti in od vseh, ki so ž njim občevali je zahteval, da se mu vdajo brezpogojno. Organizirati pa ni znal, to delo so mu preskrbeli drugi.« ⁹

Ta Marx, ki ga slovenska krščanska demokracija z začetka dvajsetega stoletja tako enako sodi, je po svoji nesrečni rasi podedoval nadpovprečno dozo samozavesti, zgodaj se je čutil za »izvoljenega voditelja«. Budno se je oziral in iskal konjunkturo, torišča svojemu individualističnemu razmahu. Mamili sta ga dve moderni, iz revolucije izvirajoči struji: liberalizem nad fevdalizmom triumfirajočega, nacionalnega meščanstva in socializem izdanega, ogoljufanega proletariata. Po prirojenem materializmu se mu je nagnilo nihalo na stran liberalnih kapitalistov, l. 1842. je prevzel uredništvo meščansko-liberalne »Rheinische Zeitung.« ¹⁰

Tu pa naj bi se v zametku tudi prvič pojavilo/pokazalo tisto, kar kani Derganc psihološko razlagati: »razočarani kompleks židovskega mesijanstva« in iz njega izvirajoče »nasilno-revolucionarno delovanje«. Namreč:

»... nemški nacionalni liberalizem ni zaupal krščanskemu Židu, češ, Savel ostane Savel, če se stokrat popavli. Užaljen, ponižan, žehteč po osveti je prešel v nasprotni tabor, v Pariz, med komuniste in socialiste. Pa šele l. 1847 je v Londonu napočil nestrpno pričakovani trenutek in vzniknila je možnost osebne diktature. To leto je namreč nemški komunist, krojaški pomočnik V. Weitling, preselil svojo tajno »Zvezo pravičnikov« iz Pariza v London in jo spremenil v javno društvo, v »Zvezo komunistov«, v kateri so bile zastopane vse narodnosti ... Marx je takoj zaslutil pomembnost Weitlingovega pripravljalnega dela in njegove »Zveze komunistov«. Napel je vse moč in s pomočjo Engelsa izpodrinil Weitlinga. Uzurpiral si je vodstvo društva in mu sestavil z Engelsom program v obliki znanega »Komunističnega manifesta«. Njegov gospodovalni duh je sklenil preorgani-

zirati »Zvezo komunistov« v mednarodno centralo, ki bi iz Londona, z diktatorskim absolutizmom, vodila svetovni delavski pokret. Namera se mu je posrečila l. 1866., ko je na ženevskem kongresu preosnoval Weitlingovo, zdaj svojo »Zvezo komunistov« v »Mednarodno delavsko zvezo« (Internacionalo).¹¹

In tu nastopi drugi, po Dergancu odločilno travmatični dogodek:

»Prenapeti nemško židovski centralizem je odbijal slovanske in romanske socialiste. Po iskrenem radikalizmu Marxa prekašajoči Rus Mih. Bakunin je zato napisal polemično brošuro in ožigosal podzemeljsko razjedajoči vpliv židovstva na socializem. Njegov slovanski instinkt se je uprl »nemškemu Židu« K. Marxu in mu očital, da razširja pod plaščem socializma velikonemško idejo: In l. 1868. je ustanovil v Bernu, z romanskimi tovariši lastno, z Marxovo Internacionalo tekmujočo »Alianso socialistične demokracije«, na strogo nacionalni in federativni osnovi. L. 1872. je prišlo na kongresu v Haagu do očitnega spora med židovskonomškim centralizmom in slovanskoromanskim federalizmom. Preglasovani (26 proti 23) Bakunin je izstopil s svojo »Alianso« iz Marxove centrale in tako razbil prvo Internacionalo.¹²

Še kondenzirajoča in Marxovo židovstvo kot vzrok poudarjajoča je Krekova varianta propada »Prve internacionala«: »Ko je v kasnejši dobi, okrog l. 1870., njegov (Marxov – l. Ž.) dotedanji prijatelj, ruski anarhist Bakunin, v neki brošurici napadel žide, se je zato spril z njim, in to je bil glavni povod, da je razpadla internacionala ...«¹³

Vendar pa, kot pravi Derganc, »Marxov osebni ressentiment sam na sebi ne bi zadoščal za razlago pojava tragične slave. Psihologija njegovega ressentimenta je učinkovala vse globlje in širje, ker je v mogočni resonanci z njim zazvenel in jeknil podtalni ressentiment vsekupne židovske rase, tistega skrivnostnega, avtomatskega, po vsem svetu razpletenega organizatorskega aparata.«¹⁴

Tu sledi zanimiv »obrat«. Derganc se namreč namerja, da bi spregovoril »še besedo o historični nevrozi, o historičnem ressentimentu«, in sicer tako, kakor ga »povzema iz del židovskih psihologov samih«. Ti »židovski psihologi« sta mu Freud in Adler, »njihova dela« pa »Freud-Adlerjeva psihoanaliza«, za katero pravi, da ni »normalna psihologija, marveč je psihopatološka monografija nevroze, kakor sta jo oba opazovala predvsem v zrcalu lastne, židovske rase.« (podčrtal l. Ž.)¹⁵

Vse, kar Derganc v nadaljevanju pove o psihoanalizi je torej razumeti ne kot nanašajoče se na (katerokoli) »individualno psihologijo«, temveč prav kot govorjenje o historičnem položaju in reakcijah židovstva, ki je – kot bomo videli le v začetku – drapiran kot ekskurz v »individualno psihologijo«. Torej:

»Freud in Adler smatrata za bistvo in jedro nevroze odrinjen, potlačen, zadržan ali pregnan »kompleks«, to se pravi v podzavest zdrknjeno čustveno predstavo, ki v ovinkih kolateralnih, podzavestnih zvez, izpušča eksplozivne impulze v višje živčne postaje in povzroča nevrozo ali trajno razdraženost (ressentiment).«¹⁶

To je, mimogrede, prva razločnejša opredelitev Dergancu tako dragega in tako pogosto uporabljane termina, za katerega že leta 1918, v svojih »Smernicah novega življenja«, predstojnik stolice za pedagogiko Univerze kralja Aleksandra I. v Ljubljani, dr. Karel Ozvald pravi, »da je v socialnem gibanju sedanosti postal odločujoča sila«. Kot bomo videli, temu mnenju – ob dodanem kvazi-psihološkem »dokaznem materialu« – priteguje tudi Derganc.

Freud in Adler se po njegovi oceni razlikujeta »samo po domnevi dominantnega kompleksa. Freud ga išče v spolnem nagonu, odtod njegov »panseksualizem.«¹⁷

Prav zabavno je, kako si Derganc predstavlja t.i. spolni kompleks, kompleks, ki naj bi bil pri/po Freudu dominanten. »... Človek z zdravimi, normalnimi živci, z zdravim in skrom-

nim spolnim nagonom, zaide kot otrok ali mladostnik v lascivno družbo, kjer se ponavljajo v najrazličnejših varijacijah samo seksualne predstave. Na splošno počenja tako moderna pornografska literatura in ogabna kyno (ne kino-) tehnika. Z neprestanim ponavljanjem seksualnih dražil, postane tak nesrečen človek slep in nasilen avtomat hipertrofirane spolnega nagona, spolnega kompleksa.«¹⁸

Vendar pa to le mimogrede, Derganc namreč ne stavi toliko na Freuda kot na Adlerja, kajti Adlerjeva individualna psihologija naj bi dominantni kompleks iskala v »samoljubnosti, v nagonu po veljavi in moči. Negativna samozavest inferiornega, manjvrednega jaza, se odvziva z maščevalno užaljenostjo, zagrizenostjo, z ressentimentom.«¹⁹

Nevroza ressentimenta je lahko »zunanja, po podedovani ali pridobljeni degeneraciji pridobljena«, lahko pa je »psihogena, kulturna«, in ta je »mного nevarnejša«. Nanjo se omejuje tudi Dergančev prikaz, ki pravi takole:

»Ovekovечеjuje in skozi tisočletja jo umetno ponavlja in vzdržuje vzgojna organizacija s posebnim vzgojnim aparatom, ki spremlja mlade duše že ob rojstvu in jim spleta, oblikuje do groba, dogmatično strukturo solipsističnega racionalizma. Opasnost take hipertrofične ideje, z umetnim ponavljanjem ojačene do avtomatične eksplozivnosti, nam je kaj nazorno naslikal Marx sam: ideje, ki so premagale naš um, ki so osvojile naše mišljenje, h katerim je razum prikoval našo vest, so verige, katerim se nobeden ne odtrga, da ne bi raztrgal svojega srca, so demoni, ki jih more človek premagati le s tem, da se jim podvrže.«²⁰

Zdaj položi Derganc prva dva asa na mizo, asa, ki nam pomoreta, da doumemo »do zadnje psihološke korenine tragiko židovstva in Marxa ...«.

»Umetno ukresana in razpaljena ideja, na primer ideja »izvoljene in mesianske rase«, se hoče naposled tudi praktično uresničiti, ostvariti. Ker pa se jačji in številnejši narodi okolja, z normalnim živčevjem, upirajo udejstvovanju umetne nevroze samoljubnosti, nastaja v samoljubnežu užaljeno občutje krivičnega zatiranja in neumevanja, z osvetno reakcijo ressentimenta.«²¹

To pa seveda ni vse. Preden si ogledamo tisto odločilno, namreč do česa – po Dergančevem mnenju – ta »osvetna reakcija ressentimenta« pripelje, moramo seveda vedeti, da se ne izoblikuje pri vseh pripadnikih »židovstva«.

»Židovstvo delijo njegovi nasprotniki na neznamno mistično manjšino, oziroma sekto in v ogromno napredno, racionalistično večino, ki se je razvijala vzporedno s splošno človeško kulturo in civilizacijo. Napredno židovstvo, razkropljeno po vseh državah sveta, se je prilagodilo odnosom svoje druge domovine ter živi svobodno, enakopravno med drugimi narodi. Lojalno in zvesto služi v vsaki državi, tako da ga spoštujejo vse vlade in državljanji ter računajo z njim kot resnim in vplivnim činiteljem. Po svojem familiarizmu, po svoji marljivosti, varčnosti (infinitezimalni kapitalizem) in organizatorski sposobnosti, so postali napredni Židje naravnost vzor svojemu krščanskemu okolju. Mistična sekta pa je Židom samim in vsem narodom samo nadležen ostanek iz davne pretekle razvojne dobe magizma in misticizma. Naprtila je židovstvu samemu že toliko zla in gorja, da se ob vsaki priliki otresa njene fanatične vsiljivosti ali pa jo skuša napraviti vsaj neškodljivo. Ta mistična in nervozna sekta goji baje še vedno arhaični kompleks mesianstva in izvoljenstva, še vedno se smatra za tisto mesiansko in izvoljeno raso, s katero je njen bog sklenil pogodbo in zvezo ter ji obljubil svetovni imperij in ponižanje vseh drugih narodov pod njeno vznožje.«²²

In kje, v čem se kaže delovanje te mistične sekte, »ki se zna baje zvijačno skrivati in podtalno rovariti«? V zadnjih dogodkih v Rusiji, zadnjih seveda z gledišča leta 1936. V usodni uri revolucije se je namreč ponovilo, kar se je zgodilo že l. 862, ob ustanovitvi ruske države, da so morali **tujci...** prevzeti vodstvo naroda. (podčrtal l. Ž.)

Države se je polastila komunistična stranka in se v hevris-



tičnem efektu prvega uspeha proglasila za tretjo komunistično internacionalo (Kominternu).²³

Morda vas bo zanimalo, kako je že Lenin spoznal, »da po načrtu teoretičnega marksizma, zasnovanega brez praktičnega, zgodovinskega in psihološkega izkustva, ni mogoče zgraditi nove države«, da je »prvi spoznal, da je človeški egoizem, nagon po svobodi in zasebni lastnini kot jamstvu osebne svobode, osnovno gibalno v individualnem in državnem življenju. Z Nepom je krenil v smer novega spoznanja. Tako je nastal razkol med abstraktno Kominternu in praktično upravo državnega socializma.«²⁴

Nedvomno vas bo zanimalo tudi, da mu je »previdno, po biološki metodi neopaznih, stopnjevitih prehodov« sledil Stalin. Vendar pa »takoj in odkrito ne more pretrgati zveze z revolucionarno Kominternu, ker sedi na vplivnih mestih še mnogo njenih zaupnikov.«²⁵

In končno položi Derganc na mizo še preostala dva asa. »Nedvomno,« pravi, »se je odrekla židovska napredna večina **mistične sekte, komunistične internacionale** in se začela s cionizmom nacionalno organizirati.« (podčrtal I.Ž.)²⁶ »Osvetna reakcija ressentimenta«, do katere pride pri mistični židovski sekti zaradi »upiranja številnejših narodov okolja z normalnim živčevjem«, je po Dergancu torej revolucija in to ne le boljševiška, »revolucijska gibanja od l. 1848 so njihovo delo«, trdi Krek, »surovo liberalstvo, gmotni, нравni in politični razpad naših držav je njihov plod.«²⁷

»Zunanja, nasilna in krvava revolucija le pospešuje in povečuje individualistično degeneracijo in vodi do kroničnega samomora človeške civilizacije in kulture. Potrebna je samo notranja, dušeduhovna revolucija ...«²⁸

Kako se torej odkrižati revolucij(e) in marksizma? Derganc vidi rešitev v sledenju misli T. Herzla, ki ga imenuje »Marxov antipod«.

»Nesrečno in nemirno židovsko ljudstvo se mu je zaradi preganjanja in zaničevanja tako zasmililo, da se je trdno odločil za rešitev iz tretje sužnosti, kakor so ga že nekdanji njegovi voditelji osvobodili iz egiptovske in babilonske sužnosti ... Leta 1896. je izdal knjigo »Židovska država« in pokrenil z njo židovski nacionalni pokret cionizma.«²⁹

... z iskreno simpatijo pozdravljajo vsi kulturni narodi in odobravajo židovski nacionalni pokret cionizma. Vsak narod bo z veseljem, moralno in materialno sodeloval, da se čimprej omogoči Židom vrnitev iz tretje sužnosti v staro, obljubljeno domovino v Palestini. In praznik vsega človeštva bo tisti dan, ko sprejme Zveza narodov v svojo sredo ena-

kopravno židovsko državo v Palestini.«³⁰

In da bo ideja še bolj vabljava:

»To židovsko nacionalno domovino pa čaka sijajna in bogata bodočnost, ker že danes spadata v interesno sfero tega centralnega ozemlja obe deželi njene prve in druge, egiptovske in babilonske sužnosti, Egipt in Mezopotamija.«³¹

»Ostvaritev židovske nacionalne države,« po Dergancem prepričanju, torej »reši dobršen del problema individualistične degeneracije,«³² ta pa je natanko tista, ki trdi, da je »samó marksistična metoda pravilna in edinstvena.«

Igor Žagar

Opombe

(če bi se jim smelo tako reči)

¹ Dr. Franc Derganc: Svetozor, prvi zvezek izbranih esejev, Učiteljska tiskarna v Ljubljani 1936

² ibid. str. 178

³ ibid. str. 119, 120

⁴ ibid. str. 120, 121

⁵ ibid. str. 121

⁶ ibid. str. 121, 122

⁷ ibid. str. 88

⁸ ibid. str. 122

⁹ Janez Evangelist Krek: Socializem (druga nespremenjena izdaja knjige iz leta 1901), Jugoslovanska tiskarna 1925: str. 344

¹⁰ F. Derganc: Svetozor, str. 122, 123

¹¹ ibid. str. 123, 124

¹² ibid. str. 124, 125

¹³ J. Ev. Krek: Socializem, str. 338

¹⁴ F. Derganc: Svetozor, str. 125, 126

¹⁵ ibid. str. 127

¹⁶ ibid. str. 128

¹⁷ ibid. str. 128

¹⁸ ibid. str. 130

¹⁹ ibid. str. 128

²⁰ ibid. str. 130, 131

²¹ ibid. str. 131

²² ibid. str. 155

²³ ibid. str. 145

²⁴ ibid. str. 145, 146

²⁵ ibid. str. 146

²⁶ ibid. str. 146

²⁷ J. Ev. Krek: Socializem, str. 350

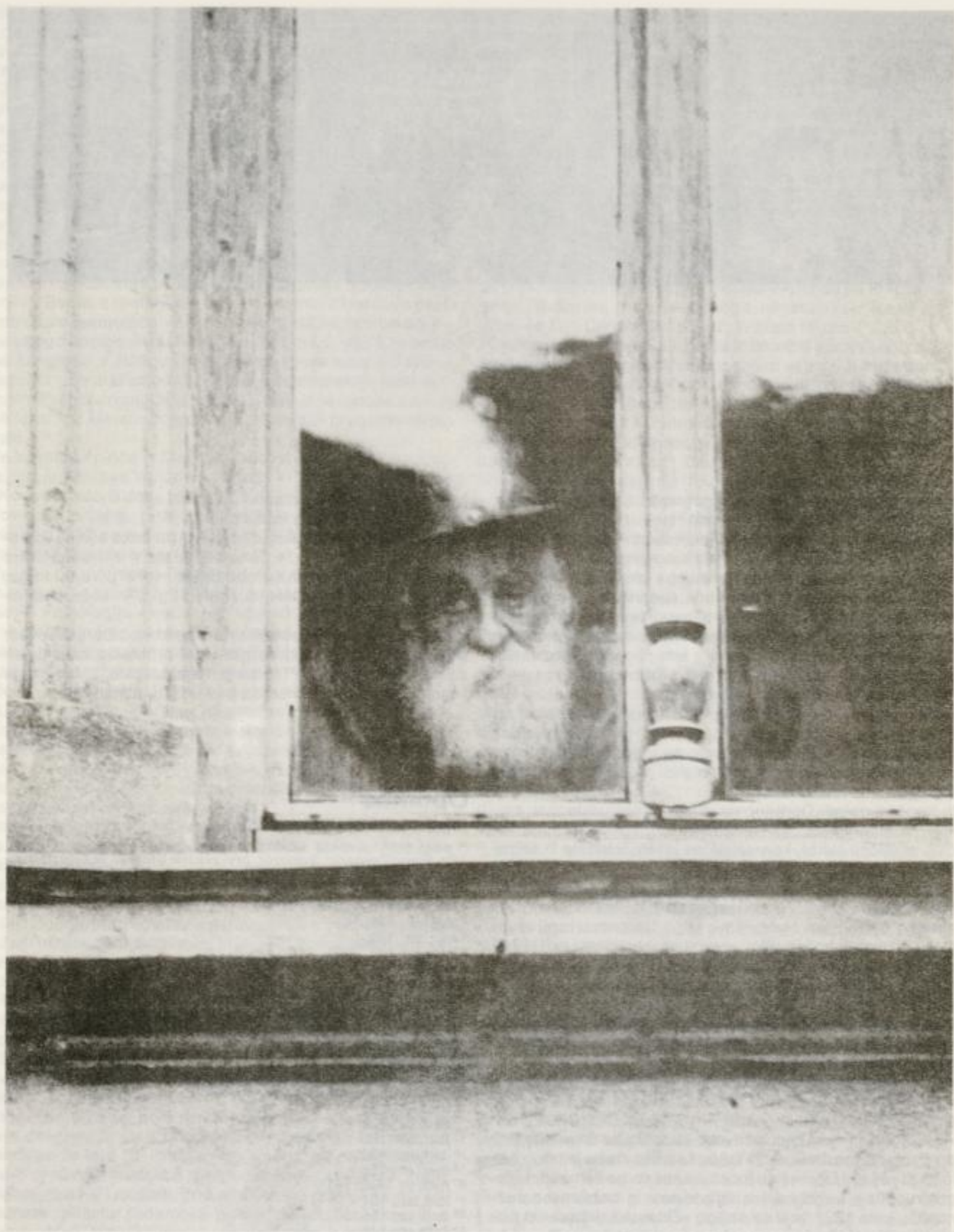
²⁸ F. Derganc: Svetozor, str. 158

²⁹ ibid. str. 156

³⁰ ibid. str. 159, 160

³¹ ibid. str. 160

³² ibid. str. 160



PROBLEM CANKARJEVEGA ANTISEMITIZMA

Ivan Cankar, za povprečnega Slovenca in uradno šolsko doktrino nesporno največji slovenski pisatelj, je bil po politični pripadnosti socialni demokrat svojega časa, njegov svetovni nazor pa Izidor Cankar imenuje spiritualistični idealizem, čeprav se Josip Vidmar s tem ne strinja in ga označi kot svobodomiselnega individualista; na drugi strani pa marksistično usmerjeni pisci vidijo v njem predvsem bojevnik za delavske pravice in glasnika socialistične revolucije.¹ Kot zvest socialni demokrat je vsekakor bil nasprotnik tako naprednjakov (liberalcev) kot katoliških populistov (klerikalcev), torej obeh vodilnih nacionalistično obarvanih slovenskih političnih strank. Nasproti njenemu buržoaznemu »narodu« je postavljajl zatirano »ljudstvo«.² Svoje politične nazore je Cankar precej jasno prikazal v spisih Slovensko ljudstvo in slovenska kultura (1907), Hlapec Jernej in njegova pravica (1907), Bela krizantema (1910), Kako sem postal socialist (1913), Očiščenje in pomlajenje (1918) in še nekaterih drugih. Rešitev socialnih in nacionalnih problemov, tudi slovenskega, je videl predvsem v okviru socialistične ureditve sveta,³ čeprav bi mu tudi brez tega bila enakopravna združitev Slovencev z drugimi jugoslovanskimi narodi⁴ ljubša od avstrijske Slovenije;⁵ avströmarksist torej ni bil. Kljub svoji socialno-demokratski zavezanosti pa so bile vernemu Cankarju blizu tudi ideje krščanskega socializma, kot sta jih zastopala dr. Karl Lueger⁶ in dr. Janez Evangelist Krek.⁷ Najbrž se ni motil tisti nemški literarni kritik, ki je ugotovil, da Cankar »v svojem delu ni bil socialist po Marxu, ampak po Kristusu.«⁸

Cankarjeve simpatije do omenjenih dveh politikov ne moremo obravnavati ločeno od Cankarjevega antisemitizma. Oba sta namreč bila apologeta krščansko-socialnega, se pravi populističnega antisemitizma⁹. Čeprav med Cankarjevimi političnimi ali drugimi spisi nisem našel kakega antisemitskega članka, so nekateri njegovi mimogredni namigi zelo zgovorni. Cankarjev odnos do Židov¹⁰ je bil večstranski: sočuten, nevtralen, posmehljiv, sovražen.

Sočuten podton najdemo v njegovi primerjavi nesrečne umetniške družčine tega sveta z židovskim rodom, ki se »razprostira od vzhoda do zahoda«.¹¹ Prav tako vidimo, da je Cankar obsojal srednjeveško preganjanje Židov.¹²

Če je v črtici Melitta glavna junakinja poljska Židinja,¹³ njene usodne pogubnosti za moškega Cankar ni spravljajl v zvezo z njenim židovskim poreklom; tudi več cankarjanskih krščanskih figur ji je v tem podobnih (npr. Lucija v črtici Vedomec). Zanimivo nevtralnost pa je Cankar izpričajl, ko se je zbadljivo obregnil ob masovno hysterijo, ki je izbruhnila nekoč na Češkem zaradi uboja dveh krščanskih deklet, morilec pa je bil Žid.¹⁴ Čeprav je očitno šlo za antisemitske izbruhe, se je Cankar posmehoval krvohlepni »kanalji« in ne antisemitizmu.

Prehod od nevtralnosti k posmehu predstavlja Cankarjeva omemba židovskega kramarja, raznašalca novic¹⁵ in židovskega načina iztegovanja rok,¹⁶ že izrazito posmehljive pa so njegove pikre opazke o židovsko-liberalni Novi Preši,¹⁷ kjer naj bi nekdo pisajl uvodnike »v palestinskopojočem slogu«.¹⁸

Ta obskurna konstrukcija o židovsko-liberalni aliansi (s čimer nočem reči, da ni bil noben Žid liberallec), liberallec pa

je bil za populistice sinonim za kapitalista, je del iracionalnega antisemitizma, o katerem bomo še govorili. Krek je imel o tem zelo premočrtno mnenje, ki je najbrž identično Cankarjevemu, čeprav je Cankar na kratko navrgel, kar je Krek bolj detajlno obrazložil.¹⁹ Tudi Lueger je bil enakih misli. Bojevitä sovražnost proti Židom pa diha predvsem iz Cankarjeve kratke in besne knjižne ocene z naslovom Artur Sever: Žena.²⁰ Tu je Cankar uporabil miselno zvezo »umazani židovski krajcarji«, s katerimi naj bi bil nek Žid plačajl prevod nekega šunda v slovenski jezik. Omenjena miselna zveza skoraj brez dvoma vsebuje dve antisemitski strelici: psovko »umazani Žid« in misel, da bogati Židje, zlorablajajoč pri tem svoje bogastvo, kvarijo evropsko kulturo. Psovka je bila eno od orožij pouličnega antisemitizma, bolj zanimivo pa je dejstvo, da je iznajdba o svetovni židovski zaroti, o načrtnem korumpiranju in miniranju družbenih ureditev in kulture tega sveta s strani Židov (z namenom, da bi v vsesplošni zmedi potem oni prevzeli oblast) eden od iracionalnih temeljev evropskega antisemitizma v poznem 19. in v 20. stoletju.²¹ Očitno tudi Cankar ni bil čisto imun pred njo, čeprav se vidi, da je bil članek napisan v sveti jezi.²² Vendar: lahko bi si bil vzaj čas za premislek, ker »scripta manent«. Ravno v jezi se rade zaiskre zatajevane misli. Cankarjev odpor do vmešavanja Židov v srednjeevropsko kulturo je očitno še v nekem drugem njegovem spisu, kjer se je ponorčeval iz »tistih ogrskih Židov, ki so v Miskolczu trgövali s platnom, preden so prišli presoajat avstrijsko-nemško umetnost«.²³ Zveza med Cankarjevimi in Krekovim mnenjem tudi glede židovske oblasti nad kulturo je razvidna iz sledeče Krekove izjave: »Žajl, da moramo reči: ne samo v socialni demokraciji, marveč tudi drugod: v umetnosti, v časnikarstvu, v politiki imajo Židje že dolgo vodstvo v rokah.«²⁴

To so torej dejstva. Ker je Cankar omenil Žide samo na nekaj mestih, bi bil seveda možen ugovor, da je z »židom«, kadar se ta pojavi v pejorativnem smislu, morda mislijl kapitalista, tako kot je to storil Marx v Židovskem vprašanju. Ta ugovor zavrnilmo s tem, da se je Cankar v svojih političnih, kritičnih, polemičnih in celo satiričnih spisih izražajl vedno dovolj jasno in preprosto, da marsikje govori tudi o kapitalizmu in ga ne enači z židovstvom,²⁵ da je bil formalni antisemitizem²⁶ v tistem času del slovenske družbene zavesti in da sta tudi Lueger in Krek, kadar sta govorila o »židih« (in to sta mnogo več kot Cankar), imela v mislih Žide in ne kapitaliste. Čeprav sta prvi in drugi oba, po njunem negativna pojava, židovstvo in kapitalizem, spravljajla v tesno medsebojno zvezo.

In tu smo najbrž tudi pri bistvu problema. Cankarjev antisemitizem ni bil rasni, etnični, nacionalni ali religiozni predsodek, pač pa proletarsko-razredni, z močnim pridihom populističnega antiliberalizma. V »žide« se je Cankar zaganjajl predvsem kot v kapitalistične mogotce, ki so se s pomočjo denarja vtikali tudi v kulturo in politiko. Cankarju je bil zoprn Žid, ki je bil kapitalist in liberallec, ni pa sovražil po svetu raztresenega in v preteklosti preganjanega židovskega ljudstva. Vendar je bil tudi v tem kontekstu prisoten iracionalni antisemitski element, ki ni razločljiv zgolj z aspekta razrednega nasprotja. **Čemu posebej s prstom kazati na Žide, če bi šlo samo za nasprotovanje razredno homogenemu, če-**

tudi etnično ali versko heterogenemu razredu kapitalistov? V tem pogledu je bil Cankar brez dvoma sin svojega časa in okolja, tako ožjega vrhniško-ljubljanskega kot širšega ottakriško-dunajskega. V dunajskem »židovsko-liberalnem« lobbyju je iskal izvor marsikaterega družbenega zla. Zato je bil idejni pristaš tiste levice, ki je verjela, da se tudi z antisemitizmom bojuje za boljši svet. Antisemitizem, ki nam je danes v katerikoli obliki, pa naj bo to še tako mil antisionizem, nadvse neprijeten, v Cankarjevem času ni veljal za nedostojnega. Katastrofalnih posledic, ki jih je v svoji skrajni varianti povzročil, takrat še ni bilo mogoče predvideti. Sedanje zavračanje antisemitizma bazira na grozljivi zgodovinski izkušnji, brez katere bi se zemljani prav gotovo počutili mnogo bolje, čeprav bi bili Židom najbrž manj naklonjeni. Občutki sočutja ali krivde zaradi genocida v 2. svetovni vojni so danes jez za reko antisemitizma. Vseeno pa lahko rečemo, da bi nam Cankar, ta pronicljivi duh in kvalitetni pisatelj, bil znatno bolj simpatičen (če govorimo o javnem Cankarju in pustimo ob strani njegovo osebno življenje), če bi nekateri njegovi politični nazori bili bolj moderirani in tolerantni.²⁷ Eden takih je bil brez dvoma njegov antisemitizem, ki nam kljub olajševalnim okoliščinam ne more biti prijeten. Vsekakor nam lahko nekoliko omaja tolikokrat deklarirano zaupanje v širino, daljnovidnost in naprednost njegovih političnih misli.²⁸

Janez Peršič

Opombe

¹ Kljub temu, da sta Cankarjevo delo in do neke mere tudi življenje že precej gostobesedno obdelana, so njegove politične ideje in delovanje manj pritegovale zanimanje raziskovalcev. Tovrstna dela so predvsem: Izidor Cankar, uvod v Zbrane spise Ivana Cankarja (glej op. 2), 13., str. IX; J. Vidmar, Vprašanje Cankarjevega razora, Ljubljanski zvon II, september 1932, str. 540/541; D. Kermauner, K pravdi za Cankarja, Sodobnost 1938; B. Zihel, Ivan Cankar in slovensko delavsko gibanje, Sodobnost, 1939; D. Kermauner, Ivan Cankar in slovenska politika I, 1918, Ljubljana 1968. Cankarjev antisemitizem ni omenjen ne v teh delih ne kje drugje. Za glavno literaturo o Ivanu Cankarju glej Enciklopedija Jugoslavije, geslo Cankar in Dušan Moravec, Ivan Cankar, Ljubljana 1978.

² Slovensko ljudstvo in slovenska kultura, Ivan Cankar, Zbrani spisi, Nova založba, Ljubljana 1925–1936, Zvezek 11, str. 326, 330, 349 (tudi vse nadaljnje navedbe Cankarjevih spisov so iz te zbirke, ki je izšla v 20 zvezkih).

³ O. c., str. 349; Očiščenje in pomlajenje, 19, str. 34.

⁴ Slovenci in Jugoslovani, 19, str. 20.

⁵ Očiščenje in pomlajenje, 19, str. 32.

⁶ Dr. Karl Lueger (1844–1910), soustanovitelj avstrijske krščansko-socialne stranke in v letih 1897–1910 dunajski župan. Cankarjeve simpatije do tega popularnega dunajskega antisemita lahko vidimo v spisu Dunajsko pismo (11, str. 286).

⁷ O Kreku je Cankar leta 1917 objavil panegiričen spis Ob Krekovem pogrebu (zvezek 19). Nekje drugje pravi o njem: »Tisti, ki je visoko vzdignil ta naš (sonarodni, slovenski) prapor – Janez Evangelist Krek – je legel v prezgodnji grob.« (Očiščenje in pomlajenje, 19, str. 33).

⁸ V uvodu Cankarjevih zbranih spisov, 20, str. XV. Žal pisec uvoda France Koblar ni navedel imena tega bistrega človeka. Glej tudi opombo 1.

⁹ O Krekovem antisemitizmu glej S. Žižek, O Slovencih in antisemitizmu, Problemi (razprave) XXI, 4–5, 1983, str. 28.

¹⁰ Izdaja Zbranih del, ki jo uporabljam, piše, »žid« dosledno z malo začetnico. Židje se torej tretirajo ne kot nacionalna, ampak kot družbena (religiozna) skupina, čeprav Cankar na enem mestu govori tudi o »židovskem rodu« v smislu etnične pripadnosti (Melitta, 16, str. 206).

¹¹ O. c., str. 205/206 (1910). V oklepaju bom odslej dalje navajal letnico nastanka citiranega dela, z namenom, da bo pozoren bralec morda odkril razvojno pot Cankarjevega antisemitizma. Jaz je iz teh drobcev nisem.

¹² Meľanholične misli, 3, str. 272 (1910).

¹³ O. c. v op. 10 in 11.

¹⁴ O. c. v op. 12, str. 271.

¹⁵ Zgodovinska seja, 16, str. 22 (1910).

¹⁶ Nespodobna ljubezen, 11, str. 80 (1906).

¹⁷ Almanahovci, 3, str. 330 (1901). Gre za dunajski časnik Neue Freie Presse.

¹⁸ Kako sem postal socialist, 19, str. 10 (1913).

¹⁹ Glej op. 9 in op. 21.

²⁰ 16, str. 79 (1910).

²¹ Na primer program sionskih modrecov (glej L. Poliakov, Historie de l'antisemitisme II, Paris). Krek je ali verjel tovrstnim idiotizmom ali pa jih je izkoriščal za svojo kariero; drugo je manj verjetno, ker je bil baje poštenjak. Naj bo tako ali drugače, njegove so sledeče besede: »Revolucijska gibanja od l. 1848 so njihovo (sc. židovsko) delo; surovo liberalstvo, gmotni, nramni in politični razpad naših držav je njihov plod.« (o. c. v op. 9)

²² Glej op. 27.

²³ Jakopičev paviljon, 16, str. 75 (1910).

²⁴ O. c. v op. 9.

²⁵ Na primer o. c. v op. 2, str. 338.

²⁶ Formalni antisemitizem je izraz, ki dobro zaobjame pojem slovenskega antisemitizma. Na Slovenskem v Cankarjevem času skoraj ni bilo Židov, da bi se nad njim izživila dejavni antisemitizem. Formalni antisemitizem se je najbrž hranil predvsem iz severnih kuhinj, zlasti dunajska mu je morala dobro dišati, pa tudi hrana južno od usodnih rečic Kolpe in Sotle mu bržkone ni bila odveč. Na Krekov antisemitizem je gotovo vplivala tudi antijudovska tradicija cerkvenih pridigarjev, ki so »hudobne Jude« razglašali za morice očitno nejudovskega Jezusa. (To neumno stališče se je v Cerkvi obdržalo do zadnjega ekumenskega koncila, čeprav ga je že v 12. stoletju ostro kritiziral sam sveti Bernard.) Med Slovenci v Cankarjevem času je tudi beseda Jud (in ne samo Judež, kar bi bilo razumljivo) pomenila vsakodnevno psovko za lakomnika, zahrbtnega ali brezobzirnega predvsem v denarnih zadevah. O tem formalnem antisemitizmu bi bilo zanimivo napraviti kakšno obsežnejšo raziskavo.

²⁷ Impulzivnost je bila ena od Cankarjevih močno izraženih lastnosti. Na nacionalnem področju se je pokazala leta 1915, ko so ga razkurili italijanski apetiti po delu slovenskega ozemlja, pa je Italijane zato imenoval »barbari z juga« in se na vse pretege rogal d'Annunziju tudi kot pisatelju (d'Annunzio, 19, str. 50).

²⁸ Poleg E. Kardelja (Razvoj slovenskega narodnega vprašanja, Ljubljana 1970, str. 402) še marsikateri učiteljsko nastrojen pisec.



ŽID KOT SOVRAŽNIK ALI ZGODOVINA SE PONAVLJA

Temeljna misel, na kateri je zgrajen naslednji prispevek, je, da oblast rabi sovražnike: če jih ni, jih pa naredi. V njem bom skušal s pomočjo nekaterih primerov zadržanja ljudi v konkretnih zgodovinskih okoliščinah iz časov »dokončnega reševanja židovskega vprašanja«, ki sem jih spoznal ob zbiranju gradiva za raziskavo o življenju slovenskih internirancev v nemških koncentracijskih taboriščih med drugo svetovno vojno, pokazati, zakaj in v čigavem interesu je temu tako.

Ko je 1933. leta na Nemškem osvojila oblast NSDAP, je namreč dobilo tako imenovano židovsko vprašanje dimenzije, ki jih ni imelo nikdar prej in za katere upam, da ne bodo nikoli več dosežene. V tistih časih je bil namreč Žid povsem nedvoumno izpostavljen kot »sovražnik« zgolj zato, ker je sploh bil (Žid), in ne morda zato, ker bi se s takšnimi ali drugačnimi posebnostmi razlikoval od Nežida. Z drugimi besedami lahko rečemo, da Žid ni bil »sovražnik« zaradi kakšnih svojih »slabih« lastnosti, ki bi bile lastne samo njemu in ki jih Nežid nima. Ali še drugače in še bolj natančno: vzrok preganjanja Židov v tistih časih niso bile njihove »slabe« lastnosti, s čimer so jih hoteli opravičevati tudi to pot, ampak so te lastnosti nastajale in se razvijale zgolj kot produkt protijidovske propagande in akcij, ki so jih sprožili tedanji ideologi z namenom, prikriti svoje prave cilje in si na ta način olajšati pot do njihove uresničitve.

Kakor, je v jetniških razgovorih Kazimierz Moczarskemu zapel Jürgen Stroop, je bila Galicija med drugo svetovno vojno pomembno področje, toda nacionalno in politično dokaj zapleten teren. V tej z rudami in rodovitno zemljo bogati pokrajini so prebivali pripadniki treh večjih narodov (Ukrajinci, Poljaki in Židi) in pripadniki raznih narodnosti in plemen (Cigani, Armenci, Huculi, madžarski, moldavski in avstrijski meščani itd.). Med njimi so bile velike ekonomske, jezikovne in kulturne razlike. V Lvovu je bilo treba zagotoviti enotno in mirno skupnost, če so hoteli uresničevati novi red, ki ga je nacionalsocializem pripravljal Evropi. Področje Lvova je namreč naravno prometno stičišče zahodne in srednje Evrope z južno Rusijo, Ukrajino, Romunijo (gre za pragermansko gotsko pot od Karpatov proti severu), nadalje s Krimom, Kazahstanom, Črnim morjem in Kavkazom. Glede na to so iz trojice največjih narodov, v kateri bi se vedno lahko našel par, ki bi sodeloval proti nemškemu nosilcem novega reda in nove kulture (na primer Židi in Poljaki), sklenili narediti dvojico. Nameravali so ohraniti samo Poljake in Ukrajince; na ta način so nameravali ob odsotnosti tretjega izigravati enega proti drugemu, Ukrajince zoper Poljake, in tako zagotoviti, da bi v Galiciji zavladał sveti mir.¹

Moczarski je ob tem Stroopu sicer ugovarjal, da je bil antisemitizem pomembna programska komponenta nacionalsocializma; vendar ta ugovor nikakor ne more spremeniti dejstva, da so nacionalsocialistični ideologi židovsko karto izigravali sicer večkrat, a v različne namene. Vsi ti nameni pa so imeli skupni imenovalec v njihovih ekspanzionističnih ambicijah. Naloga antisemitske ideologije pa je bila najti sprejemljivo opravičilo za te namere. Tako je na primer dr. Mengele razvil teorijo o izroditvi hromcev in pritlikavcev, ki temelji na manjvrednosti židovske rase. In ko je nekoč opazil med novinci, ki so jih prignali v koncentracijsko taborišče Auschwitz, grbavca, starega petdeset let, s katerim je bil

njegov petnajst, šestnajst let star sin, ki je bil hrom na desno nogo, je menil, da je odkril imeniten primer – oče je grbast, sin je šepast –, s katerim bo zlahka podprl svojo teorijo o degeneraciji židovske rase. Velel je, naj ju usmrtijo, njuni okostji pa pošljejo v antropološki muzej v Berlinu, medtem ko so trupla drugih nesrečnikov iz istega transporta sežgali v krematoriju.²

Seveda pa ni bil Žid sovražnik zgolj zato, ker je bil (Žid), ednole v časih vzpona in padca tisočletnega rajha. Zakaj vse pojavnosti oblike Žida kot sovražnika, ki jih je v prvem delu simpozija o Židu kot Židu in Židu kot metafori navedel Miklos Szabo, niso nikakršna židovska posebnost, ampak so le bolj ali manj razširjeni in zakoreninjeni predsodki. Saj prav nobeden od njih ne velja izključno za Žide; nasprotno: katerega koli od njih lahko srečamo tudi pri posameznih Nežidih. Tako imamo na primer na Slovenskem še zmeraj nekaj kritičnih znanstvenikov, čeprav niso Židi, po drugi strani pa dovolj karieristov, ki spet niso Židi. Zaradi teh posameznikov pa Slovenec na sploh še ni sovražnik. Prav tako ne smemo prezreti etnološke dimenzije tega vprašanja; dejstva namreč, da Žid kot sovražnik nastopa zgolj med Nežidi, da Žid samo zato, ker je (Žid), med Židi ni sovražnik. Če podrobneje pogledamo, lahko vidimo, da so Žida v različnih okoljih v različnih obdobjih sumnjičili najrazličnejših pregreh. In njihova edina skupna lastnost je, da nobena od njih ni izključno židovska posebnost, niti nobena med njimi ne velja za vse Žide. Potemtakem lahko ugotovimo kot edino splošno značilnost Žida kot sovražnika, da je med nežidovsko večino; da je drugačen, samosvoj, čeprav ni »nič posebnega«.

Iz povedanega lahko povzamemo, da je Žid samo ena od možnih pojavnosti oblik sovražnika; sovražnik je obči pojem za najrazličnejše kategorije ljudi; za katere pa velja splošno pravilo, da jim ne pripadajo vse tiste pravice, ki sicer pripadajo ljudem, večini. Sovražnik je (bil) v najboljšem primeru drugorazredni človek, človek z omejeno pravico do pritožbe. V primitivnih družbah (prav tako pa v »kulturnih« oziroma »razvitih« družbah, ki se razglašajo za vrhunec zgodovinskega razvoja, kot na primer Tretji rajh ipd.) so veljali sovražniki bolj za živali kot za ljudi. Tako so na primer mnoga prirodna ljudstva označevala le sebe kot »človeka« (Inuit, Ainu, Selknam, Koikoin, Jumbri, Tsoneka, Navaho itd.); tako se označujejo tudi razne skupine Semang, medtem ko jim Malajci pravijo Orang-utan (gozdni ljudje) prav tako kakor opici.³ – Kdor ni bil član rodovne skupnosti ali plemena, tedaj vsakdo, ki ga ni bilo mogoče zajeti s pojmom »mi« in ki zato ni bil »naš«, je bil nepopoln človek. No, ugotoviti je vsekakor treba, da je takšno pojmovanje ohranilo precej svoje prvinske moči, čeprav se je v prostoru in času pojmovanje tega, kar naj bi pomenilo »mi«, močno spreminjalo in je dobivalo najrazličnejše vsebine.

Pojem sovražnika je dobil posebno dimenzijo z odkritjem notranjega sovražnika. Le-ta se od navadnega sovražnika razlikuje zlasti po tem, da ga je precej težje prepoznati in odkriti: zakaj na videz je »naš«. Prav zaradi tega pa je (bil) toliko bolj nevaren. Če je pripadnik prirodnega ljudstva srečal pripadnika drugega ljudstva, ki mu je bil napoti, ga je pač ubil. S tem seveda ni obremenjeval svoje vesti, saj je šlo vendar za nečloveka. Takšne kvalifikacije pa ni (bilo) mogo-

če po enostavni analogiji prenesti tudi na notranjega sovražnika, kajti on je bil »naš«, torej človek, preden je bil razkrinkan kot sovražnik.

Pri iskanju odgovora na vprašanje, zakaj je Žid sovražnik, torej ni pravo vprašanje, kakšne lastnosti ima Žid kot sovražnik, ampak se moramo vprašati, kateri so tisti mehanizmi in procesi, ki producirajo pripadnike (židovske) manjšine in procesi, ki producirajo pripadnike (nežidovske) večino za sovražnike in v čigavem interesu. Zakaj kakor se je v zgodovini spreminjala podoba sovražnika na sploh, se je spreminjala tudi podoba Žida kot sovražnika. Toda kljub vsem spremembam je skozi precejšen del evropske zgodovine Žid ostajal sovražnik. Spreminjala se je podoba sveta, spreminjali so se ljudje in spreminjali so se celo bogovi. Zato je vprašanje, zakaj je Žid (ostal) sovražnik, še toliko bolj zanimivo.

Mislím, da si moremo to najustrezneje pojasniti z dejstvom, da Žid kot sovražnik ni bil edina konstanta evropske zgodovine. Še pomembnejše je dejstvo, da je bila evropska družba ves ta čas vertikalno strukturirana, ki je tudi povzročala potrebo po permanentnem sovražniku. Vertikalno strukturirana družba more nemoteno funkcionirati, če je vertikalno strukturirana: če je tudi od »najnižjega« na hierarhični lestvici še kdo »nižji«. Najprimernejši za to vlogo so bile ženske in otroci, pa norci in zločinci, pa neverci, tujci in pripadniki narodnostnih manjšin. Žid je potemtakem (bil) tako primeren za sovražnika, ker je (bil) neverec, tujec in pripadnik narodnostne manjšine. (Slovenec v Avstriji ali v Italiji ima sicer zelo podobno vlogo kot Žid, vendar zanjo ni povsem ustrezen, ker ni neverec.) Po drugi strani pa ga za razliko od črnca na primer morejo že na zunaj spoznati le redki (tisti, ki imajo izjemno »dober nos«); prav zato je samo še bolj nevaren, kot pač vsi »notranji sovražniki«. Ker že sama možnost, da je med »nami« tudi »notranji sovražnik«, terja od »nas« stalno budnost. Zato je prav oblast najbolj zainteresirana za njihov obstoj; to ji namreč daje priložnost za stalno mobiliziranje svojih podanikov.

Prastara igra »mi smo toliko zgradili, ker smo tako dobri, in bi še veliko več naredili kot smo, če nas ne bi pri našem (zgodovinskem, kulturnem ali podobnem) poslanstvu ovirale sovražne sile«, pritegne zadosti igralcev le v primeru, da sovražnik ni preveč neoprijemljiv, ampak ga je mogoče vsak čas tudi identificirati. Kakšne potrebe pri igralcih zadovoljuje sodelovanje v njej, pa si lahko ponazorimo z reklom, ki sem ga imel na Dolenjskem priložnost večkrat slišati, med drugim tudi iz ust triletnega fantiča: »Cigane je treba pobit, Ciganke pa cepit!« Reko se resda nanaša na Cigane, vendar sta bila funkcija in mesto Ciganov v evropski zgodovini zelo podobna funkciji in mestu Židov.

S tem, da smo pojasnili, zakaj je (bil) Žid tako primeren objekt sovraštva in kakšne potrebe je zadovoljeval Žid kot sovražnik, pa seveda še nismo pojasnili, kateri pripadniki nežidovske večine so gojili do njega sovražna čustva. V družbah, kjer je pretežni del dinamike zgodovinskega razvoja posledica njene razklanosti na »zgornje« in »spodnje« in iz tega protislovja izvirajočih konfliktov, se to odraža tudi v čustvovanju njenih pripadnikov. Zakaj noben sistem ne more funkcionirati, če ne zleze vsaj do neke mere »pod kožo« vsem pripadnikom določene družbene skupnosti. Materialni in psihični pritisk, kateremu je izpostavljena večina pripadnikov vertikalno strukturiranih družb, vzbuja v žrtvah neugodje, agresivnost, sovražnost. Toda, ker razpolagajo »zgornji« s sredstvi prisile, ki jim omogočajo zatreti upor »nižjih«, le-ti ne morejo odreagirati svojega neugodja v smeri, od koder pritisk prihaja. Želo njihove agresivnosti se zato obrne v drugo smer zoper tiste, ki so družbeno še šibkejši, to se pravi tja, od koder ne grozi nevarnost povračila.

Izkoriščani in tlačeni je po zakonu vseh izkoriščevalskih družb potisnjen na rob zakona in kriv, ker sploh obstaja. Zakon je vedno natančen: kdor ne spolnjuje odredb zakona, je navzkriž z zakonom, torej zločinec. To se pravi: Če zakon

trdi, da si zločinec, si zločinec; če ne, si – zločinec. Po zakonu edinole pri zakonodajalcu ni krivice.⁴ Zakonodajalec je na ta način posebej nerilo dobrega in zla, pravice in krivice, kulturnosti in nekulturnosti itd., pri čemer je on sam vedno dober, pravičen, kulturni itd. (To pa spet pomeni, da so vsi, ki so drugačni od njega, slabi, krivični, nekulturni itd.) Žid ima v vertikalno strukturiranih družbah (in ta je dosegla eno svojih najčistejših oblik v Tretjem rajhu) čisto določeno vlogo in pomen: vsem pripadnikom družbe so živ dokaz in opozorilo hkrati, da jim ni tako slabo, da jim ne bi moglo biti še slabše. Poleg tega pa so z agresivnostjo do njih usmerjeno odreagirali vso neugodje, ki se je nakopičilo v njih pri uresničevanju takšnih zapovedi, kakršna so: ukaz je ukaz, red mora biti, poslušnost je moja čast in podobne.

Odvisnost zločina od zakona in mehanizem zničenja samozavesti pri izkoriščanem in tlačnem je jasno dognal že sveti Pavel, ko je v svojem pismu Rimljanom med drugim zapisal: »Vemo namreč, da je postava duhovna, jaz pa sem mesen, prodan grehu. Kajti kar delam, ne umevam; ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim. Če pa to delam, česar nočem, pritrjujem postavi, da je dobra« (Rimlj. 7, 14–16). In to pravilo velja za vse: za tiste, ki so manj izkoriščeni in za tiste, ki so bolj. V Auschwitzu, kjer so dosegli najbolj »sijajne« rezultate pri »dokončnem reševanju židovskega vprašanja«, so bile po pričevanju Miklosa Nyiszlija žgane pijače in cigarete nujno potrebne tako kot poživilo, kakor tudi kot narkotik: »Esesovec kadi in pije, prav tako pijejo pripadniki Sonderkommande.«⁵ Pri izkoriščanem in tlačnem, ki se ne more opreti na občutek lastne vrednosti, se pojavi tedaj slaba vest in občutek krivde: »Ali je postava greh? Nikakor; toda greha nisem spoznal razen po postavi« (Rimlj. 7, 7). To se pravi: zakonodajalec me sumiči, da sem slab, da sem kriv, da sem nekulturni itd., toda nimam moči, da bi dokazal nasprotno; naj si še tako prizadevam, nikakor ne morem biti kakor on. Milena Mohorič je to ugotovitev v svojih feljtonih z Raba lepo izrazila z naslednjo mislijo: »Samo punt je resnica in pravica in drugega nič.«⁶

Bolj ali manj popolna vdanost je torej de iure in de facto edina vsakdanja možnost, ki jo vidijo izkoriščani na sploh in žrtve koncentracijskih taborišč še posebej. Vsaka njihova akcija, ki bi mogla ogroziti dano družbeno strukturo je (bila) kaznovana in zatrta na najbolj okruten in surov način. Zato so se celo tisti, ki so bili odbrani za v plinske celice, medsebojno pripravili in ruvali, sami sebi pullili lasje ipd., le izjemoma pa so se uprli svojim rabljem.

Kako globoko so prizadeti introjicirali zapovedi in kako globoko so občutili svojo manjvrednost, morda najbolj pretresljivo spričuje že večkrat citirano pričevanje Miklosa Nyiszlija, ki je v Auschwitzu za potrebe »raziskovalnega« dela dr. Mengeleja raztelesil na stotine trupel. Ko pa je nekoč dobil v obdelavo truplo nekega esesovca, se je pri delu moral boriti proti občutku manjvrednosti: »Še na misel mi ni prišlo, da bi mi dovolili – meni, židovskemu interniranču – 'onesnažiti' truplo esesovskega častnika, kaj šele, da bi ga raztelesil.«⁷ K temu, da je dr. Nyiszli tako globoko introjiciral normo lastne manjvrednosti, je precej prispevalo tudi dejstvo, da so mu celo pred prihodom v taborišče, ko je bil še »svoboden« državljani, rasni predpisi prepovedovali zdravit kristjane oziroma – natančneje povedano – arijce, v taborišču samem pa je bil kot židovski interniranec potisnjen na samo dno družbene lestvice. Za razliko od njega je »Seziermeister« iz Dachaua, češki zdravnik dr. František Blaha, ki pred internacijo ni bil izpostavljen takšnim omejitvam in ki v taborišču ni bil pahnjen tako globoko, podobno nalogo občutil zgolj kot zaupanje, s katerim so ga posebej počastili.⁸ – iz tega lahko za našo nadaljnjo rabo povzamemo pravilo, da se tisti, ki je bolj izkoriščan in tlačeni, manj upira in da prav zaradi tega močneje introjicira normo lastne manjvrednosti.

V svoji knjigi o državi SS je Eugen Kogon opisal srhljiv do-

godek, ki se je zgodil pri zemeljskih delih pomladi 1944. leta v koncentracijskem taborišču Buchenwald. Kolona Židov in Poljakov je opravljala pod nadzorom esesovskega podoficirja zemeljska dela na kamnitih tleh – celo za krepke ljudi težko delo, za shujšane in zlakotne internirance pa domala nemogoče. Toda strah je iztiskal iz njih skrajne napore. In strah je posebej esesovec, ki je prežal na dvojce Židov, katerih moči so bile najbolj na koncu. Naposled je ukazal nekemu Poljaku, naj ta dva Žida, ki sta se še komaj držala na nogah, – zakoplje. Poljak je odklonil spolnitev ukaza (čeprav je s tem tvegala smrtno kazen zaradi nepokorščine). Scharführer je vzel ročaj lopate, udaril z njim nepokornega Poljaka in mu ukazal, naj namesto dvojice Židov sam leže v jamo. Nato je ukazal Židoma, naj ga zakopljeta. V smrtnem strahu in v upanju, da bosta ušla strašanski usodi, sta tudi storila tako. Ko je bilo od Poljaka mogoče videti samo še glavo, je esesovec zakričal: »Halt!« in ga velel odkopati. Ko sta izpolnila tudi ta njegov ukaz, sta morala sama leči v jamo, Poljaku pa je ponovil prvotni ukaz. Tedaj se ni več obotavljal in ju je zametal z zemljo še prek glave. Ostali interniranci, ki so bili priče dogajanju, pa so ves čas hiteli delati, da zverini ne bi »padli v oči« in ne bi postala pozorna na njih.⁹

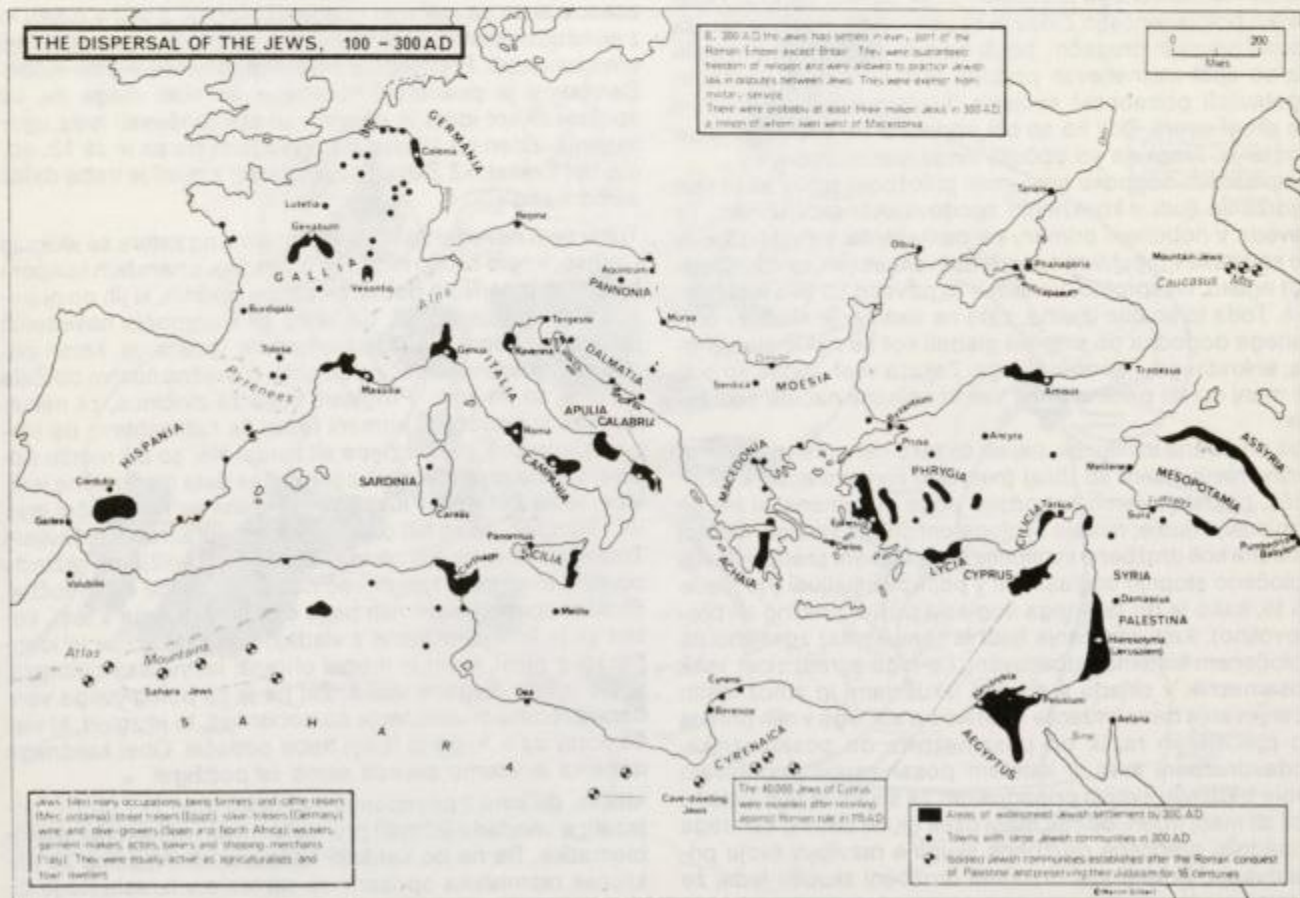
Menim, da za razumevanje opisanega dogodka narodnostna pripadnost njegovih akterjev nikakor ni nepomembna; to pa seveda ne pomeni, da se je mogel pripetiti samo med pripadniki teh treh narodnosti. Njegovi akterji bi lahko bili tudi pripadniki iste narodnosti.

Vrhovni zakon izkoriščevalskih družb na sploh in koncentracijskih taborišč še posebej je zapoved: »Treba je (pre)živeti!« Tragičen paradoks te nujnosti je v tem, da je njen element zavest: izbira nujnosti je odvisna od žrtve. To je njen tragični izbor, njena »obsojenost na svobodo«. Zato ni slučajno, če nastopata v opisanem dogodku Poljak in Žid kot nekakšna antipoda. Ljudje namreč ne vstopajo v družbene

odnose zgolj kot posamezniki, ampak tudi kot pripadniki določene družbene skupnosti. Tako se je tudi poljski interniranec identificiral z drugo skupnostjo kot židovski. Prvi se je identificiral s skupnostjo, ki še ni čisto »na dnu« in katere pripadniki so ohranili vsaj še nekaj zavesti upora in človeškega dostojanstva; nenazadnje so tako na njih gledali tudi nemški (taboriščni) oblastniki. Drugače pa je bilo v tem pogledu z židovskim internirancem, ki je bil izpostavljen nasilju, kakršnemu zlepa ni mogoče najti primere po brezobzirnosti in okrutnosti; v veliki večini so pod tem pritiskom povsem izgubili zavest upora in so popolnoma pasivno nastavljali tilnike za smrtni strel v Babjih jarih ali vstopali v plinske celice Auschwitzev.

(Nemara ne bo odveč na tem mestu navesti odlomek iz spominov nekdanjega (slovenskega) interniranca v koncentracijskem taborišču Dachau, ki je 1945. leta preživel v karantenskem bloku mesec dni skupaj z židovskimi interniranci. Tega meseca se »najrajši spominja« od vsega svojega bivanja v Dachau: »Bilo je, kot da sem se po dolgem času spet znašel med resničnimi ljudmi, najbrž prav zato, ker so bili tako različni od vseh drugih in so tako pasivno in vdano prenašali trpljenje. Morda se prav zato niso okužili divjosti od mučiteljev in maščevalnosti, ki je prevečala mišljenje nas vseh.«¹⁰ – Zdaj sicer vemo, da se »divjosti« in »maščevalnosti« niso našli, ker so bili pahnjeni v položaj, kjer ju niso mogli odreagirati, saj ni bilo nikogar, ki bi bil v tistem kraljestvu »nemškega nadčloveka« pahnjeno globlje od »židovskega podčloveka«. Toda navedeni primer nam med drugim vendarle dovolj dobro ponazarja, kako protislavlja prehajajo druga v drugo: kako je bil »podčlovek« bolj human od »nadčloveka«.)

Če se povrnemo še enkrat k zgoraj opisanemu tragičnemu dogodku, vidimo, da je navzlic svoji tragičnosti poučen, in to z več vidikov. Predvsem je iz njegovega opisa kar se da jasno razvidno, kako je smrt – pravzaprav strah pred njo –



glavni delodajalec vseh rabljev. Nadalje lahko iz njega popolnoma jasno vidimo, kako more oblast svoje sovražnike najbolj enostavno nevtralizirati s tem, da jih nahujša drugega proti drugemu, ob čemer lahko sama zelo prepričljivo nastopa kot pravičnik in razsodnik. Vsega tega se je šarfirer iz Buchenwalda očitno dobro zavedal, saj je pokopal dva židovska interniranca pri živem telesu ne da bi sam prijel lopato v roke, k temu pa si je samo še okreplil avtoriteto med prisotnimi interniranci.

Toda iz opisanega dogodka je povsem jasno razvidno tudi dejstvo, da interniranci v koncentracijskih taboriščih niso bili zgolj žrtve, ampak so bili drug drugemu tudi grožnja za obstoj (in to nikakor ne samo namišljena, ampak tudi dejanska), torej rablji. Zlasti nenehen strah pred smrtjo (in številnimi drugimi neugodnostmi taboriščnega vsakdanjika), je internirance neprestano razbijal v množico posameznikov, ki čutijo predvsem nagon samoohranitve; kar je imelo množico predvsem neugodnih posledic za njihove medsebojne odnose. Ta dvojna vloga internirancev je zagotovo najgloblja podlost taboriščnega režima, ki svoje žrtve na ta način razcepja v okrutno in nespravljivo protislovje: v žrtve in rablje hkrati. No, reči je treba, da se kaj takega ni dogajalo samo v koncentracijskih taboriščih, ampak se je dogajalo že mnogó stoletij pred ustanovitvijo prvega koncentracijskega taborišča in se žal še dogaja. V nemških koncentracijskih taboriščih je dosegel ta pojav posebej dognano razvojno stopnjo, saj si taboriščni oblastniki pri opravljanju svojega »kulturnega poslanstva« sploh niso »mazali rok«, ker so ogromno večino najbolj umazanih, grobarskih del opravili namesto njih (najpogosteje kar židovski interniranci sami. V Treblinki na primer so bili izključno Židje neposredni izvajalci »dokončne rešitve židovskega vprašanja«: od slačenja in striženja transportov za plinske celice, čiščenje plinskih celic in odstranjevanja zlatih zob in podobnih dragocenosti s trupel, do uničevanja sledov holokavsta.

Stražno osebje je zgolj nadziralo in zagotavljalo nemoten potek »tehnološkega procesa«; in se ob tem zgražalo nad veliko pokvarjenostjo Židov in se utrjevalo v prepričanju, da so oni povsem drugačni, boljši od njih. Na teh opazovanjih pa so spet utemeljevali podobo lastne veličine po eni in ugotavljali potrebnost svojega (»kulturnega«) poslanstva po drugi strani. Bolj ko so bili oddaljeni od neposrednega izvajanja, krepkeje so občutili svojo superiornost.

V opisanem dogodku smo imeli priložnost spoznati tri tipe zadržanja ljudi v konkretnih zgodovinskih okoliščinah. To seveda v nobenem primeru ne pomeni, da so vsi ljudje, ki so se znašli v (strukturno) podobnih situacijah, ravnali (vedno) enako. Nasprotno, venomer in povsod so bile tudi izjeme. Toda to so bile izjeme, zato na zadržanje akterjev opisanega dogodka ne smemo gledati kot na nekaj slučajnega, enkratnega, neponovljivega. Zakaj v vseh ljudeh so bolj ali manj razviti potenciali za vse tri opisane načine zadržanja.

Vse družbene institucije, naj so še tako nehumane oziroma antihumane, kakor so (bila) (nemška) koncentracijska taborišča, obstajajo samo kot odsev vloge in pomena, ki jim ga pripisujejo ljudje; nimajo svojega ontičnega statusa. Obstoj kakršne koli družbene institucije potemtakem predpostavlja določeno stopnjo soglasnosti v pojmovanju ljudi (ne glede na to, kako je do takšnega soglasja prišlo: prisilno ali prostovoljno), kajti zadržanje ljudi je (praviloma) zgrajeno na določenem sistemu pričakovanj. Le-tega zgradi sicer vsak posameznik v skladu s svojimi izkušnjami in zmožnostjo ocenjevanja dane situacije in lahko zaradi tega v njih prihaja do precejšnjih razlik od posameznika do posameznika. Toda družbeni svet, v katerem posamezniki pridobivajo svoje izkušnje, svojim pripadnikom že s samim tem določa bolj ali manj trden, bolj ali manj ozek okvir, znotraj katerega pripadniki določene družbene skupine razvijajo svoja pričakovanja. Pripadnost določeni družbeni skupini tedaj že

sama po sebi predpostavlja določeno stopnjo enotnosti v pričakovanjih. Miklos Nyiszli je med drugimi pretresljivimi dogodki, ki jim je bil priča v Auschwitzu, navedel tudi primer, ko je nekoč neka mladoletna žrtev preživela zaplinjevalni postopek. Nyiszli je hotel prepričati enega od tamkajšnjih esesovcev, naj bi pomagal dekleta ohraniti pri življenju. Toda esesovec je ocenil, da bi bilo zaradi njene mladosti preveč nevarno poslati jo v taboriščne bloke, ker bi utegnila povedati, kaj je doživela, to pa bi bila smrtna obsodba za vse tiste, ki bi sodelovali pri njenem reševanju; tudi Nyiszli se je s tako oceno strinjal.

Brez prevladujočega soglasja v pojmovanji ljudi, po katerem se ljudje delijo na nadrejene in podrejene, na zakonodajalce in izvrševalce ukazov, na rablje in žrtve itd. taborišča preprosto niso mogoča. Kakor nam spričuje zgodovinski spomin, je takšno razdeljenost mogoče dosegati celo zelo preprosto: če je grožnja (s smrtjo) dovolj vpečatljiva in če ljudem ni odvzeto še poslednje upanje (če je na primer v plinskih celicah mogoče videti prhe, čeprav žrtve vedo, kaj iz njih prihaja). Njegovo nemoteno funkcioniranje pa omogoča obrambni mehanizem identifikacije žrtve z rabljem, ki ga je prvi opisal in razložil Igor Caruso v svoji knjižici o socialnih aspektih psihoanalize. Posledica te identifikacije je namreč odtujevanje lastnega ega v korist super ega rablja, čigar vrednostni sistem žrtve introjicira kot svojega (prav to pa je tisto, kar odvzame prostor lastnemu egu). Žrtvi se ob tem vzbudi slaba vest, saj se ne more več opreti na občutje lastne vrednosti. Zakaj že s samim tem, da je sprejela tuj vrednostni sistem, je hkrati priznala svojo inferiornost.

Caruso je pri analizi omenjenega obrambnega mehanizma izhajal iz pričevanj dr. Emanuela Ringelbluma, zgodovinarja in sociologa iz varšavskega geta, ki jih je zabeležil v svojem dnevniku. V dnevniku je polno pretresljivih pričevanj o tem, kako so Židje v varšavskem getu introjicirali občutja manjvrednosti. V decembru 1940. leta se je v getu razširila celo nova moda: noša esesovskih škornjev; posnemajoč esesovce so se nekateri mladeniči šopirili z biči v rokah in z njimi udarjali mimoidoče Žide, ki se jim niso uspeli dovolj urno umakniti. Predsednik židovskega sveta v getu Adam Černjakov je posnemal Hitlerjeve navade; njega pa so spoštovali kot idola in njegove ukaze izvrševali brez ugovaranja. Eden od članov židovskega sveta pa je že 13. aprila 1941 rekel: »Z Židi se ne da delati; z njimi je treba delati samo s silo.«¹¹

Tukaj sem navedel samo del primerov, na katere se sklicuje Caruso; k njim bi bilo mogoče iz gradiva o nemških koncentracijskih taboriščih dodati še precej takšnih, ki jih on ni poznal. Vendar se mi zdi, da lahko že s pomočjo navedenih primerov zadovoljivo odgovorimo na vprašanje, kateri pripadniki nežidovske večine so gojili sovražna čustva do Žida in zakaj so jih gojili. Proglasiti koga za zločinca, za nekulturnega in podobno, pomeni hkrati že tudi zahtevo po njegovi prevzgoji, naj bo zlepa ali zgrda. Ker so bili merilo dobrega in zla predstavniki »zgornjega« dela hierarhične lestvice, je bil Žid »nižji« tudi od »najnižjih« na hierarhični lestvici. Namreč, če so bili oni zvečine drugorazredni državljani Tretjega rajha, so bili ujetniki Rajha še v »nižjem« razredu od njih, torej tam, kjer ni več nobene pravice do pritožbe. Stopnja sovražstva do njih pa je bila sorazmerna s tem, koliko se je kdo identificiral z vladajočimi. Bolj ko se je identificiral z njimi, manj je mogel ohraniti lastne samobitnosti, večja je bila njegova stiska. Žid pa je bil poleg vsega vendarle predvsem utelešenje samobitnosti, to je zgled, ki vleče; torej izziv, ki ga je (bilo) treba potlačiti. Obet kakšnega dobička je vnmemo seveda samo še podžigal.

Mislím, da smo s povedanim na kratko sicer in v grobih potezah, a vendarle izčrpali prvi del z naslovom začrtane problematike. Da ne bo kakšnih nesporazumov, želim za zaključek razmisleka opozoriti na razmere v Izraelu (to je ži-

dovski državi, ki je bila ustanovljena pod močnim vtisom holokavstva in katere ideologi še zmeraj s pridom izkoriščajo čustva, ki jih vzbujajo spomin na to tragedijo brez primere), kjer prav tako poznajo državljane drugega razreda, saj nimajo ločenih samo naselij na židovska in arabska, ampak celo ločene avtobuse in še marsikaj takšnega. Začarani krog je sklenjen: zgodovina se ponavlja

Božidar Jezernik

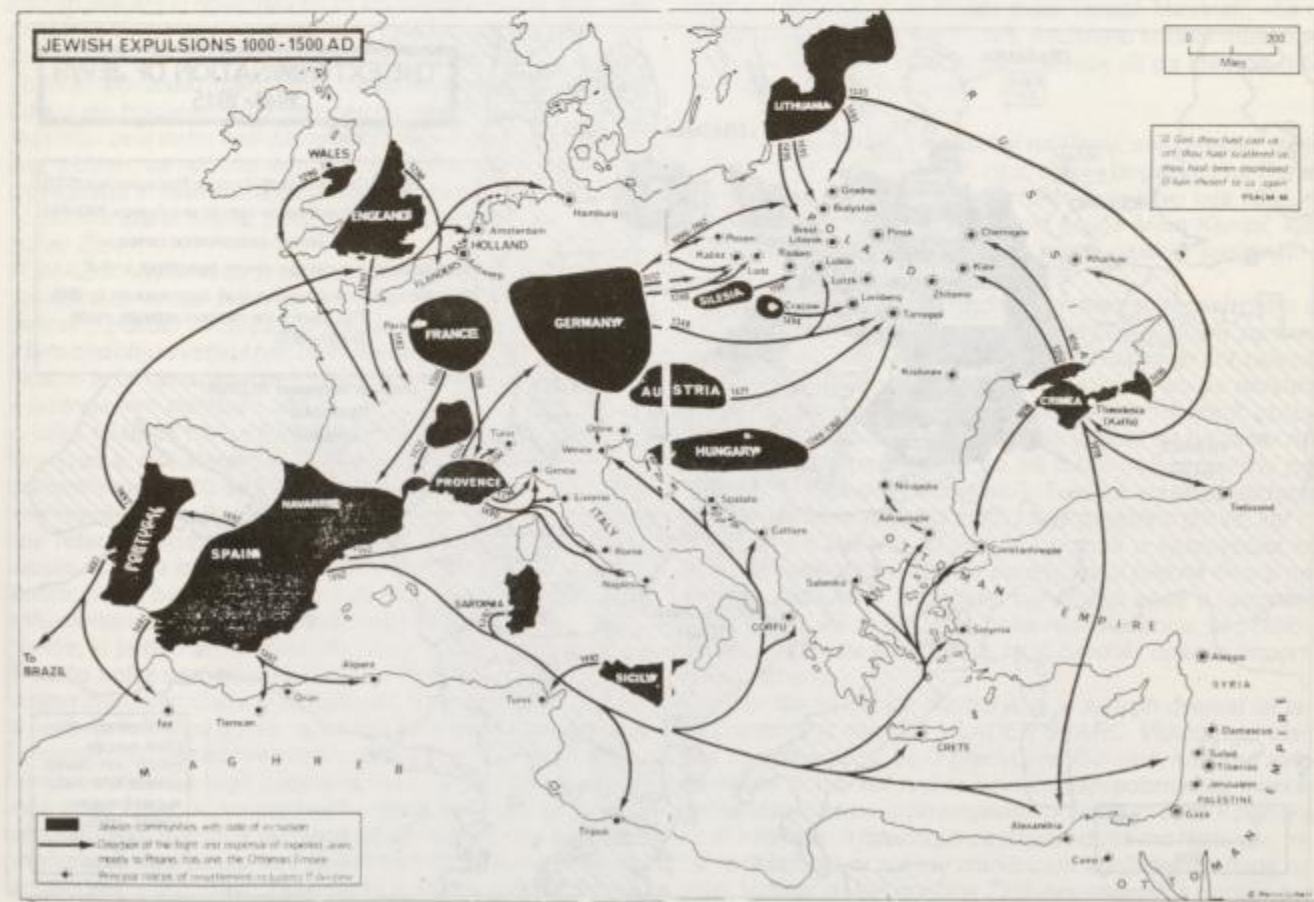
Opombe:

- ¹ Kazimierz Moczarski, *Razmowy z katem*. Citiram po sh. prevodu, Beograd 1979, str. 151.
- ² Miklos Nyzsli, *Bil sem v posebni skupini* (v: TV-15, 10/1 - 33), Ljubljana 1972, stolpci 110 - 114.
- ³ Božo Škerij, *Ljudstva brez kovin*, Ljubljana 1962, str. 390 in 391.
- ⁴ Božidar Jezernik, *Zgodovina v zgodbah ustne tradicije* (v: *Časopis za kritiko znanosti št. 33/34*, str. 239 - 277), str. 270.
- ⁵ Nyzsli, nav. delo, stolpec 43.
- ⁶ Milena Mohorič, *Motivi z Raba*, Ljubljana 1946, str. 26.
- ⁷ Nyzsli, nav. delo, stolpec 47.
- ⁸ František Blaha, *Medicina na scesti*, Praha 1946, str. 58.
- ⁹ Eugen Kogon, *Der SS-Staat*, Frankfurt am Main 1959, str. 94-95.
- ¹⁰ E.Z., *Tekma s smrtjo* (v: *Novi list*, 11/442), Trst - Gorica 21. 3. 1963, str. 8.
- ¹¹ Igor Caruso, *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*. Citiram po sh. prevodu, Beograd 1969, str. 142 ss.

Dodatek: Židi v Trstu

Ko sem že spisal pričujoči prispevek, sem v slovenskem tedniku *Novi list*, ki je izhajal v Trstu in Gorici, v nepodpisanim članku pod naslovom »V Trstu je okrog 1500 Judov«, ki je bil objavljen 13. februarja 1958, prebral odmev na pi-

sanje Gemme Volli v tržaški reviji *Umana* iz istega leta. Priznati moram, da sem bil ob branju tega članka presenečen, zakaj vaju sem brati in poslušati o antisemitizmu Slovencev, o protislovenstvu Židov pa pred tem še nisem ničesar slišal. Zelo verjetno tudi velika večina aktivnih in pasivnih udeležencev simpozija o židovskem vprašanju ne. Zato bom tukaj na kratko povzel vsebino navedenega članka. Gemma Volli je v svojem spisu o Židih v Trstu poudarjala, da so bili tamkajšnji Židi med najhujšimi italijanskimi iredentisti, čeprav jim je Avstrija v Trstu nudila gostoljubno zavetje in možnost gospodarskega uveljavljanja. Zlasti židovski izobraženci v Trstu so bili tako goreči nasprotniki Avstrije, da se še za sionistično gibanje niso utegnili zanimati: »Judovski izobraženci in tisti, ki so se imeli za take in so hoteli spadati k tako imenovani vodilni plasti, so se držali v stran od sionističnega gibanja, ker jim je bilo mnogo bolj na srcu, da bi pomagali zaveziti slovansko (t.j. slovensko, op. ured. Novega lista) napredovanje v Trstu.« K temu pisanju Vollijeve dodaje *Novi list* še: »V povojnem času srečamo namreč mnogo tržaških Judov spet v prvih vrstah tistih, ki skušajo kratiti Slovincem pravice na Tržaškem.« No, *Novi list* ni ostal pri golem navajanju teh dejstev, ampak jih je tudi komentiral; po mojem mnenju pravilno: »Da so tržaški Judje tako vneto sodelovali v italijanskem iredentističnem in nacionalističnem gibanju na Tržaškem ter sovražno nastopali proti Slovincem, si je mogoče takole razlagati: Ker so se sami čutili kot Judje za neke tužce in se na tihem bali, da bi jih tukajšnji Italijani ne začeli gledati postrani, so se pridružili tistim, ki so imeli v mestu oblast in bogastvo. S tem da pomagajo nacionalistični vodilni plasti pobijati narodnostne in socialne težnje slovenskega prebivalstva, so menili, da se sami dvignejo od položaja preganjanega ljudstva na raven 'boljše družbe'. Toda ta 'boljša družba' je vendarle videla v njih samo tužce in Žide, kar se je najbolje pokazalo leta 1938« (takrat so imeli namreč tudi v italijanski državi sprejeti protizidovski zakoni - op.bj)



DISKUSIJA

V diskusiji prvega dne II. cepa simpozija, ki mu je bila tema židovsko vprašanje, so sodelovali naslednji tovariši: Prvi med njimi – LAZSLO SEKELJ (Novi Sad), je povedal marsikaj, njegovo pripoved pa lahko v kratkem strnemo takole:

»Obstaja zveza med Cankarjem, Krekom in med njunim antisemitizmom. Po konservativno-populistični predstavi je liberalizem nekaj slabega, ker je razbil vas, njeno patriarhalno idilo. Od tod antiliberalizem, ki ima elemente v antikapitalizmu – torej gre predvsem za konservativno reakcijo na kapitalizem. Drugo pa je, da sta onadva ti formi povezala, to so med drugimi počeli tudi boljševiki. Od liberalcev do Židov (prav tam, kjer teh ni bilo) je pot enostavna – če je kapitalizem nekaj tujega, potem je Žid prvi tujec, ki pade na pamet. Žid je po splošni predstavi o kapitalizmu največ profital. Dejstvo pa je nekaj, kar je tu zelo nespecifično: to je klasični antisrednjeveški antiliberalizem na verski osnovi tako pri Cankarju kot pri Kreku. Torej ne gre za moderni politični antisemitizem, ki je značilen za socialno krščanstvo, na primer. Proti Židu se ne gleda kot proti emancipiranemu v družbi, ampak skozi religiozne predstave. Engels v nekem pismu, kasneje objavljenem v *Kleine Zeitungu*, imenuje antisemitizem socializem bedakov, mediokritetov. Dejstvo torej, da tu ni bilo Židov, da pa pri Cankarju in pri Kreku obstaja antisemitizem, ni nič posebnega. Za antisemitizem

niso potrebni Židi, poglejte Poljsko, kjer danes vsaka poštena poljska družina razpravlja, koliko je v krvi KOR-ovcev ali v krvi komunistov (odvisno od gledišča) procentov židovske krvi. Židov pa ni več. Enostavno gre za sklop odnosov, ki ga je moč psihološko pojasniti: verjetno gre pri Cankarju čisto za osebne, psihološke zadeve, on je bil socialdemokrat na Dunaju – vse vodilne osebnosti dunajske in bavarske socialdemokracije so bili Židi. Če sem v tistih, ki so sedeli v zlatih kočijah videl Žida, sem ga lahko zagledal tudi v tistih, ki so me spreobrnil. Kolikor vem, so s Slovensko ljudsko stranko, ki jo je med obema vojnama vodil Korošec (to se nanaša tako na Kreka kot na celo ideologijo) zvezani prvi anti-židovski zakoni v Jugoslaviji. To ni slučaj.

Tudi nekatere teze v Štrajnovem prispevku bi v zvezi s Fichtejevimi idejami postavil drugače: če izhajate iz družbene pogodbe (ki jo je Fichte sprejel), se morate zavedati, da je to Rousseaujeva ideja. To, da je Fichte vzel princip različnih religij, ne pa različnega socialnega položaja (kot Rousseau) je stvar slučajnega izbora, vseeno pa to izhaja iz Rousseaujevega koncepta družbene pogodbe. Zato jim ne priznava/daje tega, kar bi mi danes imenovali »državljanске pravice« – Židov. Odtod je njemu nekaj tuje, kot so tudi Rousseauju tuji tisti, ki ne sprejemajo družbene pogodbe in se ne morejo egalizirati. To seveda povzroča religiozni princip krščanstva, ko nekaj, kar je vtakano ... odtod logično sledi, da



je Žide treba poslati v njihovo, njim žarko želeno domovino. Židi so tudi že tedaj postavljali zahtevo po nacionalni skupnosti.»

Tovariš Sekelj se je obregnil tudi ob prispevek Igorja Žagarja, trdeč, da ni razumel, kaj je hotel avtor s citiranjem Derganja doseči. Ker pa je ta del Sekljeve razprave najmanj zanimiv (sprožil je še dvojno ali trojno reakcijo), ga lahko mirno izpustimo in prihranimo nekaj dragocenega prostora.

ALENKA PUHAR je menila, da je o takšnih svetnikih z narodnega oltarja (kot je dandanes Ivan Cankar) olajšujoče izvedeti nekaj, kar je verjetno sistematično prikrivano. Temu gre pripisati tudi sproščeni smeh v dvorani ob Peršičevem izvajanju; vseeno pa je slednjemu postavila vprašanje, zakaj se je na koncu ustrašil. Kakšne vrste opravičilo oziroma popust je terjal za »ubogega« Ivana, rekoč, saj on je bil z Vrhniko, s Klanca, pa je bil revež, bobi in piške so bile tisto, o čemer je sanjal. Prav tako bi se lahko postavilo v bran Adolfu Hitlerju, ki je na Dunaj prišel iz podobnega miljeja. Zakaj Peršič torej ni izpeljal svojega nastopa konsekvентno do konca?

JANEZ PERŠIČ je odgovoril, da je le skušal biti na nek način pravičen, da je skušal razumeti situacijo, iz katere je Cankar izhajal, če pa bi bile posledice njegovega delovanja škandalozne ali celo katastrofalne, kot so to bile pri nacifašizmu, bi to absolutno ostro obsodil. Ker Cankar s tem svojim antisemitizmom ni ničesar hudega povzročil, potem skušajmo vsaj razumeti, od kod je ta antisemitizem izšel, pa skušajmo razumeti tudi Cankarja kot Dunajčana, ki je sovražil liberalce in je bil pod Krekovim vplivom, itd.

BOŽO JEZERNIK je v dopolnilo svojemu referatu spregovoril tudi o odnosu med Slovenci in Židi v nemških taboriščih. Prvi so imeli do drugih (zaradi njihovega ubogega položaja) zelo sočuten odnos. Drugače pa je bilo v italijanskih taboriščih, ki so bila drugače urejena od nemških. Bila so namreč manj surova. Pomladi 1943 so v taborišče na Rabu pripeljali več kot 2000 židovskih internirancev iz različnih taborišč ob italijanski obali; dali so jih stanovati v hišice, ki so bile primerne dvem ali trem družinam, dobivali so nekoliko boljše hrano, to so bili nekoliko boljši pogoji od tistih, v katerih so živeli slovenski interniranci. Tedaj se je slovenski sočutni odnos do židovskih internirancev izgubil, pač pa je to v njih vzbudilo zelo ostro anti-židovsko reakcijo. Kot lahko še enkrat vidimo, se njihova agresija, ki je bila vzbujena zaradi psihičnega in materialnega pritiska v taboriščnem življenju, ni obrnila zoper prave povzročitelje njihovega zla, ampak zoper Žide.

TOMAŽ MASTNAK se je navezal na dve mesti iz Štrajnovnega referata, ki sta bili sicer obrobni; navedel je nekaj podatkov o pokolu v Kielcah, in o stvareh, ki so sledile, ker se v tem obdobju uveljavi nek drug model antisemitizma od tistega, ki je bil označevan s stališča neke marginalne skupine v podrejenem položaju, etc.

1. julija 1946 so bili na Poljskem objavljeni prvi rezultati referendumu, na katerem se je po neuradnih podatkih večina prebivalstva (od 70 do 80 %) izrekla proti vladi, ki je bila potem imputirana iz Rusije. Vlada je seveda poneverila rezultate referendumu. Nastala je skrajno napeta družbena situacija, 4. julija izbruhne pogrom v Kielcah. Tako vlada kot opozicija sta bili enotni, da gre za provokacijo; vlada je za antisemitski izbruh obtoževala opozicijsko politično podzemlje, ki je bilo takrat dejansko zelo močno, opozicija pa je vlado bolj z namigovanji kot neposredno krivila, da je bil to njen maneuver; vlada je obtoževala opozicijo, da skuša na ta način prikriti svoj poraz, opozicija pa vlado s tem, da skuša kanalizirati nezadovoljstvo ljudstva stran od sebe. Zanimive so refleksije tega dogodka: jasno je, da so v Kielcah nastradali Židje, ki so preživeli koncentracijske lagerje in celo stalinsko Rusijo. V razlagah obeh strani, ki sta program obsojali, se naznačuje nov vir antisemitizma; ena interpretacija (Ossowski) pravi: Židje naj bi iz strahu pred antisemi-

tizmom podpirali vlado, po drugi strani pa naj bi Židje zavzemali številne vladne pozicije; druga interpretacija (Andrzejewski) pravi: katerim od osebnosti ki so zdaj na oblasti ni treba računati s tem, da bodo ožigosane za Žide? Nek komentator (ameriškega porekla) pravi: vzrok rasti antisemitizma na Poljskem je velika nepopularnost Židov na ključnih pozicijah v vladi. Po javnem mnenju bi lahko vsi bili Židje. Kardinal Front pravi: dejstvo, da se je razmerje do Židov poslabšalo, gre v veliki meri pripisati Židom, ki danes zavzemajo vodilne pozicije v poljski vladi, in ki poskušajo vpeljati vladno strukturo, ki si jo večina (poljskega) ljudstva ne želi. Povojni antisemitizem (po Ossowskem) je povezan z opozicijskim zadržanjem proti vladi in njeni zvezi s Sovjetsko zvezo. Skratka, Židje postanejo vladajoči. Omenim naj še državno rešitev židovskega vprašanja na Poljskem: glasila se je: »Produktivizacija židovskega prebivalstva«. Se pravi, včlenitev Židov v mašinerijo produkcije – na ta način, se pravi z delom, je židovsko vprašanje že prešlo v nacizem pod geslom »Arbeit macht frei«. Produktivizacija Židov naj bi predvsem preprečila, da bi se znova oblikovala židovska skupnost, vezana na socialne, stanovske in gospodarske dejavnosti specifične za židovsko skupnost, ki je obstajala pred vojno. Tribuna Zyci, tedanji partijski časopis, pravi: skupno delo z delavci (zanimivo je, da Židje po definiciji niso delavci) je najboljšo sredstvo v boju proti antisemitizmu. Uspehi tega boja so vidni, jih ni mogoče zanikati, židovske skupnosti na Poljskem danes namreč skorajda ni več. Leta 1956 in 1968 sta bila še dva dirgirana vala antisemitizma, obakrat je šlo za poskus državno-partijskih struktur, da bi zavrla opozicijsko gibanje. 1956. leta to ni uspelo, 1968. pa je ravno mobilizacija antisemitizma razbila študentsko gibanje in preprečila povezavo med študenti in delavci. Danes Židov, kot rečeno, skoraj ni več, pač pa so postali politični nasprotniki.

Štrajn govori, da se Žid konstituira na točki, ko prihaja do simbolnega obračanja ali pa sprevrčanja. Kot simbol neke slovenske kulturne identitete občestva navaja Vidmarja. »Sprašujem se«, je za konec dejal Tomaž Mastnak, »če ni prišlo do tolikšnega besa proti družbeno kritični mladinski kulturi zato, ker se njen vodilni teoretik ali pa ideolog piše tako kot Josip Vidmar.«

IZTOK SAKSIDA je posredoval na Peršičevo mnenje, da je bil slovenski antisemitizem zgolj odsev dogajanja na Dunaju. Za zgled je postavil Apihov tekst Židovstvo leta 1886, ki se presenetljivo ujema z odlomki knjige Mein Kampf, kjer Hitler opisuje svoje fascinacije ob dunajskih srečanjih z Židi.

Saksida se je zavzel za razmejitev med antijudaizmom in antisemitizmom. Pojav prvega je na Slovenskem namreč prisoten ves čas. Takoj ko je gospod Heimman kot zalagatelj Napoleonove vojske prišel v Ljubljano, so ga doletele nemajhne težave tako pri prebivalstvu kot pri mestnih oblasteh. Zaradi francoskih okupacijskih oblasti so bili sicer nekaj časa zadržani, zato pa so bili toliko bolj impulzivni potem, ko so Francozi odpekotali. Tudi za vmesno obdobje tristolet let bi se verjetno moglo najti podobne izjave, kot jih najdemo pri Bakenu, ki je lahko govoril o »judovščini krščanskih oderuhov« 230 let potem, ko ni bilo na Otoku nobenega Juda več. Ti podatki naj služijo zgolj v nasprotje prepričanju, da je šlo le za neke reminiscence, ta politični antisemitizem pa torej tudi ni zgolj produkt odseva importiranega znanja.

S pripombo na Josipa Vidmarja, ki je zadnjih dvajset let tarča pripomb, je nastopil MLADEN ŠVARC. Vidmarjeva stališča so pomembna, že iz predvojne liberalne, kulturno avtonomaške dobe, kot tudi iz povojne (spreobrnjene) marksistične dobe; se pa je po nedavnih polemikah okoli Kocbeka, ko je v nekaterih intervjujih zastopal »duševno higieno«, treba vprašati, ali ni njegov marksizem zgolj deklarativne narave; Vidmar poleg podobe Žida-poustvarjalca podaja tudi

podobo Žida-kozmopolita, iz te pa izhaja ideja »ozemljitve«; Žid se bo »ozemljil« v Palestini. Če tukaj že ne govori o Blut, govori vsaj o Boden. Tako pride Vidmar v paradoks: poznamo dihotomijo med Židom in židom. Kljub emancipiranemu Židu ga Vidmar hoče ozemljiti, ga nekam pošilja.

DARKO ŠTRAJN si je privoščil dve opombi na opombi: Mastnakov opis dogajanja v Kielcah je bil dobrodošel, treba pa je ohraniti aspekt (ki ga je prikazal prav primer v Kielcah), kako ideologija realsocializma lahko kooperira s srednjeveškimi praznoverji. Pogrom v Kielcah so pravzaprav sprožile govornice, da Židje pripravljajo ritualen umor.

Vidmar se je le lepo nastavljal. Dalo pa bi se najti še mnoge druge govorce vladajoče kulture, ki lahko ne-izrecno govorijo o Židih, pa bi prav pri njih z neko bolj dalekosežno analizo lahko pokazali na antisemitski faktor. Tukaj smo se zbrali na simpoziju in govorimo o slovenskem antisemitizmu drugače od vladajoče slovenske kulture. Pokazati je treba tisto točko, s katere deluje antisemitizem znotraj takšnega občestva kot je nacionalno, ki je historično zrasel z nacijo. To pa pomeni, če nimaš Židov, jih mehanizem premestitve lahko odkrije.

BOŽO JEZERNIK je že proti koncu na že omenjenem primeru odnosa med slovenskimi in židovskimi interniranci na Rabu dokazal, da oblast ni nujno antisemitska: slovensko sovraštvo do malo bolj pardoniranih Židov so premagala prizadevanja IO OF pod vodstvom komunistov-internirancev, ki so uspešno prepričali, da je glavni sovražnik italijanski fašizem, ne pa židovstvo.

Prav za konec pa je MATJAŽ POTRČ spomnil na Saksidina izvajanja o Mojzesu: Židi so izvoljeno ljudstvo, kot taki se definirajo, kot taki lahko zelo hitro pridejo v obratno pozicijo. Če bereš o tem, kako so se ljudstva mešala, ugotoviš, da mora biti v konstituciji naroda kot naroda nekaj popolnoma norega, da miškolanco vseh mogočih ras, ki obstajajo v vsakem narodu, uzakoni. Židi imajo določeno mesto, imajo določeno povezavo z zakonom, zato imajo mogoče tudi izjemno pozicijo. Tako jih lahko že zakon odrine v rob drugih občestev, ki se ne konstituirajo tako radikalno na tej osnovi. Hvala lepa.

S tem je bilo diskusije prvega dne II. cepa konec. Vsak je odšel po svoje.



»ŽIDOVSKO VPRAŠANJE« IN EMANCIPACIJA JUDOV Boj proti Židom v evropski politični tradiciji

1. Govoriti o tako imenovanem »Židovskem vprašanju« ne pomeni govoriti o judovskem narodu. »Židovsko vprašanje« je problem evropske politike v 19. stoletju, saj je bilo postavljeno v okvir »Vzhodnega vprašanja«, torej tudi in hkrati z balkanskim, makedonskim, armenskim in še katerim vprašanjem. Propadajoči Osmanski imperij se je namreč pretvoril v objekt politike (evropskih) velesil. Hkrati pa je »Judenfrage« postal tudi problem državljanske emancipacije evropskega Juida v evropski državi, skratka pripustitve srednjeveškega/fevdalnega Juida v civilno (občansko) družbo in hkrati v nemško, francosko, avstrijsko itd. državo. Če naj se poigram z besedami – kajti v slovenščini imamo sinonima Jud in Žid – naj bi iz Žida postal Nемец, pa je ostal Jud. In tam, kjer je Jud hotel doseči svojo politično, gospodarsko in državljansko emancipacijo, je na primer Nемец videl »židovsko vprašanje«, Jud ni bil možni partner, ampak tuj element, grožnja, konkurenca. S svojo tradicijo, ki se ji ni hotel odpovedati, ni mogel »vstopiti« v romantični nemški svet ali pozneje v utopično carstvo komunizma. In če se je tej svoji tradiciji hotel odpovedati, je tako dejanje bilo spet problematično, saj bi potem morala tako oblikovana moderna evropska nacija priznati, da ne temelji na enotnem nacionalnem principu, ampak bi lahko bila poljubno oblikovana iz različnih elementov.

Ko že vpeljujem dvojnost Žid/Jud, ne mislim pledirati za uporabo ene besede proti drugi, ene kot »dobre« proti drugi, ki naj bi bila psovka. V slovenski tradiciji so liberalci uporabljali bolj »Žida«, katoliški tabor pa »Juda«, toda zaničevalno zvenita tako pridevnik »židovski« kot zveza »judovska šola«. Zato je to vprašanje antisemitske tradicije tudi v jeziku. Srednjeveška podoba Žida je podoba vsakršnega žida in še vseh Židov povrh, Judež pa je Jud in izdajalec. Kajti najbolj vnebo vpijoče izdajstvo je izdajstvo živega Boga, v podobi Sina in Odrešenika. To je zavračanje odrešenja samega, to je zločin deicida, umor Boga.

Krščanska ljubezen se v odnosu do »religije Očeta« sprevrže v sovraštvo do ubijalcev Kristusa. Toda judovska religija mora ostati kot pričevalec, saj ni herezija znotraj krščanstva. Kristjan ne more kaznovati herezije, ki je nastala pred Kristusom samim. Zato pa je za krščansko evropsko civilizacijo biti Jud **zločin**, ki ga pa duhovna oblast ne sme kaznovati, lahko ga pa posvetna oblast omeji. Judovski privilegiji, avtonomija, rabinska sodna jurisdikcija se ukinejo ali omejijo, spreobračanje v judovsko vero se prepove in postane kaznivo, prav tako pa tudi odnos Juida s krščansko žensko. Prav tako se onemogoči Judom izvajanje oblastnih funkcij in častna, tj. vojaška služba. Judje postanejo premaganci, saj je od leta 321 n.št. krščanstvo uradna religija rimskega cesarstva. Judovska vztrajnost in nadaljnji obstoj v krščanskem svetu pa omogoči doktrina, ki rabi **Juda kot pričo**, saj ravno s svojim obstojem Jud garantira dejstvo, da je Cerkev **Verus Israel**.

Če je zločin že dejstvo, da je nekdo Žid, se podoba lahko tudi obrne v stereotip Žida, ki je zločinec in čigar karakterne lastnosti so obžalovanja in zaničevanja vredne. Teološko

tradicijo dopolni literarna tradicija, torej duhovna stvaritev laičnih intelektualcev. Da bi podoba ustrezala dejstvu, se v pomanjkanju realnega dogodka, ki bi garantiral literarno transformacijo kot resnično, enostavno izvrši inverzija. Židu se pripiše tisto, česar ni storil. In če slučajno kdaj kak Žid celo res kaj takega stori, je to dodatno potrdilo. Če ne, je pa dovolj, da se Židu oz. podobi Žida pripiše dejanje kristjana. »Pogosto so Židje tisti, ki se jim pripisuje odgovornost za zločine, ki so jih drugi storili proti njim.« (Robert Aron, predgovor k *Dans les publiettes de l'Histoire*, Edit. Vander, 1975) Strokovnjaki vedo, da je Shakespeare v »Beneškem trgovcu« opisal resnično zgodbo. Kristjan Paolo Sacchi je namreč 1587 leta zahteval od rimskih mestnih očetov dovoljenje, da vzame funt mesa od svojega judovskega dolžnika Samsona Cenede. Prav tako v drami Marlowa »The Jew of Malta« Judež izda Malto Turkom. Toda literarna fikcija je inverzija resničnega dogodka: 1479. leta je Žid Josef Antonio Cohen razkrinkal turško zaroto, da bi se polastili Malte.

Je pač že tako, da je judovski bankir, ki posoja denar za obresti, žid, torej oderuh. To je v njegovi naravi, saj je Jud. Zato pa kristjanu omogoči isto dejanje šele teološka operacija, ki dovoli enako dejanje, toda sedaj je to početje utemeljeno na usmiljenju in ne na interesu brez ozirov, torej na domnevni židovski naravi. Katoliška banka ni banka, katoliška banka je »Monte di Pietà«.

Kaj je torej antisemitizem? To je **zavračanje enakopravnosti** med ne-židom in Židom. Glede na vladajočo ideologijo se ta operacija izvede vsakokrat drugače, da bi se dosegel isti rezultat. Če je zločin že dejstvo, da je kdo Žid, potem mu »klasični«, srednjeveški, krščanski antisemitizem zavrača enakopravnost glede zveličanja na onem in glede gospodarjenja na tem svetu. Toda dvojnost je v tem, da je po veri žid tudi po narodnosti Žid in ne Španec. Po 1492. letu so se v Španiji mnogi Židje pokristjanili. Tradicionalna katoliška koncepcija je obsojala Žide, ker da je židovska vera napačna, in zato se je Cerkev trudila, da bi jih spreobrnila. Toda ko so se Židje pokristjanili, se je težišče predsodka takoj preselilo drugam. »Novi kristjani« so bili sedaj kristjani, toda zato je postal kriterij vztrajnega razločevanja nov pojem: *Limpieza de sangre* (čistoča krvi). Čeprav je »krvna«, torej biološka razlika, čista iluzija, je preokupacija z viteško častjo in zaničevanje Novih kristjanov, ki so bili koncentrirani predvsem v produktivnih obrteh in trgovini, pripomoglo k propadu srednjeveške Španije. Torej je šlo za »klasično« razredno nasprotje, ki pa se je uspešno prekrivalo z ideologijo viteštva, časti in čistoče krvi, saj se v Španiji ni dala vzpostaviti rasna razlika, oziroma idealizirani »nordijski tip«.

2. Ker je Kristus Bog, je umor Boga neponovljiv zločin, torej tudi nemogoče zločin. Historični Jezus postane za teologe kerigmatični Kristus, krivda Judov za deicid pa kolektivna in se tudi podeduje. Prav pripisovanje delikta posameznega Juida (če je ta sploh storil kakšen delikt) vsej judovski skupnosti je podiaga za **konkretna** preganjanja. Krvna kleveta je najbolj tipičen slučaj, saj gre za psihotično izmišljotino, da

Judje koljejo krščanske otroke in uporabljajo njihovo kri za obredni kruh. Podobnosti s srednjeveško podobo čarovniške konspiracije nam ne uidejo, vendar namesto čarovniškega sabata imamo tukaj opraviti z judovskim praznikom oziroma s prevrnjeno podobo. Pri tem ne gre za nepoznavanje judovske religije, ampak za pripisovanje zločinskih dejanj, ki jih judovska religija izrecno prepoveduje. Celo živalska kri je nečista po judovskih predpisih. Seveda pa gre za premestitev **težišča** evropske obtožbe proti Judom. Sovražniki Boga so tudi sovražniki človeštva. In ker so dejanja posameznega obtoženega Juda pripisana njegovi **naravi**, je krivda vedno **kolektivna**, saj so vsi taki in je posameznik le slučajni primer oziroma zastopnik skupnosti.

Zato se judovski avtonomni in pogodbeni status v srednjeveški evropski državi spremeni. Obdobju prosperitete sledi obdobje preganjanja, ki nima samo ekonomskih vzrokov. Prav ideološke operacije so nujne, saj so razlogi preganjanja Judov prav v učinku teoloških in ideoloških opredelitev, torej v operacionalizaciji predsodka. Ekonomsko je namreč judovska skupnost v srednjem veku integralni del evropske družbe in ne nekaj, kar bi bilo izven nje ali proti njej, kot poskuša dopovedati antisemitski predsodek. Ker pa ta predsodek prikaže judovsko skupnost kot nevarno, je Juda treba določiti (vidno, z znakom, obleko, čepico), izločiti (v geto), izgnati. Judom ni bilo dovoljeno posedovati nepremičnine (zemlje, hiše), zato avtonomija Judov ni bila teritorialna, ampak kolektivna. Izgon je likvidacija Judov, saj je edina alternativa bila v pokristjanjenju, ki pa je prav tako duhovna in nacionalna likvidacija.

3. Evropska politična tradicija Judom pravzaprav ne prepušča nobene alternative. V tem seveda ni nobene logike, saj ta odnos gospodstva nasproti Judom vzpostavlja odnos, v katerem evropski Gospodar (oziroma suverena, državna oblast) ne priznava Judom kakršne koli avto-nomije. Judovski narod poskuša pretvoriti iz skupnosti, ki se pogodbeno naseli v Državi, v podložnika te iste države. Iz srednjeveške pogodbe nastane sodobni »tolerančni patent« in emancipacija je zato predvsem zahteva Judov po ekonomski in državljanjski enakosti. Privilegij ni samo ugodnost, udobje in bogastvo srednjeveškega bankirja, privilegij je tudi prilegij, torej izvzeteje tudi kot odvzem in v skrajnem primeru kot diskriminacija.

Logika antisemita je naslednja: karkoli Jud stori, stori narobe. Antisemit zato ne poskuša samo sebe konstituirati kot gospodarja v odnosu do Juda, ampak ves čas konstituira **podobo Žida** in na osnovi te podobe ustvarja svoj odnos do judovske skupnosti. Zato Judom zanika pravice, pa naj gre za pravico do odrešitve, do ekonomske eksistence, do življenja ali do nacionalne samoopredelitve. Če je Žid morilec Boga in se mu zato odreče odrešitev, ima krščeni Žid nečisto kri. Če se Žida ekonomsko onemogoči kot bankirja in trgovca, se ga ne pripusti v obrtniški (tj. »produktivni«) ceh. Če se konstruira nasprotje med »arijsko« in »židovsko« raso, potem se mora Židu odreči njegova človeškost; za nacista je Žid Untermensch, kajti šele to je predpostavka za fizično likvidacijo. In če je Žid podčlovek, potem nima prav nobene možnosti postati »človek«, torej »arijski« Nемец. Vsa ta določila so arbitrarno označevanje, saj se iz srednjeveškega »ekonomskega« Žida ustvari »označeni« Žid s tem, da se ga vidno označi in izolira v geto. Sodobni anticionizem – pa naj gre za stalinistično, islamsko ali novolevičarsko varianto – zanika Judom pravico do nacionalne samoopredelitve. Po takem pojmovanju Judje niso narod, ampak samo vera in zato nimajo pravice do lastne države. Ko in ker pa ta država obstaja, je za anticionista nelegitima. Zdi se, da bi hotel na nelegitimnosti ene države tak pogled utemeljiti legitimnost drugih držav. Anticionizem namreč predpostavlja, da države obstojijo po neki metafizični legitimnosti in ne zaradi suverenosti, ki je sila. Skratka: judovski narod je edini narod, ki mu je odvzeta »pravica« do samoopredelitve. In če mu je odvzeta, mu je lahko tudi do-

deljena. Staljinov režim je bil anticionistično usmerjen, saj je cionizem kot nacionalno gibanje judovskega naroda enačil z »judovsko buržoazijo«. In če sovjetski Judje niso smeli v Izrael, so jim predpisali Birobidžan, judovsko državo, ki je še danes brez Judov. Toda s tem je v ZSSR rešen ideološki problem, saj so Judom »dali« teritorij, da bi lahko bili sovjetska narodnost.

Judovsko nacionalno gibanje je produkt 19. stoletja, čeprav so Judje kot narod-religija bili vedno opredeljeni z Izraelom, pa čeprav so živeli v diaspori. Seveda pa so znotraj nacionalnega gibanja bile različne tendence: kulturna avtonomija (najbolj izraziti predstavnik je bila politična stranka »Bund«), teritorializem, cionizem. Zgodovinski neuspeh prvih dveh je pogojil uspeh tretje (cionistične) struje, ki se šele od ustanovitve države lahko enači z judovskim nacionalizmom. Nacionalna država kot rešitev »židovskega vprašanja« je **etatistična rešitev**, saj se je liberalna ideja emancipacije kot emancipacije od »svetovne države Židov« (Fichte) ali od »himerične nacije« in »židovstva« (Marx) izkazala za utopično, kar se tiče **vseh** držav. Izrael kot država reši problem s teritorialno naselitvijo Židov, saj se formira v obdobju formiranja nacionalnih držav, in to tako, da **izključi** judovsko prebivalstvo iz siceršnjih držav, pa naj gre za nacistično Nemčijo ali za prostor Bližnjega vzhoda, za likvidacijo ali samo za beg. Toda Izrael je Država, ki postane »Žid«. Izrael ne postane **Der Judenstaat**, kot je predvideval Herzl, ampak der Jude-Staat, torej zbirka negativnih lastnosti **vsakršne** države. Izrael anticionistična propaganda prikaže kot »nemiroljubno« državo, kot nevarnost za svetovni mir, kot državo, ki grozi z atomsko bombo, kot rasistično tvorbo, kot državo-terorista, kot agresorja in okupatorja; okupatorja ne zaradi rezultatov trenutnih spopadov, ampak zaradi samega svojega obstoja, saj je izvršil »invazijo v Palestino« (po Arafatu) in je »režim, ki okupira sveto mesto« (po Homeiniju).

Izrael kot država je tako ponovno dokazal svojo izbranost, kakor je tudi judovski narod »izvoljeno ljudstvo«. Problem izbranega (izvoljenega ljudstva je v tem, da je obtoženo tega, da je izbrano. Gre za preživetje starodavnih pogledov, ko so za Grke vsi ostali bili barbari in je za Jude Bog bil Bog Izraela. Egipčan je bil sicer vabljen k mizi, saj je tudi Jud bil »tujec v Egiptu«. Toda izbrano je prvi-legij, je iz-brano: izvzeto. Čez mejo so barbari, tujci (za Grke), drugi (za Jude). Paradoks judovstva je to, da je judovska religija univerzalno sporočilo za posebni narod. Toda novoveška smrt Boga ta problem reši. Na mesto Boga, ki je izbirajoča instanca, stoji Država, katerakoli država. Država, ki določi, kdo je Žid in kdo ni. Metaforično lahko rečemo, da smo lahko izvzeti mi vsi, saj Država lahko zapre mejo. Depozit je Prepoved, ki postavi okrog meje plot, Država lahko zgradi tudi Berlinski zid. Čez mejo, tam na drugi strani, so Drugi, so Tujci.

Mladen Aleksander Švarc

K NEKATERIM VPRAŠANJEM MOŽNEGA OZADJA MARXOVEGA »ŽIDOVSKEGA VPRAŠANJA« Marx in Feuerbach

Paleta različnih mislecev, ki so črpali moč iz Feuerbacha, je zelo široka in sega od mladoheglovcev, prek Kierkegaarda, Schopenhauerja, Nietzscheja in Wagnerja tja do Černiševskega, Dostojevskega intr. Feuerbach je bil »purgatorium« (A. Heller) XIX. stoletja; bil je žariščna točka svojega časa! Kako to, da je danes pozabljen, le občasno in mimogrede omenjan nepridiprav?

Vsi našteti »velikani misli« in še marsikateri drugi, ki ne sodijo v to posvečeno kategorijo, ponavadi »izjavljajo«, da zaradi tega, ker da stvari ni izvedel do zadnjih konsekvenc, ker da je ostal na pol poti ... Toda, kje se konča ta pot, po kateri je »treba« priti do konca? Katere so tiste zadnje konsekvence, kaj je to »treba«, kar še ni? Odkod tako refrenično, tipično »francosko« ponavljanje »nemškega« izreka? Kaj ta »treba« pomeni v Feuerbachovem in kaj v Marxovem mediju?

Tukaj se bom osredotočil na prevpraševanje enega možnih aspektov razmerja Feuerbach-Marx, in sicer na točko »kritike religije«. Mnenja sem, da je ta odločilna točka prepogosto dojeta kot nekaj samoumevno »dokončno razčiščenega«. Skušal bom tematizirati naslednja vprašanja:

- I – Feuerbachovo zastavitev in zapopadenje;
 - a) religije sploh,
 - b) židovstva posebej.
- II – Marxovo zapopadenje tega zapopadka.
- III – Vprašanje kategoričnega imperativa pri Feuerbachu in Marxu glede na I in II.

O Marxu bom govoril izključno kot o iščočem se mladeniču iz let 1843–1844, ne pa kot o schelingiziranem umniku.

a)
Najprej bom na kratko in v zelo grobih potezah skušal reinterpretirati Feuerbachovo izhodišče »Bistva krščanstva«, ki ga jemljem kot vrh njegove misli, ter nekatere rezultate tega izhodišča.

Na Feuerbachovem izhodišču je »bistvo človeka nasploh«. »Religija temelji na BISTVENI RAZLIKI med človekom in živaljo – živali NIMAJO nobene religije«. »ČLOVEK SE RAZLIKUJE OD NARAVE. TA RAZLIKA JE NJEGOV BOG – RAZLIKA BOGA OD NARAVE NI NIČ DRUGEGA KOT RAZLIKA ČLOVEKA OD NARAVE«. ² Že razlikovanje samo je odpiranje mesta, ki se nanj namesti religija. V takšni tipično feuerbachovski zastavitvi je religija imanentna »bistvu človeka nasploh« in kot taka neukinjiva, ne da bi bil ukinjen tudi človek nasploh. »Absolutno bistvo, človekov bog, je NJE-GOVO LASTNO BISTVO«. ³ To Feuerbach izpelje iz »čustva«, za katerega pravi, da je »najbolj pristna in hkrati ... različna, neodvisna moč, ki je V TEBI IN HKRATI NAD TEBOJ: je tvoje najbolj lastno bistvo, ki pojmuje TEBE KOT DRUGO BITJE, skratka, kot tvojega BOGA«. ⁴ Sklep je: »kar je SUB-

JEKTIVNEGA ali pa ima za človeka pomen bistva, je tudi OBJEKTIVNO, torej ima tudi na strani predmeta pomen bistva. Človek ne more uiti svojemu PRAVEMU BISTVU«. ⁵ Dilema »Človek – Bog« ima odgovor v »oba sta eno in isto«. ⁶ Zato si Feuerbach tudi jemlje za nalogo »dokazati, da je nasprotje med božjim in človeškim iluzorno ... nasprotje med človeškim bistvom in človeškim individuumom«. ⁷

»Da bi obogatil Boga, mora človek obubožati; torej je Bog vse tisto, kar človek ni.« ⁸ V istem odstavku Feuerbach nadaljuje, da temu človeku »ni treba biti kaj SAM ZASE, ker je vse, kar sam sebi jemlje, ohranjeno v Bogu, kako naj ga ima torej v sebi in zase? Zakaj bi bilo nujno dvakrat imeti isto, dvakrat postoriti isto?«. ⁹

»ZANIKATI ČLOVEKA pomeni ZANIKATI RELIGIJO«. ¹⁰ prvi Feuerbach. Torej velja tudi obratno! Vendar pa »kritizirati dogmo« po njemu »pomeni nekaj drugega«, namreč »reduciranje« le-te »na njene NARAVNE, človeku VROJENE ELEMENTE«. ¹¹ V postopku sestopanja Feuerbach iz »človeškega bistva nasploh«, »človeka«, »religije« in »dogme« pride do »besede«: »Besede imajo revolucionarno moč. Besede vladajo človeštvu«. ¹² »Beseda OSVOBAJA človeka ... GOVOR JE DEJANJE SVOBODE, beseda sama je svoboda«. ¹³ Skratka: pride do gospostva, do točke nerazrešljivosti, nemožnosti izstopa iz tega, kar je. Toda razlikovanje med »besedami«, ki – kot tisto, kar Feuerbach imenuje »brezspolno« – »vladajo človeštvu« in pa »besedo«, ki »je sama svoboda«, daje naslutiti, da za človeškega individua kot izrazito »spolno« bitje vendarle obstaja odprta možnost. Če človeštvo nima »možnosti«, jo ima človek. Znotraj katastrofičnega gibanja celote si Feuerbach s koncepcijo »rodu« pripori prostor za individua, ki je »DELNO BITJE«. »Šele moški in ženska ... človeka torej ..., ki vé in se čuti kot DELNO BITJE ... ustvarita dejanskega človeka«. ¹⁴ ki je spet »delno bitje« intr. »Spolna razlika je popkovnica, s katero je povezana individualnost z rodom«. ¹⁵ To je hkrati tudi podtekst njegovega pojma »LJUBEZNI«.

Iz »DELNEGA BITJA« je razumljiva tudi njegova kritika, naperjena proti konceptu tim. »osebnosti«, ki mu najde korenine v varljivi iluziji »PODOBNOŠTI Bogu«. ¹⁶

Edini »KATEGORIČNI IMPERATIV«, ki ga lahko najdemo v Feuerbachovem »Bistvu krščanstva«, se glasi: »Človek se mora in mora dvigniti samo nad meje individualnosti ali osebnosti, ne pa nad zakone, nad BISTVENA DOLOČILA SVOJEGA RODU«. ¹⁷ »HOMO HOMINI DEUS EST – to je najvišje praktično načelo – to je preobrat svetovne zgodovine«. ¹⁸ »Torej gre v razmerju zavestnega uma do religije samo za izničenje neke iluzije«. ¹⁹

b)
Na poti proti Feuerbachovemu zapopadku židovstva bom izhajal iz nekega mesta v njegovi kritiki religije, ki je – vsaj kolikor je meni znano – bolj kot ne padlo v pozabo. To je XX. poglavje njegovega »Bistva krščanstva«, ki nosi naslov

»Bistveno stališče religije« (V slovenskem prevodu od str. 253–263). Tam berem naslednje besede: »Bistveno stališče religije je PRAKTIČNO, to pomeni SUBJEKTIVNO. Smoter religije je blagor, zveličanje, blaženost človeka, odnos človeka do Boga, ni nič drugega kot odnos do zveličanja: Bog je udejanjeno zveličanje duše ali neomejena moč, ki naj udejanji zveličanje, človekova blaženost«²⁰. Predpostavka misljivosti zveličanja, blaženosti, je kajpada nekaj od njiju različnega, nekakšna bolečina, nesreča. In prav v mišljenju iz bolečine, nesreče o blaženosti in zveličanju Feuerbach najde nujnost Boga. Takole pravi: »Človek (je) v nesreči mišljen ali praktično ali subjektivno, v nesreči je bog občuten kot človekova POTREBA ... v bolečini človek zanikaže resnico sveta ... pogreza se sam vase, v svojo dušo. To vase pogreznjeno, le nase osredotočeno, v sebi le sebe pomirjajoče, svet zanikajoče, do sveta, narave sploh idealistično, kar zadeva človeka realistično, le na njegovo nujno notranjo potrebo po zveličanju nanašajoče se bitje ali čustvo je – BOG«²¹. Ta iz nesreče in bolečine k zveličanju in blaženosti stremeči človek »je po BISTVU zgolj PREDMET religije, ne filozofije«, ker »ne izraža bistva teoretskega, temveč praktičnega stališča«²², ker »ne apelira na um, temveč na čustvo, na gon po blaženosti, na afekte strahu in upanja«²³. Skratka: »ni nikakršna stvar filozofije, temveč stvar vesti, nikakršno bistvo uma, temveč srca«²⁴.

To »bistveno stališče religije« je – po Feuerbachu – do kraja izostreno v krščanstvu. Toda tukaj nam gre za židovstvo. Feuerbach vleče razlikovanje med krščanstvom in židovstvom takole: »Krščanstvo je poduhovilo EGOIZEM židovstva v SUBJEKTIVNOST ... in spremenilo željo po ZEMELJSKI SREČI, – cilj izraelske religije –, v hrepenenje po NEBEŠKI SREČI, ki je cilj krščanstva«²⁵. Višek »bistvenega stališča religije«, ki ga nahajamo v krščanstvu, je torej v nekem smislu obrat židovskega stališča »ZEMELJSKE SREČE« v hrepenenje po NEBEŠKI SREČI.

Po Feuerbachu vsi konci židovstva vlečejo svoje korenine iz »nauka o stvarjenju«, ki je pravzaprav nujna posledica in izhodišče praktičnega, nesrečnega, iz bolečine porojenega stališča. Izstop, skok iz nesreče, nuje, bolečine, da bi bil montiren kot mogoč, nujno potrebuje vsemogočega »vojnega Boga«, ki je ali bo ustvaril to, kar je ali bo »z golim HOČEM«. »Nauk o stvarjenju v svojem značilnem pomenu nastane samo tam, kjer praktično človek podreja naravo le svoji volji in potrebam, in je zato ta tudi v njegovih predstavnih moči ponižana na golo krparijo, na produkt volje«²⁶. Še več: »Kjer se človek postavi le na praktično stališče in opazuje svet le s tega vidika, spremeni praktično stališče v teoretskega, je ločen od narave ter mu je narava PODREJENA SLUŽABNICA lastnih sebičnih interesov, svojega praktičnega egoizma«²⁷. Zato lahko Feuerbach pripomni z zvišeno ironijo: »Egoisti se žalostijo, češ da je zadovoljitev njihovih želja in potreb samo posredna, da je med predmetom in željo prepad, prepad med smotrom v dejanskosti in smotrom v predstavi. Da bi si torej ozdravili to bolečino, da bi se osvobodili meja dejanskosti, postavljajo za najvišje bitje TISTO bitje, ki ustvarja predmet z golim HOČEM. Zato je bila Hebrejcem narava, svet, produkt DIKTATORSKE BESEDE, KATEGORIČNEGA IMPERATIVA, ČAROVNE BESEDE«²⁸.

»Stvarjenje« torej »ni predmet filozofije«, ne »ponuja mišljenju, teoriji nobenega izhodišča; to je za teorijo nauk, ki nima nobenega temelja in je za lase privlečen« ter »prav zato, ker nima nobenega teoretskega izhodišča, prepušča spekulaciji neskončno torišče za samovoljo, neskončno razlaganje in modrovanje«²⁹.

Kakorkoli že ostro je Feuerbach napadel religijo, krščanstvo, židovstvo in bil prav tisti, ki je izpeljal »kritiko religije«, po izidu katere so »vsi bili feuerbachovci«, ko je odprl neštete možnosti mišljenja in delovanja, pa je »na koncu« vendarle sklenil svoja izvajanja kot Heglov učenec: »Potreba Izraelcev je vsemogočni svetovni zakon: POTREBA IZRAEL-

CEV JE USODA SVETA«³⁰.

Zelo je verjetno, da je prav to eno izmed tistih mest, na katerih so številni post-Feuerbachovci našli avtorjevo »nedoslednost«, »paradoksnost«, »nerazrešljivost«, celo nekakšen »pesimizem« inpd., ki ga je treba ...

II

Tri leta po prvi izdaji »Bistva krščanstva«, leta 1844, Karl Marx objavi:

1. »Za Nemčijo je KRITIKA RELIGIJE v bistvu končana, kritika religije pa je predpostavka vsake kritike«³¹.
2. »Kritika religije se konča z naukom, da naj bo ČLOVEK NAJVIŠJE BITJE ZA ČLOVEKA, torej s KATEGORIČNIM IMPERATIVOM SPREMENITI VSE ODNOSE, v katerih je človek ponižano, zasluženo, zapuščeno in zavrženo bitje ...«³².

Marx se tukaj očitno sklicuje na Straussa, B. Bauerja in pa predvsem na L. Feuerbacha, na njegovo »Bistvo krščanstva«. To je zelo plastično razvidno iz Engelsovega zapisa: »Pa je prišlo Feuerbachovo 'Bistvo krščanstva'. Z enim udarcem je razpršilo protislovje (...) Le kdor je sam doživel osvobajajoči učinek te knjige, si to lahko predstavlja. Navdušenje je bilo vsesplošno: vsi smo bili v hipu feuerbachovci. Kako entuziastično je Marx pozdravil novo pojmovanje in kako zelo je bil pod njegovim vplivom – kljub vsem kritičnim pridržkom – lahko bereš v 'Sveti družini'«³³.

Na tem mestu se bom vprašal: Ali je iz Feuerbacha mogoče potegniti Marxov »KATEGORIČNI IMPERATIV« – »SPREMENITI VSE ODNOSE« – kot se implicitno nakazuje iz Marxove zastavitve?³⁴ To pa pomeni, da me zanimajo Engelsove trditve: da so »vsi bili v hipu feuerbachovci« in pa tisti prav tako Engelsovi »kritični pridržki«.

Najprej h »kritičnim pridržkom«. »Sveta družina«, ki nam jo Engels priporoča, je glede na tukajšnji fokus nekaj izvedenega. Preden se povzpem do tistega, za kar mislim, da je v njej bistvenega pri Marxu glede Feuerbacha, je potrebno vzeti v roke Marxov »Uvod h kritiki Heglove pravne filozofije«. Na začetku je znamenito mesto, ki sem ga že citiral. Drugo, prav tako znamenito in citirano mesto pa se v slovenski izdaji (MEID I) pojavi deset strani pozneje. Ti dve točki jemljem za mejnike tega ključnega Marxovega teksta sploh. Kar je tisto, kar se nahaja med tema dvema mestoma?

Marx na začetku tega »vmesnega« dela ponavlja za Feuerbachom: »ČLOVEK USTVARJA RELIGIJO, religija ne ustvarja človeka«. Sledi pogosti, značilni Marxov »Toda«. »Toda človek, to ni nikakršno abstraktno, izven sveta zdeče bitje. Človek, to je SVET ČLOVEKA, država, družba. Ta država, ta družba producirata religijo, SPREVRNJENO ZAVEST SVETA zato, ker sta SPREVRNJENI svet«³⁵. To je vsekakor – glede na Feuerbacha – nekaj bistveno »Drugega«. Je kritika Feuerbacha. Toda kakšna kritika? Kaj Marx pravzaprav stori?

Prvi vtis je, da Marx sprejema rezultat Feuerbachovega premisleka, ki je povzet v tem, da »ČLOVEK USTVARJA RELIGIJO«, da si to jemlje za glavni dosežek Feuerbachovega podjetja, da je prav to tista točka, zaradi katere so po Engelsu »v hipu vsi bili feuerbachovci«. Toda Marx bi ne bil Marx, če tega Feuerbachovega dosežka ne bi »negativno«, »kritično« sprejel. Kaj se zgodi v tem postopku negacije, kritike Feuerbacha?

(Ne pozabimo, da je Feuerbachov »Človek« bitje »razlike«, da je »DELNO BITJE«, da je prav iz tega izhodišča izpeljano tudi stališče: »ČLOVEK USTVARJA RELIGIJO«).

Marxov temeljni očitek Feuerbachu je, da je njegov »Človek« »abstrakten«! Torej napad na Feuerbachovo izhodiščno zastavitve »Človeka« kot »DELNEGA BITJA«! Obenem pa Marx »sprejme« rezultate te Feuerbachove »abstraktno« zastavitve oz. zamlči, da »RELIGIJO USTVARJA« »DELNI ČLOVEK«. Namesto Feuerbachovega »Človeka« nastopi

zdaj »SVET«, »država«, »družba«, ki »producirajo religijo«. Feuerbachovo religijo »USTVARJAJOČI« »DELNI« človek se zaradi obsodbe, da je »abstraktno bitje«, umakne in prelevi v »konkretno«, v »SVET človeka«, v »državo«, v »družbo«. To, kar človek »JE« (ne pa človek sam kot pri Feuerbachu), zavzame dejavno mesto. Postane tisto »producirajoče«. Namesto misli, ki izhaja iz razsrediščene, imanentno »delnega« človeka, kot imanenca človeka nastopi enačba: človek = »nekaj«. V tej enačbi je tisto »nekaj« = »producirajoče« glede na religijo. Marxov »SVET«, »družba«, »država« počasi dobijo obrise »konkretnega« kot »razmere«,³⁶ okoliščine, skratka kot nekaj IZVEN človeka ali pa vsaj od človeka se razlikujočega. Marx ni rekel, da človeka ni, temveč da je takšen, kot je pri Feuerbachu, »abstrakten« oz. da je treba, če hočemo priti do »konkretnega« človeka, »vedeti« kaj to »abstraktno« »JE«, kar implicitno v nekem smislu lahko pomeni tudi, da se to kar »JE« človeka določujoče naša celo na človeka samega. Na levi strani enačbe ostane »človek«, toda »prek enakosti«, z njegove desne strani se pojavi tisto, kar je religijo »producirajoče«. Torej, če je »človek« ostal in če mu ni odvzeto to, da »USTVARJA RELIGIJO«, potem dobimo: Človek ustvarja religijo, religijo producirajoče pa je tisto, kar človek »JE«, ne pa človek sam. Marx dejansko izniči Feuerbachovo izhodišče, izvrši totalno premestitev in hkrati »sprejme« njegovo stališče.

Toda zavrniti Feuerbachovo izhodišče pomeni zavrniti tudi njegove rezultate, ki so rezultati prav tega izhodišča. Zato Engelsova, da so »v hipu vsi bili feuerbachovci«, v strogem pomenu besede ne drži! Prav tako ne drži »Marxova«, da »ČLOVEK USTVARJA RELIGIJO«, ker je religija (pa tudi človek) v njegovem konceptu vezana na »SVET«, »državo«, »družbo« kot na tisto posredujoče, ki je postavljeno kot producirajoče. S Feuerbachovega aspekta povedano z Marxovimi besedami: izvedeno za funkcionira kot prvotno; izvršena je spekulativna konstrukcija.

Vendar pa ostaja odprto vprašanje: Od kod Marx izpelje to kritiko Feuerbacha in v kakšni funkciji je storjen prav takšen »obrat« Feuerbacha?

III

Na poti k »drugi« napovedani točki Marxovega »Uvoda« lahko npr. preberemo, da je »razmeram« (»Nemškim«) treba napovedati »Boj«, ker so »pod NIVOJEM ZGODOVINE«, da je prav ta »predmet«³⁷ (»razmere«) treba »UNIČITI«³⁸, da pa so za vse to seveda potrebna »sredstva«,³⁹ ki da so »kritika«⁴⁰ in pa predvsem »PRAKSA«. ⁴¹ Po Marxovih besedah je to v celoti stališče »odločno POZITIVNE odprave religije«, ⁴² kar – glede na vzpostavljeno razlikovanje od Feuerbacha – pomeni, da je Feuerbachova pozicija pozicija »NEGATIVNE odprave religije«.

Zdaj k drugi točki. Še enkrat jo bom citiral: »Kritika religije se konča z naukom, da naj bo človek NAJVIŠJE BITJE ZA ČLOVEKA, torej S KATEGORIČNIM IMPERATIVOM SPREMENITI VSE ODNOSE, v katerih je človek ponižano, zasužnjeno, zapuščeno in zavrženo bitje ...«. Zdi se, kakor da bi Marx na tem mestu zvezel Feuerbachov dosežek v kritiki religije s kritično ostjo svoje pozicije. Toda to se samo zdi. Beseda na sečišču stavka – »torej« – daje občutek, kot da bi se iz prvega dela stavka (ki bi naj bil Feuerbachov) dalo deducirati drugega – namreč »KATEGORIČNI IMPERATIV«. Iz Marxovega zapisa prvega dela stavka taka posledica tudi dejansko sledi. Že tu je namreč predpostavljen in implicitno izrečen sam »kategorični imperativ« (»naj bo človek ...«). Toda prvi del stavka ni Feuerbachov.

Na prej zastavljeno vprašanje: Ali je iz Feuerbacha mogoče izvesti »KATEGORIČNI IMPERATIV«, odgovarjam negativno! To ni Feuerbachovo stališče, to ni konsekvence izhodišča človeka, ki je napisal »Bistvo krščanstva«, ki ima po Marxovih besedah »do Heglove dialektike edini RESEN, KRITIČEN odnos in ki je na tem področju resnično nekaj od-

kril, ki je sploh resnični zmagavec stare filozofije«. ⁴³ »Kritika religije« se torej pri Feuerbachu NE »konča z naukom«, da »naj bo človek NAJVIŠJE BITJE ZA ČLOVEKA«, temveč z »najvišjim praktičnim načelom«: »HOMO HOMINI DEUS EST«. ⁴⁴ NE konča se s »KATEGORIČNIM IMPERATIVOM SPREMENITI VSE ODNOSE ...« temveč z načelom, da JE »HOMO HOMINI DEUS EST« »preobrat svetovne zgodovine«. ⁴⁵ Dalje: v konceptu »resničnega zmagavca stare filozofije« ni »ODNOSOV« in »RAZMER«. »SPREMENITI VSE ODNOSE« pa bi pomenilo samo to, da je treba »spremeniti« tisto, kar je spoznal za »nespremenljivo« – Človeka! Za »resničnega zmagavca stare filozofije« so »dejstva« (če hočete tudi »odnosi«, »razmere«, »okoliščine« ...) tisto, »v kar se mora NOLENS VOLENS verjeti ... so ... ravno tako relativna, različna, subjektivna kot predstave religije«. ⁴⁶ Skratka: »Dejstvo« je za Feuerbacha »neprekoračljiva meja duha«. ⁴⁷

11. teza o Feuerbachu je tisto mesto, iz katerega je povsem razvidno, da Marxov cilj ni bilo to, da iz Feuerbachovega stališča izvede svoj »KATEGORIČNI IMPERATIV«, marveč je prav s tega svojega stališča »kategoričnega imperativa« (»spremeniti vse odnose«), ki je Feuerbachu tuje, kar tako opravil z njegovim »HOMO HOMINI DEUS EST«.

Toda: zakaj se Marx (Engels) sklicuje na Feuerbacha kot na »edinega, RESNEGA, KRITIČNEGA do Heglove dialektike«, kot na »zmagavca stare filozofije«, kot na tistega velikega moža svojega časa, ki je na svojih ramenih iznesel kritiko, ki je predpostavka »VSAKE (!) – torej tudi Marxove – kritike, če pri »sprejemanju« Feuerbacha hkrati zavrača tako izhodišče kot njegov rezultat? Mar to ni dvakratno zanikanje lastnih predpostavk?

Kaže da, ko Marx izreče, da je »za Nemčijo KRITIKA RELIGIJE v bistvu končana«, s to »končno kritiko« ne misli na Feuerbacha. Potemtakem Feuerbachova kritika religije nima nobene notranje zveze z Marxovo »kritiko religije«, ki je »predpostavka VSAKE kritike«.

Katero »končno kritiko religije« je imel Marx v mislih? »Sveća družina« pri Marxu izreka stališče medija »prakse«. Toda po spoznanju, da »abstraktna bitja«, da »ideje sploh ne morejo NIČESAR IZPELJATI«, da so »za izpeljavo idej potrebni ljudje, ki zmorejo praktično silo«, ⁴⁸ zelo hitro spregovori o »človeški NARAVI«. Le-ta je člen protislovja, katerega drugi »konec« je »njegova življenjska situacija«. ⁴⁹ Oba sta protislovna celota, ki žene »v upor«. To je ista »človeška NARAVA«, ki jo najdemo tudi v »ŽIDOVSKEM VPRAŠANJU«, ko Marx v nevrtačih točki tega teksta citira Rousseauja, ki – po Marxovih besedah – »pravilno opisuje abstrakcijo političnega človeka takole: 'Kdor si upa postavljati zakone kakemu ljudstvu, se mora čutiti sposobnega, da lahko tako rekoč spremeni ČLOVEŠKO NARAVO, da vsakega posameznika, ki je sam v sebi in sam zase popolna celota, PREOBLIKUJE V DEL večje celote, od katere bi ta posameznik nekako dobil svoje življenje in svojo bit, da zamenja fizično in neodvisno bivanje z DELNIM IN MORALNIM BIVANJEM. ČLOVEKU mora vzeti NJEGOVE LASTNE SILE, ki so mu tuje in ki jih lahko uporablja le s pomočjo drugih.« ⁵⁰

Marx torej eksplicitno jemlje za »pravilno« Rousseaujevo zastavitev »človeške narave« posameznika kot »same v sebi in same zase popolne celote«. Tu je njegovo stališče popolnoma navzkriž s Feuerbachovim. Feuerbach ognjevit zagovarja koncept spolnega bitja. »DELNEGA BITJA«! On se izrazito »boji« »celovitega bitja«, »celovitega človeka«, ker to po njegovem izhodišču odpira pot v vse tisto, kar je – kot smo na začetku prikazali – spoznal za »Bistveno stališče religije«.

Feuerbach je – če je to merilo »filozofičnosti« – veliko bolj Heglovski kot se to lahko marsikje, pa tudi pri Marxu, prebere. Marx mu je na številnih mestih krivično pripisal »odgovornost« za to, da je heglavska dialektika zamrla. Ravno

»kategorični imperativ« je tisto odločilno mesto, v katero se tako Hegel kot Feuerbach zaženeta z vso svojo močjo. Da bi priplavali do »kategoričnega imperativa« je treba iznajti vsaj drugačno »človeško naravo« od Feuerbachove, treba je preplavati vsaj nekaj metrov reke, ki deli Nemčijo od Francije: šele v onstranstvu »glasno poje galski petelin«!

Lj. september 1984.

Tonči Kuzmanič

Opombe

¹ L. Feuerbach »Bistvo krščanstva«, Slov. matica, LJ 82, s. 79. Vse razprto tipkano v tem zapisu je last citiranih avtorjev.

² i.s. 180

³ i.s. 83

⁴ i.s. 89

⁵ i.s. 89

⁶ i.s. 90

⁷ i.s. 91/92

⁸ i.s. 103

⁹ i.s. 104

¹⁰ i.s. 123

¹¹ i.s. 130

¹² i.s. 154

¹³ i.s. 155

¹⁴ i.s. 235

¹⁵ i.s. 236. Verjetno bi bilo bolj natančno reči, da je prav koncepcija »DELNEGA BITJA« tisto odločilno mesto, iz katerega je Feuerbach izpeljal vse, o čemer sem govoril.

¹⁶ i.s. 290

¹⁷ i.s. 331

¹⁸ i.s. 332

¹⁹ i.s. 335

²⁰ i.s. 253

²¹ i.s. 253/254

²² i.s. 254

²³ i.s. 254

²⁴ i.s. 254

²⁵ i.s. 192

²⁶ i.s. 184

²⁷ i.s. 185

²⁸ i.s. 187

²⁹ i.s. 189

³⁰ i.s. 190

³¹ K. Marx v MEID I, CZ, Lj, 1977, str. 191

³² i.s. 201

³³ F. Engels v MEID V, s. 440/441

³⁴ V marsikaterem pogledu je to odvečno vprašanje, ki se kot tako ponavadi ne zastavlja ali se sploh zdi nezastavljivo. Namen tega zapisa je med drugim tudi poskus sploh zastaviti to vprašanje, kar bo bolj razumljivo iz perspektive konca.

³⁵ K. Marx »Uvod ...« MEID I, s. 191

³⁶ i.s. 194

³⁷ i.s. 195

³⁸ i.s. 195

³⁹ i.s. 195

⁴⁰ i.s. 195

⁴¹ i.s. 200

⁴² i.s. 201

⁴³ i.s. 373

⁴⁴ L. Feuerbach i.s. 332

⁴⁵ i.s. 332

⁴⁶ i.s. 271

⁴⁷ i.s. 272

⁴⁸ K. Marx i.s. 506

⁴⁹ i.s. 495

⁵⁰ J.J. Rousseau »Družbena pogodba«, cit. po K. Marx i.s. 180



H KRITIKI »ŽIDOVskega VPRAŠANJA« Teze za razpravo

»Družbena emancipacija Židov je emancipacija družbe od židovstva,« je sklep Marxovega spisa **K židovskemu vprašanju**. Kakšna je Marxova pot do tega sklepa? Kakšen »model razmišljanja« ga sproducira?

K židovskemu vprašanju (dalje: **ŽV**) je sestavljen iz dveh delov, prvi je posvečen razpravi Bruna Bauerja **Die Judenfrage**, drugi krajšemu spisu Istega Bauerja **Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden**. Prvi Bauerjev spis je izšel konec leta 1842 v **Deutschen Jahrbüchern**, spomladi 1843 pa še kot brošura, drugi junija 1843; Marxov tekst je bil napisan konec leta 1843, izšel pa je 1844 v Parizu.

Prvi Bauerjev spis je želel poseči v polemiko o židovskem vprašanju v **Rheinischen Zeitung**, vendar ga je cenzura prepovedala. **Rheinische Zeitung** je poleti 1842 tiskal več člankov, v katerih so demokratični publicisti polemizirali proti pruskemu državnemu filozofu K. Hermesu, ki je zagovarjal stališče, da je treba v »krščanski državi« omejiti politične pravice Židov; utemeljeval ga je z »bistvom židovske religije« in dokazoval, da so Židje človeško manjvredni. Demokratični publicisti so se v nasprotju s tem zavzemali za popolno politično enakopravnost Židov. Zavračali so utemeljevanje države s kako religijo in bili prepričani, da je emancipacija Židov možna šele, ko bo to preseženo, se pravi v »umni državi«. Sicer je bila polemika močno »religiološko« obarvana. V polemiko je želel poseči tudi Marx, takrat sodelavec tega časopisa, vendar je ostalo pri nameri. (Gl. MEGA² III/1, p. 31; faktografija je sicer v glavnem povzeta po aparatu MEGA² I/2.)

Politični povod za polemiko je bilo sprejemanje novega zakona o Židih. Že **Edikt über bürgerliche Verhältnisse der Juden**, sprejet na Pruskem v reformnem valu 1812, ki je sicer zagotavljal gospodarsko in pravno enakopravnost Židov, je izključeval njihovo politično enakopravnost. Židom ni dovoljeval opravljati državnih služb, zaprta jim je bila pot v akademski in šolski aparat. Predlagani novi zakon je nameraval uvesti za Žide posebne korporacije in jih tako politično getolizirati; prepričati je želel, da bi Židje dobili »oblast« nad kristjani ali da bi »škodovali« »krščanski skupnosti«.

Antisemitizem, ki se je razmahnil zlasti po osvobodilnih vojnah proti Francozom, je bil na Nemškem obča vrednota: gojile so ga državne strukture, ljudstvo, inteligenca.¹ »Sovražstvo do Židov je sodilo k reakciji.« (Na'aman, p.34.) Demokratična opozicija, na drugi strani, pa je v spopadu s politično reakcijo oziroma polfevdalnimi »nemškimi razmerami« terjala enakopravnost Židov; zlasti na začetku 40. let je bila to njena pomembna »programska« zahteva.

Bauerjev spis **Die Judenfrage** je vnesel v opozicijsko polemiko določen premik, radikalna »nova gledišča«. Židovskega vprašanja ni obravnaval kot religiozno, temveč kot poli-

tično vprašanje (prim. Bauer, 175 sq., Sass, p. 245, MEGA² I/2, p. 649; tipično izrazi nasprotno oceno, na Marxovi »lij-niji«, Mehring, Nachlaß, p. 347 sq.). Marxova kritika prevzema ta premik in ga še radikalizira: skoz analizo politične emancipacije v »svetno vprašanje«.

Marx je kritiko iz **ŽV** ponovil v **Sveti družini** (VI. pogl., 3 b); na račun poniževanja »gospoda Bauerja« jo je tudi poglobil. Spis je konec 40. let nameraval vključiti v svoje **Zbrane članke**, vendar to podjetje ni bilo realizirano.

ŽV oziroma **Deutsch-Französische Jahrbücher** so sprožili opazen odziv v nemškem in francoskem tisku, **ŽV** je prvič postalo referenca v opozicijskih »idejnih kontroverzah«. Referenčne točke so bile zlasti Marxova kritika pravic človeka in državljana, politične emancipacije, »socializacija« židovskega vprašanja ter koncept »človeške emancipacije«. (Gl. MEGA² I/2, p. 547 sq., 557 sq., 651.) 1850 je izšel v Parizu francoski prevod, in sicer v zborniku **Qu'est-ce que la bible d'après la nouvelle philosophie allemande**.

Proti koncu prejšnjega stoletja sta sledili dve objavi v nemškem partijskem tisku: najprej ponatis skoraj celotnega II. dela v glasilu **Sozialdemokrat**, (verjetno) v režiji Kautskega in Bernsteina, leta 1881, 1890 pa je **Berliner Volksblatt** ponatisnil tekst v celoti, tokrat po zaslugi A. Pichlerja in W. Liebknehta. Pri teh dveh objavah ni toliko pomembno, da denimo Liebknecht hvali spis kot »genialno delo nastajajočega mojstra« (ib., p.653), temveč nekaj drugega. Marxov tekst je bil obakrat ponatisnjen v praktično politične namene; v času močnega antisemitskega gibanja naj bi nemškemu delavskemu razredu posređoval »razredno stališče« o židovskem vprašanju. »Zgodovini« je bila naložena častna naloga, da potrjuje vsebino starih Marxovih spisov, »proletariatu« pa »častna dolžnost«, da izda Marxove zbrane spise: tako uvodničarji v **Sozialdemokraten** in **Berliner Volksblattu**. (Ibid., p. 652, 653.) Uredniki nove MEGA komentirajo polni razumevanja takole: »Ponatis tega članka je bil obenem prvi v vrsti ukrepov nemške socialne demokracije, da bi uporabila Marxove in Engelseve članke iz časa, ko je znanstveni socializem nastajal, za aktualni boj.« (Ibid., p. 653.) Sklep: Marxovo **ŽV** je dvakrat na začetku formiranja marksizma: prvič pri Marxu, drugič pri njegovih dedičih. V tem tekstu nas zanima samo prvi začetek.

II

Sklep Marxovega spisa, ki smo ga že citirali – da je »družbena emancipacija Židov emancipacija družbe od židovstva« –, je sklep II. dela **ŽV**. Izpeljava tega sklepa je neodvisna od logične konstrukcije I. dela. Vsak del lahko obravnavamo posebej; začnemo z II. delom.

1. V sklepu nastopata dva nedoločena pojma: pojem »družbena emancipacija« nastopi tu prvič in edinič, pojem »družba«, sicer uporabljen le redkokdaj, pa ni nikjer definiran. Sklep je torej pojmovno prazen, poljuben, njegova edina vsebina je besedni obrat. Ta poljubnost, zaradi katere je sklep potencialno poljuben uporaben, zadeva Žide/židov-

stvo – tu edini pojem s konkretnimi vsebinskimi določitvami. Branje pa pokaže, da ta pojem ni – možna – »žrtev« neute- meljenega sklepa, marveč da je sklep, kakršen je, v resnici posledica tiste samovolje, ki je botrovala že določitvam Žida/židovstva.

2. Pojemovna konstitucija Žida/židovstva je utemeljena z Marxovim metodološkim obratom. Marx postavi, da »Bauer torej tule spreminja vprašanje emancipacije Židov v povsem religiozno vprašanje« (MEW 1, p. 371; v nadaljevanju samo paginacija), »mi« – namreč Marx – »pa poskušamo zlomiti teološko zajetje vprašanja. Vprašanje o Židovi emancipacijski sposobnosti se nam spremeni v vprašanje, kateri poseben **družbeni** element je treba premagati, da bi odpravili židovstvo. Zakaj emancipacijska sposobnost današnjega Žida je razmerje židovstva do emancipacije današnjega sveta.« (372.) Religiozno vprašanje naj bi tako postalo družbeno, svetno vprašanje.

Postavka, da Bauer obravnava židovsko vprašanje kot religiozno vprašanje, je možna, ni pa nujna. Možna je, če se odmisli Bauerjevo pojmovanje zgodovine, se pravi pojmovno polje, v katerem govori tudi o židovski oziroma krščanski religiji. Samo govorjenje o religiji pa ni nič bolj nujno religiozno, kot je govorjenje o družbi ali o svetu nereligiozno. Bauerjeva filozofija ni religiozna filozofija, Marxova kritika posameznih Bauerjevih filozofskih trditev, ki obide spoprijem z njegovo filozofsko pozicijo, pa ni nefilozofska. Izhodiščno imamo v resnici opraviti z dvema filozofskima obravnavama židovskega vprašanja, ne pa z radikalno zamenjavo polja; s spopadom v mladoheglovski filozofiji.

3. Marx deklarira, da je premestil vprašanje. Zdaj naj bi izhajali iz družbe, sveta, od »dejanskega svetnega Žida, ne **sobotnega Žida**, kot počne Bauer, temveč od **vsakdanjega Žida**«. (372.) In dalje: »Ne iščimo Židove skrivnosti v njegovi religiji, marveč iščimo skrivnost te religije v dejanskem Židu.« (Ibid.)

Toda Marxu ni treba ničesar iskati, vse že ve in to tudi naravnost pove: »svetni temelj židovstva« je »**praktična potreba, sebičnost**«, njegov »svetni kult« **mešetarjenje** in »svetni bog« **denar**. (Ibid.) Izhodišče celotne argumentacije je postavljeno brez utemeljevanja in argumentov, brez raziskovanja. Marx prevzema določeno sodobno filozofsko (ideološko) evidenco.

Kakor je Marxov metodološki obrat feuerbachovski, je tudi vsebinska evidenca Feuerbachova. Svetnega, delavniškega Žida najde v **Bistvu krščanstva**. To je seveda legitimen način teoretskega dela; problematična je uporaba evidence. Marx prevzeta filozofska določila prikaže za – neposredno – socialna (»empirična«). Strogo vzeto pa niso niti sociološka. Elementi sociologizacije oziroma ekonomizacije, s katerimi Marx bogati Feuerbachova filozofska dognanja, še niso sociološka ali ekonomska raziskava. So pa dovolj močni, da odvežejo od filozofske argumentacije. Tako je ustvarjen odprt prostor za polemiko, ki je v izpeljavi zelo sugestivna, v temelju pa samovoljna. Marxova premoč nad Bauerjem v kritiki židovskega vprašanja je premoč ideološke argumentacije nad filozofsko.

4. Marxove pojmovne določitve Žida/židovstva bi bile »obče veljavne« – in njegova argumentacija korektna – samo pod pogojem, da avtor ne bi pretendiral na preseganje formulacije židovskega vprašanja (ki jo očita Bauerju) kot religioznega vprašanja, če bi pripoznal, da v tako zastavljenem vprašanju dokazuje pač posvetnost religije. Dejansko pa Marx svojo kritiko legitimira z deklaracijo, da je obrnil vprašanje. Brž ko njegov spis beremo skladno s to deklaracijo, nastopi več problemov: Določitve, s katerimi Marx opisuje Žide, v resnici ne veljajo samo za Žide in ne veljajo za vse Žide. – Razlaga židovske religije velja načeloma za vsako religijo, specifičnost židovske religije pa Marx dokaže s tem, da ta (»feuerbachovski«) model razlage aplicira samo nanjo. – Identifikacija židovstva moderne civilne družbe oziroma židovstva in moderne civilne družbe

je utemeljena tako, da Marx, zatem ko je arbitrarno opisal Žida, prav tako arbitrarno pojmovno določi še moderno civilno družbo. S pripisovanjem sorodnih ali istovetnih pojmovnih določil se omogoči primerjavo tudi sicer povsem različnih pojavov. »Današnji svet«, »naš čas«, »človeštvo« in »družba« imajo skupni imenovalec samo v Marxovi tekstovni konstrukciji: emancipirati se morajo od židovstva. Negotovost in nedoločenost, kdo ali kaj naj se emancipira, je kompenzirana z gotovostjo, že kar samoumevnostjo, da se je treba emancipirati od nečesa določenega: od židovstva. (Ne le gotovost, pač pa kar samoumevnost, da se je treba emancipirati od židovstva, bi veljalo problematizirati.)

5. Bauer in Marx razumeta emancipacijo kot obče vprašanje. Emancipacijo se doseže z žrtvovanjem posebnega obče- mu, z izbrisanjem posebnega. Brezpravnost posebnega se odpravi tako, da se odpravi brezpravno posebno. Razlika med Bauerjem in Marxom je, da Bauer ohranja pravico posebnega, da se žrtvuje samo, medtem ko ji Marx odvzame tudi to pravico oziroma možnost.

Pri Bauerju je subjekt emancipacije Židov Žid. Emancipirati se hoče/mora tudi kristjan: zato je vprašanje emancipacije obče. (Bauer, p. 175.) Prvi in drugi »morata prelomiti z vsem svojim bistvom« (ibid., p. 195), toda vsak mora to storiti po svoje, enemu je teže od drugega, en lahko olajša drugemu delo tako, da se emancipira sam, ne more pa se emancipirati namesto drugega in ne more emancipirati drugega. Subjekt židovske emancipacije je pri Bauerju samo Žid.

Pri Marxu so Židje najprej brez razlage subsumirani pod židovstvo, to pa je razvezano v (moderno civilno) družbo. Celo v njegovi posebnosti (posameznosti) je brisana samostojnost tega posebnega (posameznega): je le »posebna prikazen« občega. (372.) Edini subjekt emancipacije je – v sklepnih dikciji – družba.² To subjektivirano nedoločeno abstraktno obče razpolaga s posebnim in tudi z njegovo emancipacijo. Posebno ni pasivno, nemočno, brezpravno samo kot razpoložljivi predmet emancipacije, temveč tudi v samem dejanju (procesu) emancipacije: preprosto odmr, ko se mu spodsekajo »empirične« korenine/predpostavke. Religiozna zavest Žida, denimo, se avtomatično »razplini kot priskuten dim«, ko določena »organizacija družbe« »ukine možnost barantanja«, ki je – kot smo izvedeli – »svetni kult Židov«. (372.)

III

Prvi del Marxovega spisa je posvečen vprašanju politične emancipacije. Marx kritizira Bauerja in mu očita »nekritično zamenjevanje politične emancipacije z občo človeško«. (351.)

Bauer je menil, da se Židje ne morejo politično emancipirati, ne da bi se emancipirali od religije/židovstva, medtem ko je Marx dokazal, da je politična emancipacija emancipacija države, ne pa tudi človeka od religije, in da zato politična emancipacija še ni človeška emancipacija. Politična emancipacija ustvari nasprotje med civilno družbo in politično državo, človeka pa razcepi na člana civilne družbe (bourgeois) in državljana (citoyen).

Sklep se glasi: »Sleherina emancipacija je **zvajanje** človeškega sveta, razmerij, na **človeka samega**.

Politična emancipacija je redukcija človeka na eni strani na člana civilne družbe, na **egoističnega neodvisnega** individua, na drugi strani na **državljana**, na moralno osebo.

Šele ko bo dejanski individualni človek spet sprejel vase abstraktnega državljana in bo kot individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih razmerjih postal **generično bitje**, šele ko bo človek spoznal in organiziral svoje 'forces propres' kot **družbene** sile in ko potemtakem družbene sile ne bo več

oddvajal od sebe v podobi **politične** sile, šele tedaj bo izpolnjena človeška emancipacija.« (370.)

V nasprotju s sklepom II. dela je ta sklep korektno izpeljan. V nadaljevanju nas zanima Marxovo pojmovanje politične emancipacije in njegova vizija človeške, ki jo je Mehring v njeni sklepnih konsekvenci primerno označil kot »filozofski očrt komunistične družbe«. (Nachlaß, p. 352.)

1. Pojemovno jedro Marxove kritične tematizacije politične emancipacije je nasprotje med civilno družbo (bürgerliche Gesellschaft) in politično državo, pri čemer je kritika pozitivno utemeljena v konceptualizaciji civilne družbe. Ta pojem razumemo zato kot centralni produktivni pojem **ŽV**.

Marx vpelje pojem civilna družba z logično opozicijo politični državi: »Dovršena politična država je po svojem bistvu **generično življenje** človeka v nasprotju z njegovim materialnim življenjem. Vse predpostavke tega egoističnega življenja oostajajo **zunaj** državne sfere in civilni družbi, toda kot lastnosti civilne družbe.« (354.) Ta logična vpeljava reproducira – celo izrecno, čeprav ne poimensko – Feuerbachovo nasprotje med »nebeškim in zemskim življenjem«. (355.) Tako tudi Mehring: »Marx konstituira nasprotje med politično državo in civilno družbo podobno kot Feuerbach nasprotje med nebom in zemljo.« (Nachlaß, p. 349.) Logična vpeljava pojma se podvoji s historično, vendar se je treba zaustaviti pri logični.

Logična vpeljava pojma civilna družba je dejansko vzpostavitev – opozicijskega – pojmovnega para civilna družba: politična država. Samega pojma civilna družba pa Marx ne izpelje. Vsebinska mu je evidentna, ta evidenca pa deluje že pri vzpostavitvi omenjene opozicije: spregovori skoz sicer nerazumljivo identifikacijo »materialnega življenja« z »egoističnim življenjem«.

2. Marxove oznake civilne družbe so: »sfera egoizma, **belum omnium contra omnes**« (356); »svet potreb, dela, privatnih interesov, privatnega prava« (369); **praktična potreba, egoizem** je princip civilne družbe« (374). Civilno družbo sestavljajo trgovec, zemljiški posestnik, dničar, »živi individuum« (355), njen »duh« je religija (360). Človek je kot član civilne družbe, bourgeois, »egoistični posameznik«, privatnik, privesek oziroma sredstvo privatnega, egoističnega interesa ipd., od skupnosti in drugega človeka ločeni, izolirani individuum; »edina vez«, ki take ljudi »drži skupaj, je naravna nujnost, potreba in privatni interes, konservacija njihove lastnine in njihove egoistične osebe« (366).

Tako generalna oznaka, da je civilna družba, konstitutivni nasprotje politične države, nepolitična sfera človekovega bivanja, kot posamezne – deloma pravkar navedene – oznake, prav tako tudi nasprotje – ki v obravnavanem spisu izstopi zlasti v historični rekonstrukciji – med naravo in svobodo, razkrivajo kot vir Marxove evidence Hegla.³ Vendar Marx Heglovo pojmovanje civilne družbe reducira, ta redukcija pa, ki bi lahko vnesla refleksijo v prilastitev/posredovanje določenega teoretskega korpusa, je prav tako neutemeljena in neeksplicirana, kot samo posredovanje. Vsaj dve točki redukcije sta:

Medtem ko Hegel že v prvem paragrafu **Filozofije prava**, ki vpeljuje obravnavo civilne družbe, opozarja na bistvenost **odnosa** »konkretne osebe, ki si je kot posebno smoter« in je »kot celota potreb ter mešanica naravne nujnosti in samovolje **princip** civilne družbe«, do »druge takšne posebnosti« (§ 182), je v Marxovem tekstu poudarjena, že kar hipostazirana ločenost, oposamljenost, izoliranost članov civilne družbe. Nad »sistemom vsestranske odvisnosti« pretehta »sistem atomistike«. Marxova civilna družba je poudarjeno punktualno statična, kolikor pa je dinamike, je negativna: nesocialna, nedružbena, nečloveška.

Marx sicer omeni »privatno pravo« kot element civilne družbe (369), vendar to v tekstovni ekonomiji ne igra nobene vloge. V bistvu reducira pojem civilne družbe na (ekonomski) »sistem potreb«, na prvo in najnižjo raven Heglove čle-

nitve civilne družbe. Na tej ravni družbeno gibanje resda začena, mehanizmi družbene regulacije in integracije pa vanjo niso vključeni. (Hegel jih obravnava pod naslovom Pravosodje in Policija in korporacija). Kar nastopa v **ŽV** kot organizacija družbe, »družba kot sistem potreb«, bi bila po Heglovem pojmovanju »že dezorganizirana civilna družba«. (Riedel, Hegels Begriff etc., p. 270.)

3. Historični nastanek civilne družbe je po Marxu politična revolucija (njen model francoska revolucija): »Politična revolucija je revolucija civilne družbe.« (367.) Politična revolucija je zrušila »fevdalnost« s tem, da je »stara civilno družbo« osvobodila izpod državne dominacije, iz političnih vezi, ki so vklepale vse »elemente civilnega življenja« in jih »dvigovala v elemente državnega življenja«, vezi, v katerih je bila »stara civilna družba« »neposredno političnega značaja«. »Politična revolucija je s tem **odpravila politični značaj civilne družbe**. Civilno družbo je razbila v njene sestavine« (368), vendar – meni Marx – »ne da bi te sestavine same **revolucionirala** in podvrgla kritiki«. (369.)

Historična izpeljava civilne družbe odkrije tisto, za kar smo že vedeli. Pojemovna določila civilne družbe se ne obogatijo, zdi se, da so neodvisna od historične reprodukcije. V resnici pa se izkaže, da so strogo historične lastnosti: nobeno od teh določil ni določilo »stare civilne družbe«, »fevdalnosti«. Tako logična kot historična izpeljava narekujeja sklep, da Marx civilno družbo enači s kapitalistično družbo.⁵

4. Marxove določitve odnosa med civilno družbo in politično državo so negotove, čeprav so posamič apodiktične. Na negotovost kaže že označevanje formalnega odnosa med njima enkrat z »nasprotjem«, drugič s »protislovjem« (pogostejše z »nasprotjem«). Vsebinsko pa enkrat država konstituira civilno družbo, drugič je konstitucija politične države in civilne družbe »eno in isto dejanje«, tretjič je civilna družba predpostavka ali življenjski pogoj države ali celo njena »naravna baza«. Enkrat je »baza, predpostavka politične države« »človek, član civilne družbe«, drugič, pluralno, »človeško smetje«.

Težave pri določitvi odnosa med civilno družbo in politično državo izhajajo iz ozkega pojmovanja civilne družbe kot »sistema potreb«. Poleg tega, da je civilna družba principialno razmejena od države, je tu še brez lastnih regulativnih in integracijskih mehanizmov. Kot takšna dejansko ne bi mogla obstajati, živeti, funkcionirati. Zato nastopijo največje zagate, prav ko je treba teoretizirati njeno življenje, funkcioniranje. Točke, na katerih se Marx najbolj otepa s temi težavami, s teoretizacijo funkcioniranja civilne družbe –, so javnost, demokracija in »tako imenovane« človekove pravice, droits de l'homme.

5. Če je po Heglu civilna družba substanca privatnega in javnega življenja (prim. Riedel, Hegels Begriff etc., p. 269), pa je pri Marxu samo sfera privatnosti; javnost sodi v sfero politične države. Bourgeois je po definiciji privatni človek, privatnik; človek javnosti je citoyen. Javnost je zato že po definiciji iluzorična, kot oziroma ker je iluzorično, nedejansko življenje človeka v politični državi. Vprašanje, ki ni načeto, pa je kako misliti »dejansko«, »dejavno« človekovo življenje, pluralnost odnosov, v katere član civilne družbe, bourgeois, stopa in mora stopati, in to prav kot bourgeois; če vztrajamo pri tem, da je njegovo določilo privatnost, »izolirana in nase skržena monada« (364), pasivnost. Kako sploh misliti privatnost bourgeoisa kot bourgeois, če v civilni družbi ni javnosti, in kako misliti civilne družbene odnose?

Skreganosti Marxovega pojmovanja javnosti s historično evidenco se tu ne lotevamo. Omenimo pa še, da logična opozicija javnosti/javnega družji in enači sicer raznorodne pojme: privatno, individualno, egoistično ...

6. Demokracija je specifičen odnos med politično državo in civilno družbo. Specifičnost tega odnosa naruši občo shemo odnosa med civilno družbo in državo, v kateri je

prva sfera naravne nujnosti, druga iluzorične svobode; v prvi je človek privatnik, »dejanski individuuum«, a »**neresničen** pojav«, v drugi generično bitje, »imaginarni člen umišljene suverenosti«, »oropan dejanskega individualnega življenja in napolnjen z nedejansko splošnostjo«. (355.)

Ko Marx teoretizira demokracijo, pa elementarna dejanskost civilne družbe vdre v imaginarno kraljestvo resničnega: V »politični demokraciji (...) velja človek, ne le kak človek, temveč vsak človek, za **suvereno**, za najvišje bitje, vendar človek v svoji nekultivirani, nesocialni pojavnosti, človek v svoji naključni eksistenci, človek, kakršnen je v svojem dejanju in nehanju, človek, kakor ga je pokvarila celotna organizacija naše družbe, izgubljen za samega sebe, odtujen, (kakršnen je) pod gospostvom nečloveških razmer in elementov, z eno besedo človek, ki še ni **dejansko** generično bitje. Domišljajska tvorba, sen, postulat krščanstva, suverenost človeka, toda kot tujega, od dejanskega človeka različnega bitja, je v demokraciji čutna dejanskost, sedanost, svetna maksima«. (360/1.)

Demokracija je tako politično priznanje civilne družbe. Zato je deležna prav tolikšnega razumevanja kot civilna družba; v vrednostnem sistemu, ki deluje v **ZV**, se ji torej prav tako slaba piše, ne more biti pripoznana. Če demokracija ruši pojmovni sistem, sistem pa ne abdicira, je demokracija izvensistemska kategorija.

7. Pravice človeka so pri Marxu »tako imenovane«. Razlog za to ironično relativizacijo lahko iščemo v tem, da so te pravice tu v okrožju politične emancipacije in ne človeške. Sicer pa je Marxov »tako imenovani« samorasel.

Pravice človeka razlaga Marx »iz razmerja politične države do civilne družbe, iz bistva politične emancipacije«. (354.) Konsekventno poudari razliko med *droits de l'homme* in *droits du citoyen*, med pravicami človeka in pravicami državljana. (362 sq.) Načelna razlika med njimi je analogna razliki med »človekom« kot članom civilne družbe in državljanom, konkretno pa Marx te razlike ne pokaže in ne dokaže. Še več, ko po svoje denuncira pravice človeka, denuncira tudi pravice državljana – in to kot pravice človeka. (Slednjič pa bi tudi bilo težko drugače, saj je **Deklaracija pravic človeka in državljana** enotna deklaracija; in pravice človeka so politične pravice, politično deklarirane, politično utemeljene in politično varovane.)

Marx pravi, da bo obravnaval pravice človeka »v njihovi avtentični podobi, (...) ki jo imajo pri svojih **odkriteljih**, Severnoameričanih in Francozih«. (362.) V resnici pa izbrane člene severnoameriških in francoskih ustavnih listin podvrže svojemu že vzpostavljenemu logičnemu mehanizmu. Ne ukvarja se niti z vprašanji filozofske utemeljitve teh pravic niti s politično in socialno zgodovino 18. in 19. stoletja.⁶ Ključ za kritiko je preprost: ker so pravice človeka (in državljana) »pravice **člana civilne družbe**, se pravi egoističnega človeka, od človeka in skupnosti ločenega človeka« (364), so to pravice (do) egoizma itd. Sledi ideološka eksekucija »svobode«, »privatne lastnine«, »enakosti« in »varnosti«. (364 sq.)⁷

Marxova kritika pravic človeka (in državljana) je samovoljna: ni logična v tem smislu, da bi analizirala problematiko filozofske konstitucije teh pravic, poleg tega pa je prisiljena in nelogična celo v okvirih ideološke denunciacije, ki si jih postavi. Če gledamo politično, pade v oči, da Marx v teh pravicah ne opazi nobene (resnične) emancipatorične vsebine, emancipatoričnega naboja. So le – če uporabimo dikcijo **Svete družine** – pripoznanje suženjstva civilne družbe, politično pripoznanje civilne družbe. (Gl. MEW 2, p. 120.) Obenem Marx ne ponudi ničesar »konkretnega«, kar bi te pravice presegló. Resolutnost ne more zakriti slabosti kritike, zato pa razkriva njeno prisilnost. Takšna, kakršna je, je ta Marxova kritika pravic človeka in državljana iracionalna. 8. Ta iracionalnost ima seveda svojo logiko in svoj razlog. Logika je postala model vseh »revolucionarno socialističnih« kritik »meščanske demokracije«. Razlog pa tiči v tem,

da pravice človeka in državljana subvertirajo odnos med politično državo in civilno družbo, kakršnen je postuliran. Pripeljejo do tega, da »politični emancipatorji ponižajo državljanstvo, **politično skupnost** celo v golo sredstvo za ohranitev teh tako imenovanih pravic človeka, da se torej citoyen razglasi za služabnika egoističnega homme« (366) – prim. čl. 1 **Deklaracije pravic človeka in državljana**, oziroma »da se politično življenje razglasi za golo **sredstvo**, katerega smoter je življenje civilne družbe«. (367.)

9. Marxova vizija je drugačna. Civilna družba, zreducirana na »sistem potreb«, je opisana kot kraljestvo egoizma, privatizma, omejenosti in izolacije, je nekaj zavrženega. Ne more biti ne prostor ne smoter emancipacije. Takšna, kot je, še živeti ne more, točke, na katerih živi socialno življenje, pa ne morejo biti konceptualizirane oziroma konceptualizacija jih ideološko likvidira.

Politična emancipacija je sicer označena za »velik napredek«, za »zadnjo obliko človeške emancipacije **znotraj** dosedanje svetovne ureditve« (356), ni pa še človeška emancipacija. Če je politična emancipacija vzpostavila razcep med civilno družbo in politično državo, če je vsak od polov tega razcepa življenjsko nemogoč in če je prav tak sam razcep, mora resnična, človeška emancipacija vzpostaviti povsem drugo konstelacijo, nov svet. Ta novi svet je ustvarjen z ukinitvijo razcepa med civilno družbo in politično državo in je eo ipso ukinitvev civilne družbe in politične države. Kako naj se to zgodi, pove sklep I. dela **ZV**, ki je citiran na začetku tega razdelka.

IV

Kaj nam obljublja oziroma s čim nam grozi Marxova človeška emancipacija? Ponuja koncepte za kako našo emancipacijsko prakso?

1. »Dejanski individualni človek« bo sprejel vase prej nedejansko resnico politične države in bo njen nosilec, v svojem »empiričnem življenju« in »individualnih razmerjih« bo generično bitje, v svojem individualnem delu prav tako, njegove »lastne sile« bodo (po)družbene, ne bo več nikakršne družbene sile, ki bi mu bila odtujena kot politična. Kaj dobimo? »Generično življenje« kot družbeno organiziranost, generičnega, podružbenega individua. Ostanje tudi delo. Kaj izgubimo? Najprej ni nobenih posredovanj, imamo neposredno harmonijo, nebesa na zemlji. Ne govori se več o javnosti, privatnosti, demokraciji, pravicah človeka in državljana, pravu ... Od vseh atributov civilne družbe je tu ostalo samo delo. Vendar delo, ki je postalo »socialni element« (prim. 368), (po)družbeno delo, in ni več vezano na posameznikove potrebe in na zadovoljevanje teh potreb (tako kot denimo v § 188 **Filozofije prava**) – konceptualno seveda. »Sistem potreb« je »počlovečen« v sistem dela.

2. Na tej točki je treba znova začeti kritiko »očrta komunistične družbe«. Zgodovinska evidenca, skozi katero smo brali Marxov tekst, terja drugačne rešitve, kot so tam zapisane. Marxova »človeška emancipacija« je danes resda vizija preteklosti, ki pa se historičnemu emancipacijskemu gibanju maščuje kot diktatura sedanosti. Prihodnosti ni več, je barbarstvo in komunizem. Zato je treba znova poseči v preteklost, do tja, kjer je prihodnost nastajala, in še dlje. Evidentirajmo nekaj hipotez, ki so danes v diskusiji:

– Emancipacijsko gibanje, večinoma ga še zmeraj označujemo socializem, socializem torej ne more biti realiziran z zatiranjem ali brisanjem posameznega, posebnega, partikularnega, s hipostaziranjem občega, marveč samo z ustvarjanjem možnosti svobodnega razvijanja, organiziranja in komuniciranja teh partikularnosti, prostih dominacije. Obča emancipacija ni možna.

– Demokracija, demokratične pravice in svobode, pravi-

ce človeka in državljana, kakršne je izbojevala buržoazija v svojih velikih revolucijah – le zato jih lahko imenujemo buržoazne (prim. Vajda p. 127) –, doslej niso bile presežene. So civilizacijska dediščina, ki je ni mogoče krčiti, in še nadalje vzor politične svobode. Izjave, da ni socializma brez demokracije in da ni demokracije brez socializma, so se že iztrošile. Današnje vprašanje je, kako koncipirati socializem kot del demokracije.

– Socializma ni mogoče realizirati z ukinjanjem razlike, razcepa med civilno družbo in državo, se pravi z ukinjanjem civilne družbe in/ali države. Ta razcep je treba poglobiti in rehabilitirati, (re)afirmirati, (re)konstituirati civilno družbo kot temelj avtonomnega in pluralističnega javnega in privatnega življenja. Civilna družba je smoter socializma: socialistična civilna družba (Keane). Demokratični socializem je postal evolucionističen, gradualističen, reformističen. (Prim. Kuroň u.a., Beszelő, Sekelj.)

– Dve bistveni vprašanji konstitucije socialistične civilne družbe sta, obedve sta identificirani tudi v **ZV**: vprašanje podružbljanja in vprašanje dela. Njuna sinteza je formula o podružbljanju dela, dejanskost te sinteze realni socializem. (Prim. Heidt.)

Konsekvenca pripoznanja pravice do posebnosti, partikularnosti je zavračanje totalitaristične formule podružbljanja oziroma pripoznavanje le omejenega podružbljanja. Če naj podružbljanje ne bo diktatura abstraktni občosti (ki je kot diktatura vselej konkretna), mora biti omejeno: samo le ena od partikularnosti civilne družbe.

Delo, ki je pri Marxu in sodobnikih temelj civilne družbe⁸ oziroma edino, kar naj od nje ostane, bi moralo zadobiti v socialistični civilni družbi drugačno mesto in vlogo: prvič, ni nujno samó element civilne družbe, drugič, ni njen temelj (in njavni smoter). To spreminjanje statusa dela označimo kot boj proti delu.⁹

Boj proti delu ohranja ali spet vzpostavlja dualizem med »kraljestvom svobode« in »kraljestvom nujnosti« (Marx v 3. zv. **Kapitala**), s tem da krči delovno »kraljestvo nujnosti«, dominij dela, oziroma širi sfero svobode – nedela. Če se je Gorz zavzel za »dualistično družbo« – v tem smislu, da je »sfero nujnosti« identificiral z državo, onkraj nje pa postavil avtonomno družbeno sfero (gl. p. 142 sq.) – in če lahko ta dualizem povzamemo kot dualizem med civilno družbo in državo, potem še vedno ostane dualizem med sfero dela/nujnosti in sfero nedela/svobode, ki ga je prav tako treba ohraniti. Socialistična civilna družba bi bila tako dvakrat dualistična družba oziroma družba dvojne dualističnosti. Sfera svobode bi tako ne bila – kot v tradicionalnih socialističnih projektih – obča, totalna, zato pa bi sploh šele (lahko) bila, konkretno.

Tomaž Mastnak

Opombe:

¹ Mehring cinično pripominja (ne da bi hotel biti ciničen), da je bil antisemitizem »izmed vseh grehov predmarčnih vlad tisti, ki so ga množice nacije razmeroma najmanj občutile«. (Nachlaß, p. 353.) – Edini izmed nemških vodilnih intelektualcev, ki so bili sodobniki francoske revolucije in jih Mehring imenuje »prvoborce naše klasične literature in filozofije«, ki ni bil sovražen do Židov, je bil Lessing (ki same revolucije sicer ni dočakal). – Zanimivo je, da je Mendelssohn prevod Pentatevha in psalmov v nemščino, ki ga je pripravil, tiskal s hebrejskimi črkami. Mehring komentira, da je hotel s tem »Žide sploh šele navaditi na nemški jezik« in jih tako osvoboditi »jidiš-nemškega žargona« (žargon!), »neznosne mešanice skorumpirane nemščine, hebrejščine, slovanskih in drugih jezikov«. S tem naj bi bilo pokazano, kako tuji so bili Židje »duhovnemu življenju nacije« in kako potrebni »kultiviranja«. (Ibid.)

² Eksplicacija iz **Svete družine**: »Emancipacije Židov v ljudi ali človeške emancipacije od židovstva zato ne pojmujejo, kakor gospod Bauer, kot specialno nalogo Žida, temveč kot občo praktično nalogo današnjega sveta (...).« (MEW 2, p. 116.)

³ V zvezi z zadnjo točko: »(...) diferenca med civilno družbo in državo je utemeljena v ločitvi pojma narave in svobode, ki je pri Heglu zgodovinsko domišljena do konca.« (Riedel, Bürg. Gesell., p. 39.)

⁴ V strogem pomenu besede, ki ga uporablja Marx – in pred njim v Nemčiji Hegel –, o politični civilni družbi ne more biti govora. Civilna družba je po definiciji sfera nepolitičnega, njeno oblikovanje pa »pripada modernemu svetu« (Hegel, §182, Zusatz). Marxova »stara civilna družba« je pojmovna nekonsekventnost. Ne gre za razširitev pojma (denimo v pomenu oziroma obsegu, kot ga uporablja Adam Ferguson v znamenitem **An Essay on the History of Civil Society**), pač pa za slabosti njegove zožitve.

⁵ Hahn uporablja terminološko razlikovanje med »bürgerliche Gesellschaft« in »bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft«. (Prim. p. 25 sq.)

⁶ Seveda so tu (MEGA² IV/2) Marxove obsežne historične študije, a to je drugo vprašanje.

⁷ Natančnejša obravnava te problematike, ki je veliko širša od tukajšnje Marxove denunciacije, tu ni mogoča. Kot možen »alternativen model« diskusije omenjamo raziskavo Feherja in Hellerjeve.

⁸ »Delo (tvori) z onravljenjem, ki ga poraja. (...) pratemelj poklicov in stanov, čudovitega življenjskega organizma civilne družbe.« pravi ideolog »nemškega dela« in takratni teoretik »civilne družbe«. (Riehl, p. 252.)

⁹ Offe, nasprotno, opisuje boj proti delu samo kot eno od pojavnih oblik spreminjanja družbenega statusa dela. (Gl. p. 32)

Uporabljeni in citirani literatura:

- Bauer, Bruno: Feldzüge der reinen Kritik. Frankfurt 1968.
Beszelő Programm: Einen Weg aus der Krise finden. gegenstimmen Nr. 12, Sommer 1983.
Deklaracija pravic človeka in državljana, kakor jo je predlagal Maximilien Robespierre. V **Utopični socialisti**. Ljubljana 1979.
Fehér, Ferenc/Heller, Agnes: Formen der Gleichheit. V Diktatur über die Bedürfnisse. Hamburg 1979.
Ferguson, Adam: An Essay on the History of Civil Society. Edinburgh 1966.
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. Werke in sechs Bänden, Bd. 5, Frankfurt/M 1976.
Gorz, André: Adieu au prolétariat. Ed. Galilé 1980.
Hahn, Manfred: Historiker und Klassen. Frankfurt/New York 1976.
Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt/M–Berlin–Wien 1972.
Heidt, Ulrich: Arbeit und Herrschaft im »realen Sozialismus«. Frankfurt/M–New York 1979.
Keane, John: A Letter on Why Civil Society is Important to Socialists ... and Others. Tipkapis, London 1983.
Kuroň, Jacek/Lipski, Jan Jozef/Michnik, Adam: Gesellschaftliche Selbstverteidigung. Köln, o.J.
MEGA²: Marx–Engels Gesamtausgabe. Berlin 1975 in dalje.
MEW: Marx–Engels Werke, Berlin 1958–1969.
Mehring, Franz: Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels 1841–1850. Herausgegeben von F. Mehring. Erster Band, Stuttgart 1920.
Na'aman, Shlomo: Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Hess. Frankfurt/New York 1982.
Offe, Claus: »Arbeitsgesellschaft«. Frankfurt/New York 1984.
Riedel, Manfred: Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Neuwied und Berlin 1970.
Riedel, Manfred: Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. V **Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie**. Hrsg. v. M. Riedel. Bd. 2. Frankfurt/M 1975.
Riehl, W.H.: Die deutsche Arbeit. Stuttgart und Berlin 1924.
Saß, Hans-Martin: Nachwort. V Bauer, cit. delo.
Sekelj, Laslo: Politični sistem i model socijalističkog građanskog društva. Rkp., 1983.
Vajda, Mihály: The State and Socialism. London 1981.

ZAKAJ SO JUDA IZBRALI ZA JUDA?

Nous sommes tous des
sales Juifs.
Grafit iz 1968

Kaj pravi o Judu splošna retorika socialne mimikrije po volji vladajočega razreda?

Trenutno veljavna splošna retorika socialne mimikrije pravi o Judu tole:

Júd -a m, Júdinja -e ž po narodnosti; júd júda m, júdinja -e ž po značaju ...

(*Slovenski pravopis, SAZU - DZS, Ljubljana 1962.*)¹

Slovenščina pa pozna tudi Žida, in o njem pravi isti vir tako-
le:

Žid -a m Jud, Židinja -e ž Judinja (po narodnosti) ...; žid, žida m 1. - po veri, 2. stiskač, oderuh ... židek -dka m judek - židčič -a m

Pravopis iz leta 1950 še ne pozna »oderuha«, zato pa že navaja »juda po značaju«; predvojni pravopisi in tudi Glonarjev **Slovar** nasploh z opozicijo velika začetnica/mala začetnica zaznamujejo samo razliko med narodnostno in versko pripadnostjo, tako da je metaforični pomen (vsaj kar se pravopisov tiče)² pristna povojna pridobitev, še več, pravopisna metaforika se med SP 1950 in SP 1962 celo obogati. Iz tega seveda ne sklepamo, da se krepi tudi antisemitizem, pač pa samo, da so pravopisi vse natančnejši. Sklepamo pa lahko še več: če je tisto, čemur je Janez Peršič rekel »formalni antisemitizem« na Slovenskem, del jezikovne norme v slovenščini - potem moramo dodati k Peršičevi terminološki definiciji (antisemitizem brez Judov je »formalni antisemitizem«) še teoretični prispevek, da je sleherni antisemitizem **formalen**, kolikor je in ker je ideološko dejstvo; in to, da metafora v živi govorici »umira«, da postaja »mrtva metafora« in potemtakem prehaja v jezikovno normo kot samostojen pomen besede, je samo logičen in imanentno zakonit razvoj ideološkega mehanizma kot **formalnega** označevalnega mehanizma. Da pa je sleherni antisemitizem že po definiciji »formalen«, dokazuje že preprosto dejstvo, da poznajo formalni antisemitizem tudi jezikovna občestva, v katerih antisemitizem ni zgolj formalen: judovska metafora ni privilegij jezikov, katerih domorodska občestva Judov čutno-nazorno ne poznajo.

»Jud« je potemtakem ena izmed tistih sicer razmeroma maloštevilnih slovenskih besed, ki uživajo privilegij, da jih je mogoče pisati z veliko ali z malo začetnico. A če v slovenščini vobče velja navada, da je mogoče malozačetnične besede **povzdigniti** s pisavo z veliko začetnico - pa ima Jud precej enkratno pravico, da je **degradiran** v pisavo z malo začetnico.

Ker pa ima sinonimna beseda »Žid« isto pravico, je očitno, da to specifično degradacijo omogoča neki **tertium**, ki je navzoč v obeh enakopomenskih besedah - ta **tertium** pa je, ker gre pač za sinonima, očitno prav »pomen« ali celo natančnejše **referent**, ki je pri obeh besedah isti.

Degradacijo z velike začetnice na malo torej omogoča referent - a vendar se z razliko velika/mala začetnica **prav referent spremeni**.

Prav ta srečna okoliščina, da imamo v slovenščini dve be-

sed: slovensko **jud** in balkanoslovansko sposojenko **žid** (ki prihaja iz stare italijanske **giudeo** - gl. Bezlajev **Etimološki slovar**), nam omogoča nespodbiten dokaz, da je za nativnega Slovenca v Judu vselej nekaj **judovskega**, da je torej »formalni antisemitizem« del domorodske slovenščine. (Torej prvina v vladajočih ideologijah, ki se opirajo na domorodsko govorico kot svojo matrico.)

Sprva sem hotel na tem simpoziju govoriti o Judu kot metafori; a tega ne morem, saj je Jud vselej že **sam svoja metafora**.

Semiotična ideološka analiza nas torej pripelje le do tele domorodske teze: »Jud je metafora za juda.«

Zato sem se raje odločil za obdelavo teoretskega spisa, v katerem deluje ta ista semiotika v obliki (»teoretske«) teze: »Jud je utelešenje judovstva.« Ta spis je Marxov dvodelni tekst **Zur Judenfrage** (Prispevek k židovskemu vprašanju). Povzemimo najprej sklepe, h katerim nas je pripeljala čisto naivna analiza današnje jezikovne norme.

O Judu **kot** metafori ni mogoče govoriti, saj, ko govorim o Judu, **že** govorim o metafori. Natančno ta položaj je praktični donesek antisemitizma: namreč to, da se Juda v dobesednem pomenu vselej že drži metaforični presežek; da je Jud v »pravem pomenu« vselej že zaznamovan s svojo metaforo. Ta **usedlina** v krščanskih jezikih je zgodovinski proizvod antisemitizma, ki je torej vselej (tudi in zlasti) »formalen«, lingvističen antisemitizem - a je prav kot formalen in »čisto jezikoven« antisemitizem **naturaliziran**, položen v nativno kompetenco materinskega govorca.

Ta popolnoma specifična prepletenost označevalne mreže, kakor je ta mreža utrjena z jezikovno »normo« (ali, natančneje, kompetenco), ima tale materialni učinek na referencialni ravni: Jud nujno nastopa kot čutno-nazorno metaforično utelešenje (»simbolnega«, »označevalnega«) judovstva. Tu se dogaja značilni ideološki učinek - materialni učinek ideološke označevalne mreže na realnost družbenih razmerij; ali, če na mehanizem gledamo z druge strani: razmerje do Juda je družbeno razmerje, torej je kot družbeno razmerje vselej že ideološko posredovano razmerje - in posledica je, da na ravni družbene realnosti Jud nastopa kot figura promiskuitete »pravega« in »metaforičnega« pomena.

V besedišču mladega Marxa lahko potemtakem rečemo: »empirični« konkretni Judov status je **praktični proizvod posrečene spekulativne konstrukcije**.

Marxova kritika spekulativne konstrukcije je znana: iz jabolka, hrušk itn. lahko naredim Sadež nasploh - a iz Sadeža ne morem »narediti« jabolka. Marx duhovito in prepričljivo mobilizira svojo strupeno ironijo, ko pravi: metafiziki si umišljajo, da zato, ker lahko leva in mopsa skupaj subsumirajo pod pojem Živali, lahko v mopsu premagajo leva. Seveda ni težko opaziti, da Marx pod pultom manipulira s precej naivnim substancialističnim materializmom; težava pa je resnična in je v tem: prav s tem, da ponudi natančno, pravilno, tako rekoč anatomsko deskripcijo ideološkega mehanizma - si zapre pot do analize materialnih učinkov tega

ideološkega mehanizma. Tisto, kar je absolutna odlika Marxove analize – da namreč ideološki mehanizem analizira **kot ideološki mehanizem** –, postane absolutna ovira za to isto analizo: na neki točki namreč reče »saj to je **samo** ideološki mehanizem«, in s tem si zapre možnost, da bi analiziral učinke, ki jih ta mehanizem ima **prav zato, ker je »samo« ideološki**.

Rekli bi lahko, da se meje mladomarksovske pozicije neka-ko eksemplarično pokažejo prav pri judovskem vprašanju; tega sicer tu ne bomo pokazali zunaj obzorja obravnavane- ga Marxovega spisa, vseeno pa hočemo tezo postaviti teo- retsko in načelno – in to iz političnih razlogov. V zadnjem času se je namreč v teoriji obudilo zanimanje za problema- tiko »civilne družbe« (tudi: »občanske družbe«); navadno pisci to vprašanje sicer danes obdelujejo na visokem teo- retskem nivoju, a s popularizacijo debate prav lahko prič- akujemo tudi obnovo diskusij iz šestdesetih let. Bati se je, da bi debata s tem tudi zdrknila na takratno raven: ne zato, ker bi »popularizacija« teorijo že sama na sebi in nujno »vulga- rizirala«; narobe, bojazen ima zgodovinske razloge. Teoret- ska razprava iz šestdesetih in iz zgodnjih sedemdesetih let je bila v Jugoslaviji pretrgana s surovimi birokratskimi po- segi; pisec teh vrstic v tistem času ni verjel, da bi lahko »zu- nanji« birokratski posegi na ravni institucij ipd. prizadeli samo »notranjost« teorije. Pisec je bil idealist in se v svojih praktičnih pričakovanjih ni ravnal po svojih teoretskih nazo- rih, četudi je poznal Althusserja in je vedel, da je pri ideo- logiji bistvena njena materialna eksistenca v ideoloških aparatih. Praksa jugoslovanske teorije je potrdila Althusser- jevo teorijo o materialni eksistenci ideologije: tam, kjer je prišlo do »zunanjih« birokratskih posegov, je prišlo tudi do grozljive stagnacije v teoriji. Zato je seveda nujno, da ohrani- mo tisto raven, ki jo je teorija medtem dosegla v krajih, kjer posegi te vrste niso bili tako tragični; pisec je živel v teh kra- jih, kar ga navsezadnje tudi zgodovinsko obvezuje. – Da pa pišče- va bojazen ni zgolj sublimiran izraz teoretskega napu- ha, nas še preveč prepričuje praksa nasprotne strani v za- dnjih časih: v sedanji krizi birokratski etatizem ni našel dru- gih rešitev kakor to, da se je vrnil k represivnim ukrepom, ki so to krizo prav povzročili. Iz česar je, mimogrede rečeno, zadosti jasno, da je ta kriza kriza birokracije, kolikor je (še) vladajoča.

Predlagamo torej simptomalno branje Marxovega »Judov- skega vprašanja«, branje, ki mora v luči Marxove kritike spekulativne konstrukcije prebrati tale stavek:

»Žid, ki stoji kot poseben člen v občanski družbi, je le pose- ben pojav /ist nur die besondere Erscheinung/ židovstva občanske družbe.«

(Marx-Engels, Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1969, str. 185; mi podčr- tjemo.)

V tem stavku skuša Marx razrešiti protislovje svojega ume- vanja Juda – in ga tudi razreši, na način, ki razodene samo logiko – ne Marxovega antisemitizma, ampak antisemiti- zma *nasploh*. Trdimo namreč lahko, da je ta stavek dejstve- no resničen – namreč kolikor definira **ideološko** dejstvo; stavek namreč postavlja Juda v položaj **naddoločene- ga člana** v občanski družbi. A namesto da bi se Marx zdaj lotil analize mehanizmov te naddoločeniosti (naddeterminir- nosti), torej ideoloških mehanizmov, ki vselej delujejo na način naddoločanja, in teh posebnih mehanizmov, ki prav Juda potisnejo v naddoločeni položaj; namesto, da bi Marx to ideološko »dejstvo« vzel za **predmet** svoje analize, ga obravnava kot **dosežek** analize.

Protislovje, ki muči Marxa, je nemara še bolje razvidno iz same strukture njegovega pisanja o judovskem vprašanju: »Zur Judenfrage« je sestavljen iz dveh delov, iz dveh spi- sov, katerih struktura je protislovna in komplementarna hkrati:

V prvem delu obravnava judovstvo kot religijo med religija- mi, kot eno izmed številnih (obstoječih) religij, obravnava ga torej **metonimično** (kot »poseben člen«).

V drugem delu obravnava judovstvo kot »utelešenje«, kot povzemajočo, sumirajočo pojavno obliko te strukture, se- stavljene iz več členov, obravnava ga kot točkovno, punk- tualno pojavljanje same »občanskosti« občanske družbe, kot neki privilegirani člen med členi; judovstvo tu nastopa kot kondenzacija občanske družbe, Marx ga torej obravna- va **metaforično**.

Ta postopek do neke mere in do neke meje zares poteka po logiki spekulativne konstrukcije; Marx tu, do neke mere, za- res slepo prakticira spekulativno konstrukcijo, ne da bi jo poskusil analizirati: imamo katolike, protestante in tudi jude; vse jih lahko subsumiramo pod pojem občanske družbe; potem pa v Judu dotočimo »občanskost« občanske druž- be, njen zavrženi zgodovinski pojem.

A samo do neke meje: ta postopek namreč **ni** spekulativna konstrukcija, **ker Marx sploh ne pride do pojma občanske družbe**. Teoretska spektakularnost in fascinirantnost tukaj- šnjega Marxovega postopka je v tem, da je to »spekulativna konstrukcija« **s kratkim stikom**, da Marx ubere bližnjico – namesto pojma občanske družbe podtakne Juda.

Namesto občanske (civilne) družbe ima judovstvo občan- ske (civilne) družbe – namesto pojma občanske družbe ima Juda.

Tu moramo ovrednotiti prav **literarno moč** Marxovega tek- sta: tekstovna slikovitost, polemična ostrina, duhovitost in sama **lepota** besedila izvirata prav iz njegove teleološke naravnosti, izvirata iz te tendence in jo hkrati literarno pri- skrivata, iz tendenčnosti besedila, ki občanskost občanske družbe že vnaprej umeva judovsko, da lahko potem njen (odsotni) pojem ponazori, upodobi, čutno-nazorno osvetli v podobi Judovi.

Nemara svojo analizo ženemo predaleč, a k temu nas na- vaja sama ambivalentnost Marxovega besedila, zato tve- gajmo pregnano formulacijo: Marx s tem, da problem ju- dovstva že od vsega začetka zastavi in poslej ves čas obravnava kot problem občanske družbe, prikrrije, da **nima koncepta občanske družbe**.

Koncepta občanske (civilne) družbe pa Marx nima – ne zato, ker bi intelektualno obnemogel, ne ker ne bi zmo- gel domisliti, kaj naj bi to bilo, pač pa narobe – zato, ker še predobro ve, kaj ta pojem je.

Marx navsezadnje ta pojem **proizvede** – a se svetovno-na- zorsko, ideološko upre, da bi ga uporabil, upre se (mu), da bi, kakor pravimo, »potegnil njegove konsekvence«: Marx tu naleti na svojo lastno ideološko mejo.

Sledi te »negativne produkcije« bi lahko našli na več krajih Marxovega teksta, tu bomo navedli le najbolj priročen z- gled.

Ko Marx analizira meščanske **človekove pravice**, ugotovi:

1. Svoboda: temelji na ločitvi človeka od človeka, svoboda je človekova pravica, da je »monada«, da je individuum.

2. Enakost: pa ni nič drugega kakor »enakost svobode«; ker pa »enakost svobode« že obsega sam pojem svobode, je **pravica enakosti zgolj PODVOJITEV pravice svobode**.

V oporo svoji ugotovitvi Marx navaja ustavo iz 1795:

»Légalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. – Enakost je v tem, da je zakon enak za vse, najsi jih štiti ali kaznuje.«

Marxovo popolnoma pravilno interpretacijo bi v sodobnej- šem izrazju povzeli takole: enakost na ravni izjave, vsebine zakona, podvaja izjavljanje, formo zakona.

Enakost je potemtakem čista **tavtologija**, če ne upošteva- mo tega dodatka, da v izjavo prenese proces izjavljanja kot sam učinek izjavljanja izjave; enakost je torej podvojitve učinka v vzroku samem – **je podvojitve učinka, brez katere pa učinka ravno ni**.

Enakost je čisto **samo-nanašanje zakona kot zakona**, ki šele omogoči, da zakon deluje v vseh svojih učinkih.

Marxova kritika je usmerjena na to, da enakost »samò« v svoji izjavi eksplicitno pove tisto, kar s svojim izjavljanjem meščanski zakon tako in tako že ves čas govori. A prav v

tem je bistvo zadeve: določilo o enakosti ima svoj smisel prav v tem, da ne pove **ničesar drugega**; smisel izjave ali deklaracije enakosti je prav v tem, da je »tavnologična«, prav v tem, da je **samó** deklarativna. Izjava enakosti na izjavni ravni izolira čisto performativno vrednost buržoaznega zakona v njegovi zgodovinski specifičnosti.

Če si lahko privoščimo anahronizem, bi rekli, da je ves smisel določila o enakosti prav v njegovi »brechtovski« naravi: to določilo nam dobesedno pravi – »jaz sem meščanski zakon in vam govorim kot zakon, ki izhaja iz buržoazne revolucije in utrjuje njene pridobitve«. Tudi tu Marx lucidno definira **točko naddoločenosti** v buržoazni zakonodaji: a spet se prehitro zadovolji z dosežkom analize; če bi šel naprej, bi moral izolirati nujnost te čiste performativne geste, bi moral tematizirati prav produktivno delovanje tega samonanašanja, ki ravno omogoči, da preostala zakonska določila »zgrabijo« družbeno-zgodovinsko realno. V določilo o enakosti zakon »samega sebe« zgrabi, da bi vsem preostalem zakonskim določilom omogočil njihovo praktično učinkovanje.

Kot tavnologija, podvojitvev, samo-nanašanje je določilo o enakosti **falični moment** občanske družbe. To določilo, v katerem zakon samega sebe »na prazno« izpolni, določa samó, da pripadniki občanske družbe občanski družbi pripadajo sub specie svoje abstraktne individualnosti, da ji pripadajo kot abstraktno enaki in da zato tudi so abstraktno enaki; zakon najprej posameznike naredi za (zakonsko, abstraktno) enake, potem pa še enkrat reče, da so »pred njim, zanj« vsi enaki – kakor da bi kdo mislil, da so posamezniki lahko enaki še kako drugače.

Kritika, ki je še danes v veljavi in ki meščanski enakosti očita, da je »abstraktna« itn., je popolnoma odveč – saj meščanska enakost o sebi sami ne trdi nič drugega kakor to, da je enakost pred zakonom, da je **zgolj** formalna in abstraktna enakost, da »consiste« zgolj »en ce que la loi est la même pour tous«.

Ta kritika, ki navadno nadaljuje z opozorilom, da pa so ljudje »v resnici«, tj. dejansko neenaki ipd., je nekorektna, ker ne upošteva, da se dejanske »neenakosti« med ljudmi **lahko pokažejo za neenakosti ŠELE NA PODLAGI abstraktnih zakonskih enakosti**. Trivialno povedano: ljudje lahko »opazijo«, se lahko »zavejo«, da so neenaki, **šele potem**, ko mislijo, ko so prepričani, da so enaki. Ta **ideološka fikcija** o enakosti je absolutno zgodovinsko produktivna; prvi zgodovinski prelom pa prinese prav s tem, da se neposredno **kaže kot ideološka fikcija**.

Zato moramo nujno upoštevati zgodovinsko dejstvo, da se produkcija koncepta razrednega boja začne že v okviru meščanske ideologije. Brž ko se namreč ideološka »fikcija, iluzija« o enakosti izrecno postavi kot (zgolj) ideološka fikcija, iluzija, in ko se prav zato pokaže, da ljudje dejansko **niso enaki** – postane nujno in neizbežno, da se problematika preneha postavljati v moralističnih terminih »neenakosti, krivic, uzurpacije, tiranije« ipd., in se zgodovinsko nujno sproži proces, ki bo pripeljal do **teorije** razrednega boja. V »Prispevku k židovskemu vprašanju« Marx kar najhitreje pohiti čez vprašanje enakosti, tj. najbolj se mu mudi prav mimo tega »faličnega« momenta; zakaj? Pomembno je, da Marx vseeno proizvede falično naravo določila o enakosti (tj. njeno tavnologičnost, sui-referencialnost). Če bi torej problematiko razvijal naprej, bi ga konceptualizacija meščanske enakosti nujno pripeljala do **koncepta** občanske družbe. Falični moment enakosti bi ga namreč nujno pripeljal do koncepta občanske (civilne) družbe zato, ker je sam koncept **bürgerliche Gesellschaft** faličen koncept. Koncept **bürgerliche Gesellschaft**, občanske, civilne družbe je faličen v tem pomenu, da je **zgolj označevalec**: ves se izčrpa v svojem »učinkovanju«, sam na sebi je prazen – ves je zgolj v razmerju do drugih označevalcev in kolikor ima svoje lastne »vsebine«, je ta vsebina zgolj v tem, da označuje to čisto označevalnost, to čisto »razmerskost« tega ozna-

čevalca. Koncept civilne družbe je v tem, da vsem pripadnikom civilne družbe pritakne neki abstraktni predikat – namreč prav predikat njihove abstraktne pripadnosti civilni družbi; vsi individui so individui po svoji abstraktni individualnosti, ki **abstrahira** od vseh njihovih drugih predikatov (po katerih so si ti individui prav **neenaki**).

Namesto koncepta civilne družbe Marx podtakne judovstvo civilne družbe in s tem (po nekakšni psevdonaturalni ideološki paralogiki) podtakne Juda. Kaj s tem naredi?

»Analna raven je kraj metafore – predmet za predmet, dati iztrebke namesto falosa. Zdaj razumete, zakaj je analna pulzija področje darovanja, daru in darila. Tam, kjer je človek ujet na suho, tam, kjer zaradi manka ne more dati tistega, kar bi moral dati, ima vselej možnost, da dá kaj drugega. Zato se v svoji moralni človek vpisuje na analno raven. In to je še posebej res za materialista.«

(J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 139.)

Namesto koncepta, ki bi bil faličen koncept, ponudi Marx metaforo, in ta metafora je analna. Seveda je v nekem smislu nujno, da je socialna metafora, kolikor je kot metafora analna, in kolikor suplira manku falosa (tu konceptualnemu manku faličnega koncepta: ki ni neproizvedljiv – kar nam natančno izolira kraj, kjer Marx pade v ideologijo, ko manko manipulira kot manko koncepta, ko torej nujnost govoriče »neutemeljeno« prevede v deficientnost teorije), da je ta socialna metafora prav Jud: ki ima v ideološki tradiciji prav ta status izvrška, in prav izvrška na socialni ravni.

A ta kratki stik v produkciji teoretskega teksta je pustil svojo sled prav v proizvedenem tekstu:

»Židov monoteizem je zategadelj v resnici politeizem mnogih potreb, politeizem, ki naredi tudi stranišče za predmet božje postave.«

(Marx, Engels, *Izbrana dela I*, str. 185, mi podčrtujemo.)

Jud pri Marxu ni samo metafora namesto koncepta – ampak je tudi **metafora v svojem konceptu**, metafora kot nekaj, kar se po definiciji dogaja na analni ravni.

A kaj se v tem postopku zgodi?

Tole: **formalni diskurzivni postopek produkcije Juda (Juda) postane vsebinska referencialna lastnost produkta**.

To je tisti postopek, ki ga poznamo pri produkciji vsakršnih »judov«: najprej jih izključimo, potem pa rečemo – »Judje so se sami izključili«.

»V židovstvu potemtakem vidimo splošno sodobno antisocialno prvino, ki jo je zgodovinski razvoj, pri katerem so Židje v tem slabem oziru pridno pomagali, pritrjal do njene-ga zdajšnjega viška...«

(Isto, str. 183, podčrtal Marx.)

Prav tu se Marxu »nekritično privzeti« ideološki pojem Juda maščuje: namreč tako, da pojem Juda pride v protislovje z vsebino, ki jo temu pojmu pripisuje sam tekst – in ki naj bi edina legitimirala (metaforično) vpeljavo tega pojma.

Judje so metafora antisocialnosti – a sami so skupnost, socialnost par excellence. Judje so metafora za ločenost individui – a ves čas nastopajo kot Judentum, kot povezanost individui.

Judje so metafora za stanje, ki ga Marx opisuje z besedami »Edina vez, ki jih druži, je **naravna nuja, potreba** in zasebni interes...« (str. 175, mi podčrtujemo) – a sami Judje so taki, da – po Marxovih lastnih besedah – vse potrebe, celo najbolj banalne potrebe podrejajo božji postavi, ki je seveda po definiciji občestvena postava.

Prav ta metafora o »politeizmu potreb« Marxa izda – izda ga v vseh pomenih te besede, namreč v tem, da odtuji njegovo lastno teoretsko namero in jo sprevrne, in v tem, da v njej lahko dobimo ključ za interpretacijo teksta.

Prvi del stavka o politeizmu potreb bi še lahko razumeli v trivialnem pomenu »Judov bog so njegove potrebe, iz svojih potreb dela svojega boga...« – če ne bi bilo tega simptomatičnega dodatka (da gre za odvisni stavek, pač potrjuje

našo tezo o simptomu: tu se vsili nekaj, kar na videz ni potrebno za samo tezo – kar pa prav to tezo v celoti preobrne): »ki naredi tudi stranišče za predmet božje postave (auch den Abtritt zu einen Gegenstand des göttlichen Gesetzes macht).

(MEW I, str. 374.)

S tem dodatkom pa moramo celotno tezo brati drugače: svojih potreb se Jud drži kot predmeta božje postave – torej ne »naravno«, temveč »kulturno«, spoštuje jih v njihovi **simbolni posredovanosti**.

Judov potemtakem ne drži »naravna nuja, potreba in zasebni interes« – temveč **božja postava**: drži in drži jih tako zelo, da posreduje celo »najbolj banalne« »naravne« potrebe.

Kar tukaj udari na dan, je **simbolna povezanost ljudi kot ljudi** – ali, preprosto rečeno: generični človek, v imenu katerega Marx grmi proti civilni družbi in proti Judu, ta **generični človek je vselej že Jud**.

To je tisti pozitiven dosežek Marxove analize, ki ga Marx »noče« priznati: pokaže se pri interpretaciji, pisalec pa ga ni videl. Ali tudi drugače: še predobro ga je videl, zato ga je zatrl.

Marx je v Judu izoliral **konstitutivno alienacijo človeka kot subjekta**, kot govorečega subjekta. V Judu je osamil to temeljno dejstvo, da se človek konstituira kot subjekt s tem, da se alienira v postavi, v zakonu, v simbolnem, tj. v označevalcu.

To je tisto, česar Marx »na Judu« ne more prenesti: ne prenese namreč, da dosledna izpeljava njegove argumentacije pripelje do sklepa, ki je v nasprotju s tezo, ki naj bi jo ta argumentacija utemeljila.

V Marxovem tekstu Jud zastopa tisto izvirno, »pristno«, originarno simbolno posredovanost, konstitutivno alienacijo, ki jo morajo sekundarni sistemi alienacije ali simbolnega posredovanja (ideološki sistemi, zlasti tisti, ki se materializirajo v ideoloških aparatih države) zanikati, **tajiti**, prav ker si hočejo (in morajo) zagotoviti »simbolni monopol«. Zato vsi totalitarizmi, ki do konca priženejo to imanentno gesto sleherne ideologije, vsebujejo antisemitsko prvino – celo ne glede na to, kako zgodovinsko empirično artikulirajo svojega »juda«. Če si privoščimo besedno igro, bi lahko rekli celo tako, in materialne dokaze ne bi težko našli: ne glede na to, kako posamezni totalitarizmi semantično napolnijo svojega »juda«, k »judu« vselej prej ali slej prištevajo tudi Juda.

Glede Marxa pa bi zaenkrat predlagali tole formulacijo. V svoji kritiki fetišizma (v freudovskem pomenu tajbe, **Verleugnung**) ideoloških mehanizmov prezre (v mladostnih spisih brez dvoma, v poznejših pa vsaj passim) razsežnost konstitutivne alienacije, ki jo ti mehanizmi prav maskirajo. Kritika je torej »levičarska«, ker zgreši specifično »legitimnost«, utemeljenost fetišizma ideoloških mehanizmov, namreč problematiko **kastracije**. Legitimno vprašanje pa se glasi: koliko ni ta zaslepitev epistemološko in zgodovinsko nujen davek za produkcijo koncepta razrednega boja, katerega struktura je, kakor je pokazal Althusser, enaka strukturi seksualne diference, spolne razlike.

Rastko Močnik

Opombi

¹ Vpeljavo uvodne določitve Slovenskega pravopisa gl. v spisu Rudija Štruklja »Wozu Richter?«, Problemi-Razprave 1–2, 1983.

² V živi govorici je bila metafora očitno že od nekdanj živa: Cigale (1860) ima pod nemškim **Jude** slovenskega juda (z malo) in spojenega žida (z malo), potem pa tole duhovito napolnilo: »gl. tudi pod Wucherer (odertnik, lihvar, ožurnik), **Betrüger** (goljuf, goljufivec, slepar, falot)«.

... in v tem smislu ...

... in v tem smislu ...



POLITIČKI SISTEM I MODEL SOCIJALISTIČKOG GRAĐANSKOG DRUŠTVA

Ortodoksno-marksističko shvatanje o objektivnim pretpostavkama socijalizma (nužnost visokorazvijenog građanskog društva, visokorazvijenih proizvodnih snaga i samostvesti proletarijata) iskustveno se potvrdilo na društvima tzv. realnog socijalizma i uopšte socijalističkim društvima. Iskustveni je sud da tamo gde ne postoje ove nužne pretpostavke socijalizma¹ nije došlo ni do prapočetaka ostvarenja osnovne ideje Marksove teorije – o obratu u načinu proizvodnje života. Nasuprot, nedostatak materijalne baze ili tamo gde ona postoji (Čehoslovačka) otpor određenom kominternovsko-boljševičkom shvatanju socijalizma pokušava se nadoknaditi i kompenzirati takvim političkim sistemom koji će proizlaziti iz političkog voluntarizma varirajućeg stepena totalitarizma ili autoritarnosti, ali za kojeg je kontinuirana značajka nasilje nad poveću (pored uobičajenog političkog nasilja). Na ovoj osnovi, proizvode se društva sa različitim atributima uz ono socijalističko ali čiju realnost karakteriše da bez dubokih potresa nisu uspeli da pređu rubikon: diktatura proletarijata u njenom lenjinističkom shvatanju.² Granična linija svih legitimističkih pokušaja reforme i modernizacije predstavljaju: partijski monizam, ideja o povesnom poslanstvu jedne političke stranke, identitet osvajanja i zadržavanja monopola političke vlasti od strane te stranke sa pobedom i razvojem socijalne revolucije, suprematija politike nad ekonomijom i dirigovanje celokupnog društvenog (često i privatnog) života od strane vrha strogo hijerarhizovane partije/države.

Ova društva sa političkim dominantom pokazala su se insuficijentna u odnosu na građansko-kapitalistička društva u dva bitna podsistema: podsistemu ekonomije i podsistemu politike. Njihova racionalnost, produktivnost i nivo socijalnih i individualnih sloboda su ispod nivoa društva koja se legitimistički putem privatne svojine (kao jednog od oblika svojine) i liberalno-demokratske reprezentacije. Otuda su ova društva u stanju permanentne ili latentne krize koja se neprestano pojačava zbog toga što su ona posredstvom svetskog tržišta uvučena u sistem kapitalističke svetske ekonomije. Ovo poslednje, samo je još jedna potvrda promašaja Lenjinove i Trockijeve koncepcije socijalističke revolucije i potvrda ortodoksno-marksističkog nauka o tome da je socijalizam moguć jedino na globalnom svetskom, a ne na regionalnom ili nacionalnom planu i to **prvo** u centru, a ne na periferiji građansko-kapitalističkog sveta.

Iz ovih razloga mislim, da je sasvim legitimno, krizi u kojoj se nalazi naše društvo i njegov politički sistem prići na takav način da se uzrok krize ne traži samo u ekonomiji ili politici, a još manje samo u pogrešnoj ekonomskoj politici u poslednji deset, petnaest ili dvadeset godina. S obzirom da je reč o dubokoj strukturalnoj krizi svih podsistema³ jugoslovenskog društva uzroke krize treba tražiti u njegovim temeljima. Reč je o svemu onome što čini boljševičko-kominternovsko nasleđe u samom konstituisanju Nove Jugoslavije, a koje se može grubo izraziti preko osnovnog creda tog vremena: »dozvoljeno je činiti sve, jer su to samo krajnje privremene mere pošto se komunizam nalazi tu odmah iza ćoška«. Odbacivanje socijalističkog gradualizma – koje se iskazivalo, pored ostalog, u krajnje nepotrebnom, i za da-

našnji politički sistem opasnom balastu, ugušivanju pluralizma⁴ – sigurno je jedan od važnih uzroka današnje krize političkog sistema. Ovaj segment krize je utoliko značajniji što je jugoslovensko društvo još uvek takav tip društva u kojem je politika najvažnija društvena sfera (društvo sa političkom dominantom).

Imanentno političkom sistemu jugoslovenskog društva je koncepcija partijskog monizma. Partijski pluralizam bi ga razorio. Međutim, imanentno gledano on bi mogao da podnese politički pluralizam.⁵ Šta više, on je institucionalno izgrađen kao otvoren za pluralizam, istina koncepcijski ne baš sasvim jasno. Ali on ne funkcioniše niti kao pluralistički sistem niti kao politički sistem koji zadovoljava potrebe i aspiracije samih vladodržaca. Naravno, on je ne samo neefikasan i kočnica neophodnih strukturalnih reformi u drugim podsistemima (podvlačim još jednom, reč je o političkom sistemu društva sa političkom dominantom) već dovodi do frustracija čitave slojeve stanovništva čak i u stvarima, koje sa stanovništva dominirajućeg političkog sloja nisu »političke«, tj. ne ugrožavaju njegovu moć – ali te »nepotrebno« nastale frustracije deluju direktno i indirektno kao **prvorazredne** centripetalne sile po interesima i samog establišmenta. Svaki politički sistem mora u svojim institucijama da reprezentira **interese** još nekih slojeva ili klasa osim vladajuće; što šire ide u tom pogledu tim bolje po njegov legitimitet i uspešnost funkcionisanja. Jugoslovenski politički sistem upravo se pokazuje krajnje problematičnim u pogledu mehanizma institucionalne reprezentacije interesa. On je načelno otvoren za interesni pluralizam i time i za politički ali s jedne strane individuu kao građanina i kao proizvođača lišava građanskih prava, a sa druge strane (jednim delom i zbog prethodnog) nema funkcionirajući mehanizam kontrole i ograničavanje nosilaca reprezentacije, što je u funkcionalnom sadejstvu sa nepostojanjem kontrole i ograničenja vlasti (izuzev federalne). Zbog toga, da bi sistem uspešno funkcionisao i da bi zadovoljavao aspiracije barem jednog dela stanovništva izvan vladajućeg sloja nosioci svih rukovodećih uloga, kako u političkom tako i u ekonomskom sistemu, već na prvoj hijerarhijskoj stepenici, morali bi biti »idealni ljudi«, ljudi puni vrline i bez mana, ljudi bez interesa i strasti. To potvrđuje i jedna anketa lista »Politika«⁶ Dve hiljade građana različitog doba starosti i profesije u 50 jugoslovenskih gradova na pitanje: »Koje bi društvene vrednosti trebalo da poseduje jedna ličnost da bi ona bila dostojna izbora za rukovodioca radne organizacije, predsednika skupštine opštine, funkcionera društveno-političke organizacije itd.« – dakle za izbor na prve stepenice hijerarhije vlasti u političkom sistemu odgovorilo je:

»Većina stanova anketiranih se svodi na tvrđenje da bi takve ličnosti u njihovom gradu trebalo da budu potpuno oslobođene religioznih, nacionalnih i **sebičnih** predrasuda i **interesa**.« da je dosledan borac za samoupravljanje, da ima obrazovanje za taj posao, da je pristupačan, »da razume sve slojeve građana, da je primer u svakom pogledu svojim ponašanjem, zastupanjem interesa radničke klase u svakoj prilici; da uživa kristalno jasan moralno-politički lik; da uživa poverenje ljudi u svojoj sredini, a isto tako i visok

društveni ugled, da je hrabar (...) i iznad svega da je – human čovek.»

Nažalost, takvih ljudi nema. Ako već lokalni rukovodilac mora da reprezentuje vrlinu i to bezinteresno, onda bi naš politički sistem stvarno i funkcionisao. Sistem u kojem nema institucionalne kontrole vlasti, teže i protivteže (check and balance), podele vlasti i garanta individualnih i socijalnih prava stvarno jedino može da funkcioniše pod uslovom da je vrlina koja ovaploćuje ono opšte – od prve do poslednje stepenice materijal i personalni nosilac hijerarhije vlasti. »Birajmo najbolje« – otuda sa stanovišta logike sistema nije pusta fraza, kao što niti drugi zahtev – da ti vrli džentlmeni (gentelman) reprezentiraju celinu, a ne bilo kakav partikularni interes (klasni, slojni, teritorijalni, etnički, profesionalni, itd.) nije proizvod puke političke fraziologije, nego logike sistema. Isto tako, izraz džentlmen ovde nije slučajno pomenut. Po ne-reprezentaciji interesa, odn. konceptu reprezentacije bez-interesne vrline, naš politički sistem naglašeno podseća na pre-revolucionarne koncepcije engleskog liberalizma iz 18. stoleća: »Svaki član (parlamenta) iako izabran od strane jednog određenog okruga, kada je izabran i zauzeo mesto služi isključivo celini kraljevstva«. (Blackstone, Commentaries on the Laws of England, book I, p. 159.) Sir Wiliam Younge, u domu zastupnika 1745. g. izjavljuje: »Po našem ustavu, nakon što je džentlmen izabran, on je predstavnik ili ako vam se više sviđa zastupnik (celine) engleskog naroda«. Reprezent zastupa celinu a ne partikularni interes, to je suština klasičnog liberalizma i ovaj sistem reprezentacije funkcionisao je samo dok je on bio u službi jednog majušnog broja krupnih posednika. Čim se izborno pravo proširilo na više, makar i posedničkih slojeva, pojavile su se partije, udruženja, ukratko organizacije koje su zastupale partikularne interese i sistem reprezentacije vrline je odumro. On se oživljava ponovo u socijalističkim političkim sistemima. Opet se, normalno, reprezentuje samo opštost, interesi su van sistema ili pak, kao u nas, sasvim nejasno uneti u sistem. Ova ponovna reprezentacija vrline, kao što je i navedena anketa pokazala, ima u podtekstu »komunističkog čoveka«, savršeno ljudsko biće bez interesa i mana koji je već u budućnosti ovog prolaznog društvenog sistema (socijalizma). Međutim, svako socijalističko društvo je kompleksno, ne-homogeno, segmentarno, slojno ili klasno, pa otuda i potreba za reprezentacijom interesa svih – a ne samo teritorijalne – dimenzija i sfera svake individue. Ako svaki interes ima svoje pravo onda mora da postoji i garant toga prava. Isto tako, ako ljudi nisu savršeni nego nošeni svojim strastima teže ka realizaciji svojih interesa i nauštrb celine, onda treba izvršiti takve korekcije u političkim sistemu koje će voditi računa o realnosti: o ljudima kakvi oni jesu. Treba, dakle, postojeći politički sistem reformisati u tom pravcu da funkcioniše i pored toga što čak ni lokalni rukovodioci neće biti ljudi bez svojih interesa, partikularnih težnji i mana.

Moj pristup ovom problemu nije pragmatiki. Ja imam na umu jedan model gradualističkog socijalističkog društva koji vodi računa o iskustvu kako u vezi ljudske prirode tako i o istorijskim poukama dosadašnjih modela socijalizma. Taj model, nazivam socijalističkim građanskim društvom. Reč je o jednom podsystemu kojem se država javlja samo kao – samom sistemu spoljašnji – garant. Država bi tom društvu, koje je autohtoni ali ne i zatvoreni sistem – bila spoljni i unutrašnji garant po modelu klasične liberalne države – noćobdije. Na taj način, bio bi otvoren proces rešenja krucijalnog problema jugoslovenskog društva, sukob između države i samoupravljanja. Dokle god se ne vodi računa o tome da je to sukob ne između reprezentativne države i direktne demokratije, već sukob između moći koja ne počiva na reprezentaciji interesa većine, pa u tom smislu monopolske moći jednog dominantne manjine nad sferom reprezentacije interesa većine – sve dotle taj sukob se neće razrešavati na drugim sferama već jedino u sferi ideologije,

ali na ideološki način. Sve dok država ne bude društvu nešto spoljašnje, sve dok se na taj način političkoj sferi ne oduzme legitimitet vodeće ili osnovne snage društvenog razvoja, ne može se izaći iz kruga etatiističkog socijalizma. Sve dok je država imanentna socijalističkom društvu to znači da društvo nema autonomiju u odnosu na državu i prema tome, imamo samo – čak i modelski – ovu ili onu varijantu državnog socijalizma. Ako uzmemo u obzir da sva evropska socijalistička društva poznaju isključivo državu/partiju i da se taj partijski karakter države ne može izmeniti bez višepartijskog sistema, a da niti jedna od vladajućih komunističkih partija (uključujući i jugoslovensku) nikada dok je na vlasti neće dozvoliti stvaranja pravog više-partijskog sistema – onda je jedini način da se stvori mehanizam legalnog i inistitucionalnog izražavanja interesa, da se on bazira izvan države u sferi koja je istovremeno i delatna i autonomna od države. Otuda ja govorim o socijalističkom građanskom društvu. Ovo je naravno odustajanje od nekog maksimalističkog modela društva bez države, čak i u tkz. »istorijskoj perspektivi«. Osnovna intencija modela je da na kraju, država bude samo potisnuta iz pozicije apsolutne dominacije nad društvom u poziciju ravnopravne teže i protivteže s društvom. Sasvim je neizvesno, međutim, da li bi time socijalistička društva (uključujući i jugoslovensko) izgubila karakter društva sa političkom determinantom.

Modelska država se ne meša u funkcionisanje društva osim što putem posredovanja obezbeđuje ravnotežu među sukobljenim interesima. Funkcija države je spoljna odbrana i obezbeđivanje jedinstvenog zakonodavstva, njegovog funkcionisanja kao i funkcionisanja tržišta. Država bi bila ustrojena na načelu podele vlasti (kao iskustveno jedino potvrđenom mehanizmu uspešnog ograničenja države). Na taj način, država bi bila ograničena i kontrolisana ali istovremeno i efikasna. Da bi se ovo ostvarilo mora funkcionisati sistem građanskih i socijalno-političkih prava sa osloncem, ne na državu nego na socijalističko građansko društvo. Rekonstituisanje građanskog društva na socijalističkim načelima potrebno je upravo radi garantovanja tih individualnih i socijalnih sloboda i prava u sferi koja bi činila efikasnu protivtežu državi i monopolima moći koji proizlaze iz aktualnog načina funkcionisanja političkog sistema. Da bi ovaj sistem teže i protivteže funkcionisao, kako pokazuje političko iskustvo, potreban je pluralitet svojine. Socijalističko građansko društvo, da bi odigralo ulogu ovog balanca, mora da ima pluralitet svojine: ličnu, privatnu, grupnu i društveno/državnu. Ali ono je **socijalističko** građansko društvo a ne građansko društvo individualnih privatnih posednika. Otuda u njemu svojina mora biti kontrolisana, a kontrola, u smislu modernog industrijskog razdvajanja vlasništva i kontrole, je u rukama države. Protivteža ovoj kontroli je pluralizam svojinskih oblika i konkurencija, pri čemu težište stavljam na grupnu svojinu kao materijalni činilac i razne varijante saodlučivanja kada su u pitanju preduzeća sa više od pet ili deset zaposlenih – bez obzira na titularni oblik svojine. Pluralizam svojinskih oblika i njegova protivteža – kontrola, omogućuju i garantuju pluralizam i interesnu reprezentaciju, gde bi uz neophodnu zaštitu manjina, svaki interes dobio svoje pravo – osim interesa koji zahtevaju razaranje zajednice, njenih socijalističkih temelja, pozivaju na mržnju ili nasilje i slično. Osnovna svrha ovog sistema protivteže između društva i države je obezbeđenje društvene situacije u kojoj se građanin legitimno pojavljuje u pluralitetu interesa i interesnog organizovanja koje proizlazi iz socijalnih uloga koje obavlja i multipliciteta njegovih vrednosnih opredeljenja i potreba. Isto tako, funkcionisanje i postojane socijalističkog građanskog društva bio bi garant da država nema monopol na društveni razvoj i njegovo usmeravanje i bilo bi obezbeđeno da radnik i skup radnika angažovanih oko jednog projekta imaju mogućnost saodlučivanja u izboru ciljeva, tehnologije i rezultata te radne angažovanosti.

Ovo je, neosporno, model jednog veoma nesavršenog društva koji je daleko od ispunjenja radikalnih i apsolutističkih zahteva klasičnih socijalističkih projekata. Međutim, ovo je model otvorenog društva. U njegove dobre strane ubrojio bih i to da je to model koji vodi računa o političkom realitetu socijalističkih društava (uključujući i jugoslovensko) kakva ona danas jesu. Ali ovaj model socijalističkog građanskog društva nije model kozmetičke reforme već socijalne transformacije. On prvo i pre svega, traži re-vitalizaciju principa narodnog suvereniteta u socijalizmu. Uvođenje ove civilizacijske tekovine je podjednako neophodno i za izlaz iz krize jugoslovenskog društva i prvi neophodni korak reforme političkog sistema. Suverenitet mora da počiva u individuumu kao građaninu i kao proizvođaču. Kao što je poznato, to je i neophodni uslov za funkcionisanje predstavničkog sistema bez obzira na uže određenje reprezentacije. Svi poslanici (delegati) na svim nivoima bili bi birani neposredno i direktno i po mogućstvu kandidovanja i izbora, dosadašnji sistem glasanja umesto izbora i kandidovanja izvan uvida javnosti morao bi se odmah napustiti. Međutim, iz real-političkih razloga elementi opšteg ali i nejednakog izbornog prava morali bi biti zadržani. Uostalom, za ovo načelo zalagali su se i liberalni teoretičari takvog formata kao što je bio John Stuart Mill. Naime, u pogledu reprezentacije specifičnih interesa, oni o čijem interesu je neposredno reč, imali bi više od jednog glasa, odnosno imaju više upliva od drugih. Pored opšteg i jednakog izbornog prava na nivou političke reprezentacije, kao izraza individue kao građanina postoji i diferencirana reprezentacija partikularnog interesa koji proizlazi iz mesta u društvenoj podeli rada i socijalne uloge koju pojedinac obavlja. Kako na nivou modela socijalističkog građanskog društva, tako i na nivou konkretnih reformi jugoslovenskog političkog sistema izvesni elementi favorizovanja jedine političke partije bili bi zadržani.

Kandidacioni postupak – po modelu Branka Horvata – bio bi neka vrsta američkih primarnih izbora. Kandidati bi sa svojim izbornim programima izlazili pred kandidacionu konferenciju čiji članovi bi bili identični sa članovima stalne akcione konferencije SKJ toga grada, odnosno opštine. Svaki kandidat, da bi izašao na izborni listić političkog veća morao bi da dobije najmanje 40 % glasova konferencije. Vremenom i u tom pogledu došlo bi do ravnoteže. Po modelu socijalističkog građanskog društva, tu ulogu bi igrala stalna akciona konferencija masovne političke organizacije (u Jugoslaviji SSRNJ) koja kao politički izraz socijalističkog građanskog društva treba da bude politički izraz njegove autonomije, tj. institucionalni izraz političkog pluralizma kojem se politički izraz države, partija-hegemon, javlja kao protivteža. Istovremeno, se ta partija-hegemon transformiše u dominirajuću partiju koja mora neprestano legitimisati tu dominaciju, iako ne postoji partijska politička konkurencija. Na taj način, vodeća uloga vladajuće komunističke stranke ne bi bila dovedena u pitanje, ali bi ta funkcija bila ostvarivana, ne preko monopola političke moći i partijske vlasti već u funkcionalnom sadejstvu sa sistemom ne-partijskog političkog pluralizma.

Na nivou konkretnih reformi političkog sistema bilo koje socijalističke države, uključujući Jugoslaviju, bilo bi iluzorno predlagati reforme kojima se unapred ne bi obezbedilo, da sadašnji profesionalni sloj, barem na početku, nema uticaja u zakonodavnom telu od drugih političkih segmenata. Zbog toga, se predlaže sistem primarnih izbora i direktno reprezentovanje monističke partije u zakonodavnom telu. U tom smislu, treba zadržati sadašnje jugoslovensko rešenje – delegacije društveno-političkih organizacija. Ali, predlaže se da te delegacije budu birane na osnovu istog izbornog postupka kao i zakonodavno telo u celini ili kao političko veće. Društveno-političke organizacije, preuzele bi način izbora za političko veće – opšte, jednako, direktno i tajno pravo glasa za sve izborne funkcije unutar njih samih kao i u celom političkom sistemu. Ovim demokratskim civilizacijskim

tekovinama dodalo bi se i načelo vezanosti mandata za konkretni program. Svaki izbor bi se vršio između ličnosti sa programom. **Bez programa – nema izbora.** Ako se program ne izvršava, mandat se opoziva. Svaki mandat unutar političkog sistema bio bi na ovaj način vezani (imperativni) mandat.

U samom modelu socijalističkog građanskog društva sadržana je ideja o legitimnosti institucionalne reprezentacije pluraliteta interesa, vrednosti, potreba, htenja, i socijalnih uloga po načelu: svakom interesu njegovo pravo. Oni bi se na kraju sliki u dva skupštinska doma, od kojih bi jedno bilo političko veće a drugo veće proizvođača. Ova veća bi bila suverena i na taj način bi se obezbedila ravnoteža između njih i sistema teže i protivteže (check and balance), koji je ideja vodilja ovog pristupa izlasku iz krize socijalističkih država, bi time bila zaokružena na jednom stepenu kompleksnosti. Sve odluke, izuzev onih vezanih za ekonomiju, donosile bi se suvereno u oba doma. Ekonomija je isključivo u nadležnosti veća proizvođača s tim, da političko veće ima pravo da odbije svoju saglasnost. Reč je o odlažućem vetu. Ako bi nakon 8 dana veće proizvođača ponovilo svoju odluku, političko veće ponovo pristupa glasanju ... Ponovni veto ne bi zadržao odluku veća proizvođača ukoliko u trećem glasanju za nju bude kvalifikovana (dvotrećinska) većina. Favorizovanje veća proizvođača u domenu ekonomije posledica je toga što se socijalističko građansko društvo predlaže za tip društva sa političkom dominantom. Veće proizvođača je primarni izraz socijalističkog građanskog društva i ono bi ovim putem dobilo jedan instrument protivteže u odnosu na državu. Sve druge odluke zakonodavnog tela donosile bi se prostom većinom skupštine kao celine. Ako bi postojale različite odluke po istom pitanju u oba doma (koja bi imala podjednaki broj poslanika/delegata) onda bi se zbrajala prosta većina. Za promenu ustava i amandmane potrebna je kvalifikovana većina zakonodavnog tela kao celine. Ostavljen je prostor i za direktnu demokratiju. Prosta većina zakonodavnog tela moglo bi jedno izuzetno važno pitanje da iznese na referendum, a isto tako i inicijativa građana sa određenim brojem potpisa. Referendumi bi se mogli držati na svim nivoima, ali samo jedanput godišnje. Društveno-političke organizacije bi pored dosadašnjih rukovodstava imala i stalne akcione konferencije koje bi se sastajale najmanje jedanput godišnje. Broj članova ovih konferencija bio bi jednak broju delegata na kongresu i bili bi birani na izborima kao i za političko veće skupštine sa istom dužinom mandata kao i rukovodstvo, sa tim da rukovodstva moraju svake godine polagati računa o svom radu i kao i savezna vlada dobiti poverenje (ekonomski resori u veću proizvođača).

Političko veće bilo bi birano na opštim i direktnim izborima. Jedna polovina od strane svih građana, a druga polovina od članova društveno-političkih organizacija. Polovina ove polovine, pripada komunističkoj partiji, a polovina preostale polovine masovnoj političkoj organizaciji, a preostala osmina deli se na ravne delove ostalim društveno-političkim organizacijama. U delegaciji masovne političke organizacije morale bi proporcionalno da budu zastupljene sve njene strukture. To je naročito važno u državama gde je ona sastavljena od više partija.

Veće proizvođača bi bilo isključivo interesno predstavništvo. Dve trećine mandata imali bi delegati društvene/državne svojine, a preostala trećina bi se delila na tri podjednaka dela: privatna svojina, grupna svojina (kooperativi i zadruge) i zaposleni kod privatnika ili kod grupne svojine. Tamo gde postoje nezaposleni kao znatni kvantum, oni bi participirali u okviru ove trećine i dve trećine u izvesnom procentu. Pravo glasa imali bi svi oni koji su interesno predstavljeni po načelu jedan čovek jedan glas, ali bi svako glasao u svim izbornim okruzima kojima pripada. Izbori bi u svemu ostalom imali isti karakter kao i izbori za političko veće, ali samo na prvom nivou. U javnoj svojini postojali bi naravno radnič-

ki saveti birani od svih zaposlenih. Njegovi članovi bi automatski postali članovi radničke skupštine grupacije ili grane koja bi birala delegate isključivo sa imperativnim mandatom za sve više nivoe skupština. Za treću trećinu to bi činili delegati na lokalnom nivou ali uvek kao konkretna i jasna izborna jedinica konkretnog delegata.

Na nivou predloga konkretnih reformi radi izlaska iz krize jugoslovenskog političkog sistema potrebne su izvesne korekcije ovog modela socijalističkog građanskog društva. Ove korekcije potrebne su zbog federativnog karaktera Jugoslavije. Pored dva skupštinska doma, Saveznog političkog i Saveznog veća proizvođača, u federalnu skupštinu potrebno je uneti jedan dom kojim će biti zaštićene manje federalne jedinice i na izvestan način biti, takođe, zadovoljen i sadašnji federalni partikularizam. Ovo veće republika i pokrajina činili bi člani Saveznog političkog i proizvođačkog veća ali bi ih birali delegati republičkih skupština kvalifikovanom većinom oba doma. Kvalifikovanom većinom zato, da bi na saveznom nivou svaki interes dobio svoje pravo – nužno bi moralo dolaziti do koalicije. Veće republika i pokrajina ne bi donosilo odluke nego bi davalo saglasnost na odluke političkog veća i veća proizvođača, a svaka delegacija (broj članova bi bio isti) bi glasala kao celina. Ako bi odnos bio 4:4 smatralo bi se da je saglasnost data. Sve odluke o saglasnosti donosile bi se prostom većinom, izuzev ako jedna delegacija ne zatraži da se radi o pitanju od izuzetnog značaja za jednu republiku. Ako to potvrdi kvalifikovana većina (5) onda je za to pitanje potreban konsenzus. Ako veće republika i pokrajina ne može da dođe do konsenzusa smatra se da je odluka političkog veća ili veća proizvođača potvrđena. Ako veće republika i pokrajina ne potvrdi odluku druga dva doma, opet je reč o odgađajućem vetu. Predlog se ponovo razmatra u skupštinskim domovima i ako je ponovo dobio većinu u oba doma kao celine ili kvalifikovanu većinu u jednom od domova on ponovo izlazi pred Veće republika i pokrajina, ali je za nedavanje saglasnosti sada potreban konsenzus. Ako do konsenzusa opet ne dođe onda arbitrira Predsedništvo SFRJ prostom većinom (5:4). Sastav i način biranja ovog tela ne bi se menjao (osim programa i obaveze od najmanje dva kandidata). Iz istoga razloga postoji još jedno odstupanje od modela. Da saveznom zakonodavnim organima i organima društveno-političkih organizacija ne bi dominirale dve najveće federalne jedinice, broj mandata bi bio proporcionalno raspoređen između republika i pokrajina (pokrajine upola manji nego republike) osim poslanika političkog veća Savezne skupštine koji se biraju direktnim izborom svih građana. Na isti način bi Veće proizvođača na saveznom i republičkom nivou raspodelilo mandate u dve trećine koje pripadaju javnom sektoru, tim što bi ovde teritorijalni sistem bio u potpunosti ignorisan; mandati bi se delili po granama i grupacijama. Isti princip primenio bi se i na preostalu trećinu. Na ovaj način, dobijamo pravu federaciju bez feudalnog partikularizma opština i zajednice opština. Isto tako iz političkog sistema odstranjeni su oni elementi konfederalizma koji danas blokiraju njegovo funkcionisanje. Isto tako, republički partikularizam našao je svoju protivtežu u drugim partikularizmima interesa i samo je delimično favorizovan u odnosu na njih. S druge strane federalizmu je ostavljeno dovoljno prostora (Predsedništvo države + veto) a eliminisana je kolektivna neodgovornost. Tela mogu biti kolektivna, ali svaki član ima vezani mandat i konkretnu izbornu bazu kojoj lično odgovara.⁷ Uvedeni su elementi kontrole vlasti i direktne demokratije i predlaže se reforma koja vodi računa o real-politici ali otvara perspektivu izlaska iz krize. Real politika ne može da traži da se vodi još više računa o njenim personalnim interesima, jer to onda ne bi bilo ništa više od kozmetičkih promena, a društvo ne bi izašlo iz krize. Realizam je i osnovna karakteristika modela socijalističkog građanskog društva. On polazi od činjenice stvarnog partijskog monizma. Monizam nije ukinut ali mu je nađena pro-

тивтежа u nepartijskom političkom pluralizmu čiji garant je socijalističko građansko društvo. Najvažnija karakteristika ovog modela je da je to otvoreno društvo na socijalističkim osnovama i da se iz ovog modela može krenuti u reforme ostalih podistema uz zadržavanje vodeće uloge monističke partije i to na takav način, da socijalistički poredak (u smislu politije) nije doveden u pitanje. Stvorena je osnova da se od izvršne vlasti – koja nije ništa drugo nego instrument političkog monopola vlasti jedne partije – odvoje zakonodavna i sudska vlast. Time je omogućen i sledeći korak – izvlačenje ekonomskog podistema iz krize u koju je upao jer je pod domenom političke vlasti. S obzirom da je mehanizam teže i protivteže oslabio politički monopol, onda se on u ekonomiji ne pojavljuje više kao hegemon već kao protivteža čistoj vladavini tržišta. Ovaj model teže i protivteže se onda, logično, proširuje – sam od sebe – na sve pod sisteme koje uzdiže na viši sistem složenosti i dovodi ih u ravnotežu iz njih samih, a ne preko države (političkog monopola). Tada bi se i sam model socijalističkog građanskog društva pokazao kao prevaziđen jer bi na tom višem stepenu složenosti, ravnoteža morala da bude postignuta na drugi način, zbog promene karaktera društva. To više ne bi bilo društvo sa političkom dominantom, a ipak bi to bio socijalistički poredak.

Lazslo Sekelj

¹ Jedini izuzetak bila je Čehoslovačka, ali njen samostalni izbor tipa socijalizma i političkog sistema bio je dva puta nasilno prekinut od strane države-hegemonu 1948. i 1968.

² Da li je to regulisano u Ustavu ili partijskom programu ili pak, da se neka od partija/država zvanično odrekla toga koncepta sasvim je zanemarljivo sa stanovišta ispitivanja društva kakvo ono jeste.

³ Poslednje savetovanje sociologa u Portorožu je pokazalo da nema niti jednog pod sistema koji se ne nalazi u krizi, tj. koji funkcionise efikasno, racionalno i zadovoljava potrebe individua i društva u celini.

⁴ U periodu 1944–1949. ugušen je politički, a ne samo partijski, pluralizam iako za tim nije bilo stvarne potrebe – sa stanovišta osvajanja i očuvanja vlasti od strane rukovodstva KPJ. Legitimnost koju je KPJ stekla u ratu bila je tako duboko usađena u narod da nikakva opozicija to ne bi mogla da ugrozi još dugi niz godina.

⁵ Partijski pluralizam je samo jedan oblik ali niti suština niti neophodni uslov političkog pluralizma.

⁶ «Politika» od 26 septembra 1983 («Ugled vašeg zanimanja»)

⁷ Odgovornost, kao što je to već odavno poznato u političkoj teoriji, može biti samo lična, nikada kolektivna.

NEKONVENCIONALNO I NEFORMALNO GOVORENJE KAO ALTERNATIVNI JEZIK

Govoreći o mogućnosti današnjih Židova da budu slobodni mi govorimo i o mogućnosti da današnji Židovi slobodno govore. Mogućnost slobodnog govorenja nije samo jedno od temeljnih ljudskih prava, koje je neotudljivo, veći i poligon na kome se najočitije odigravaju ideološke, demagoške i teorijske raspre koje bi htjele tu slobodu govora sputati, odnosno odvući od moguće emancipacije jezika.

Uzroci tome leže u društvenim strukturama koje nalik na »ministarstva za istinu« preko javnih medija serviraju svojevrstne političke formule ili kanone, a koji natureni javnom mišljenju uz Goebelsov motto »da tisuću puta ponovljena laž postaje istina«, tvore ono što Marx naziva »lažnom slikom svijeta«. Dakako da na taj način izgrađene istine striktno afirmiraju vrijednosti onog društvenog sloja ili grupe koja ga je potencirala, odnosno afirmiraju one vrijednosti koje su toj grupi ili sloju prikladne za održavanje određene »slike svijeta«, a time i za konstituiranje specifične »društvene svijesti« (ili nesvijesti). Da bi takve političke formule bile upotrebljive, nužno je da sadrže poruke koje se tiču kolektivnog ili zajedničkog interesa, ali da su ipak instrumentalno pogodne da kao »jedine« provodioce tog kolektivnog interesa označe upravo one snage koje su ih proklamirale.

S druge strane postoje i društvene grupe ili slojevi koji smatraju da se takvim »ideološkim operacijama« izigravaju interesi većine te da oni koji proklamiraju te i takve »istine« rade isključivo zbog vlastite dobrobiti. Oni tada tvore nešto što bi se moglo nazvati »kontrolnim ministarstvima za istinu«, i obradjujući proklamirane vrijednosti ukazuju na prirodu propisanog kanona, ali uz to proizvode i vlastite »istine« koje proklamiraju kao »jedine relevantne« za političku zajednicu.

Analiza tih »novih istina«, dakako, pokazuje da su i one usmjerene ka afirmiranju određenih društvenih slojeva ili grupa, koje nisu na vlasti, ali isto tako konvencionalno i formalno za tom vlasti posežu, jer smatraju da zbog svoje rabote imaju »prirodno«, »povijesno« ili neko pravo koje je »neosporivo«. Tako je klupko zatvoreno, i u sferi ideološke, političke, ili demagoške upotrebe jezika ne vidi se, niti se naslućuje mogućnost da se sloboda govora ostvari kao ispoljenje čovjekove emancipacije.

Nadalje, pitanje nasljedje pokazuje se kao ono sudbinsko u mogućnosti sagledavanja »završenog svijeta« ili »otvorenog svijeta«, i time se težina tradicionalne opterećenosti najavljuje kao sputanost u gledanju prema naprijed. »Završeni svijetovi«, oni koji zbog tradicionalističke opterećenosti ne najavljaju izlazak iz kolotečine misaone mijene, čine jedan šarmatni dekadance koji se prepoznaje u ritmu nadolazeće smrti. Tako je za njih specifičan mentalitet apokalipse koji svako podstavljeno pitanje shvaća kao krajnje pitanje, osudjujući time svaki mogući odgovor kao izlišan, a svakog pitača kao političkog disidenta. Apokaliptički mentalitet unutar jezika tako postaje psiho-epidemija koja reducira pažnju na »krivo« ili »točno«, već po citatima »velikana«, koji su odgovore tradicionalnom shemom prepoznavanja, unaprijed kao takve odredili.

Problemski, treba se upitati o revaloriziranju tradicije kao mogućnosti da se govori od nje nesputano, to još nije »sloboda govorenja«, to je tek njen utopljski nadomjestak. Poduzeti »avanturu« traženja »slobode govora« s pozicija npr. Dobrice Ćosića, iz jedne nacionalno-mitološke konzervativne svijesti, vraća se u vidu Nietzscheove poruke: »Bježi prijatelju u planinu, gdje je zrak tvrd i oštar, nije tvoje da budeš mahalica za muhe«. Politička ekonomija jezika time se uglavnom udaljuje od jedne jedine znanosti povijesti, kako bi pod plaštem romantističkog modernizma dobila bodove u općoj političkoj utakmici.

Tehnologija jezika kao produkt tehnologije vlasti daleko je od tog da afirmira nešto što bi se moglo nazvati »samoupravna-socijalistička gramatika«, te da kao razvlašćeni monopol vlasti, predje u slobodarsku samoupravu. Asocijacija slobodnih proizvođača trebala bi već u svojim korijenima (OOUR), težiti emancipaciji jezika, naravno, ne u smislu samoupravnih općih akata koji su primjerni birokratizirane tehnologije govora, u njenom demagoškom vidu.

Glasanje »galskog pijetla« jedna je od metafora koja nas upućuje na propitivanje onog znakovlja koje nam govori da se jezik može emancipirati od stega njegove polit-ekonomske i druge demagoško-ideološke upotrebe u »trci za istinom«. Emancipacija jezika prevazilazi pojam »slobode govora« utoliko što crvenom strelicom označuje mogućnost realiziranja »otvorenog svijeta«, sastavljenog od odgovora i pitanja koji nisu »krajnja pitanja«, ali isto tako s njima ne može biti svršeno propitivanje njih samih, nikakvim »dekreto«, »pamphletom«, ili u »ime znanosti«. Pitanja i odgovori »otvorenog svijeta« teško se mogu ukalupiti u »sliku svijeta«, ali mogu podstaći »konstantnu emancipaciju slike svijeta«, čime ta slika prestaje biti »slika labirinta« i postaje jedno odisejsko lutanje, potraga za Itakom (zavičajem).

Jedino jezik koji se zalaže za to da ne bude konvencionalan, sporazuman u smislu načina vlasti, već da bude nekonvencionalan u odnosu na problem upitka o egzistenciji vlasti same, dakle, jezik, koji naslućuje opasnost od dominacije bilo koje vrste (gradjanske, političke, ideološke, duhovne, vjerske, rasne itd.), može poslužiti kao osnova za oslobodjenje sebe samog a time i čovjeka. Takav jezik nije formalan, on nije uzrečica, on je svjesno orudje za izgradnju pšsvemašnje slobode, a ne tek njen puki derivat. Kao takav on se neformalno odnosi prema društvenim formama, nagnjući njihovom de-formiranju u vidu uzaludnosti formalne komunikacije.

Ovo je tek fragment, skica, za jedan budući rad o mogućnosti alternativnog nekonvencionalnog i neformalnog jezika kao putokaza njegove emancipacije. Ukoliko bilo kome ta skica može biti nakanom ili izazovom za dalje istraživanje, biti će mi izuzetno drago. Stavovi koji su ovdje izneseni nisu »konačni« i mogu se poradi »otvorenosti svijeta« mijenjati, proširivati ili razvijati. Kao i uvijek, Don Quijotovska perspektiva upoznavanja »Odiseje«, tim je i dalje otvorena.

Marijan Grakalić



A.H.

DEVTSCHLAND

DISKUSIJA

Diskusijo drugega dne II. cepa simpozija, ki mu je bila tema Židovsko vprašanje, je načel tovariš BOŽIDAR JEZERNIK, ki se mu je zdelo popolnoma nesprejemljivo enačiti anticionizem z antisemitizmom; pripomba se je nanese na referat MLADENA ŠVARCA, ki je odgovoril, da ni hotel načenjati vprašanja politike Bližnjega vzhoda, misli pa, da je Izrael levantinski štos.

Anticionizem po njegovem ni vprašanje, ali naj imajo Židje državo in kolikšna naj ta bo, ampak se je židovski etatizem oblikoval tako, da je iz Der Judenstaat (po vzoru ostalih parlamentarnih držav) postala Der Jude-Staat – država Žid. Iz normalnega politikuma sprtih strani je anticionizem zanikarje edino in samo židovskemu narodu, da ustanovi svojo nacionalno državo. Židovska država dobi vse atribute grdega Žida, kar je razvidno iz resolucije OZN.

IGOR KRAMBERGER je o produkciji Židov spregovoril na primeru romana Žid Süß, kjer je opisan življenjski lok Žida, ki postane finančni kancler v nemški deželici in proti kateremu so vsi prebivalci. Zlomijo ga tako, da mu naprtijo umor nekega kramarja, prav tako Žida. Obstaja še tretji tip – Židi, ki imajo v rokah vse trgovske in finančne niti, pa se ne izpostavljajo. Tako je Kramberger opozoril, da je večplastnost judovske usode v prisotnem govorjenju preveč zanemarjana.

Po referatih TOMAŽA MASTNAKA, RASTKA MOČNIKA in LAZSLA SEKLJA je začel diskutirati

JOŽE VOGRINC, ki se je vrnil k temeljnemu pojmu simpozija tega dne, k pojmu civilne družbe in države. Mastnakova analiza Marxovih del implicira človeka, pojmovanega po Feuerbachu in pripelje do nujnega konca te koncepcije. Čim Marx ugotovi, da gre za historični produkt, gre k Nemški ideologiji. S tem nimamo več enoznačnega in legitimnega teoretičnega pojma oziroma sklopa »civilna družba in država«. Država se veže na druge pojmovne sklope – vsaj kasneje pri Marxu. Teoretsko vzeto ni jasno, kaj so diskutanti menili, ko so govorili o civilni družbi ter državi.

Ta koncepcija (kot je povedal že Mastnak) temelji na določenem razumevanju tega, kar izhaja iz francoske revolucije. V vseh marksističnih diskusijah, ki so se vrtele okoli tega, pa je precej zanemarjena država/družba pred francosko revolucijo. V zgodovinskih knjigah o Angliji je najti dovolj zanimivih primerov, od katerih je VOGRINC anekdotično navedel dva. Po smrti Henrika VIII, tistega, ki je izvedel angleško državno religijo (ki je bila na pol poti med katolicizmom in protestantizmom), ki je ohranila večino katoliškega bogoslužja, s tem da je kralj prevzel nekdanjo funkcijo najvišjih cerkvenih dostojanstvenikov, po njegovi smrti je prišlo v Evropi (Angliji) do verjetno prve debate o nečem, kar so poimenovali Commonwealth oziroma »common will« – kar zajema cel sklop pojmov, ki so se kasneje silovito diferencirali. Ne gre le za javni blagor oziroma za blaginjo, ampak se vneše v tisto, kar je bilo do takrat mišljeno kot sfera oblasti kot take, ki je pač sfera vladajočih in se vanjo ne-vladajoči ne smejo vtikati, od te sfere se loči Commonwealth kot tisto, kar zadeva vse, o čemer je treba govoriti, za kar se je treba domeniti, kako naj funkcionira. To je pojem, ki je bistveno širši od tega, kar bi lahko z referencami, ki spadajo v Marxov čas, opredelili kot civilna družba, s tem, da je Commonwealth manj diferenciran. VOGRINC je opozoril na še en moment iz obdobja Elizabete: oblast se je v tistih časih – jasno – le-

gitimirala z religijo. Kraljica Elizabeta je bila pri preganjanju krivovercev precej bolj mila, kot so bili sočasno vladarji drugih evropskih dežel. Nek zgodovinar je zapisal takle citat: Dotlej so vsi vladarji sekali glave podložnikom zato, da bi rešili njihove duše na onem svetu, Elizabeti gre v čast, da je bila prva, ki je javno priznala, da seka njihove glave zato, da bi rešila svojo državo na tem svetu. Tu se kaže, da dokler so bile zadeve v božjih rokah, so bile boljše. Do tedaj jih je bilo moč s tradicijo kodirati. Čim postane to zadeva države-občega reprezentanta skupnosti, lahko pričakujemo, da se bo groza začela. Država v imenu skupnosti vzame nase tisto, kar se je prej smelo početi samo v imenu Boga. LAZSLO SEKELJ, ki ima precej izkušenj z opombami, da je tisto, kar sodi v interpretiranje Marxa, Marx že sam presejel, je odvrnil:

V Marxovih tekstih je zaslediti različne poglede in pristope do resničnosti. Eni od njih so – grobo rečeno – usmerjeni k modelskemu, teoretičnemu, filozofskemu mišljenju, drugi pa k nečemu, kar bi poimenoval »praktična filozofija« – kar bi marksisti poimenovali enotnost teorije in prakse; torej njegovi pragmatično politični spisi. Problemi države in družbe oziroma človeške skupnosti in iluzorne skupnosti se pojavljajo v Marxovih filozofskih spisih, kot tudi kasneje v teoretskih razpravah, npr. Grundrisse, na nekaterih mestih Kapitala in Teorijo presežni vrednosti. Marx izhaja iz ideje, da država – torej ne vsaka politična institucija, ki se imenuje država, ampak tista, ki nastane z absolutizmom, da je to neka iluzorna politična skupnost, fiktivna skupnost, ki je le neka fiktivna reprezentacija splošnega interesa, da torej splošni interes, ki se posreduje v državi, ni splošni interes, ampak partikularni interes vladajočega sloja. Temu on postavi nasproti koncept človeške skupnosti, komunizma kot carstva svobode, kot negacije negacije, ne glede na vzeto/obravnavano stopnjo. V Židovskem vprašanju se v najčistejši obliki pojavi problem odnosa države in politične države in civilne družbe. Iz tega potem Marx izvaja idejo omejenosti politične emancipacije. Problem nastane z njegovim konceptom univerzalne emancipacije: za to potrebuje že preseženo državo – Aufhebung. On to v kasnejših tekstih razume kot neko danost. Na tem nivoju ne raziskuje, kako izgleda to presežanje države.

Pri Marxu je to k crucialno vprašanje, ki ga v praktičnih spisih izvrši z operacizacijo ideje človeške skupnosti. Tu nastane splošni kaos, ki v Komunističnem manifestu postane zavzemanje za avtoritarno državo. O tem Marx ni imel pojma, ker država, ki ukinja avtonomijo ne le občanske družbe in ekonomije, ampak tudi prevzema v svoje roke celotno družbeno moč, nastane šele kasneje. Marx ne ve, kaj početi z državljanskimi pravicami, z reprezentacijo interesov, s pluralistično družbo. Zato je treba najmanj kritično preizprašati takšno ukinjanje oziroma redukcijo občanske družbe, ki jo je storil Marx.

Občanska družba ni isto kot Commonwealth. Ta je v sebi združil politično državo in civilno družbo. V liberalnem smislu je C. mišljen kot družba gentlemanov, torej lastnikov, ki ne prodajajo svojega dela.

PAVLE GANTAR se je dotaknil prezentacije Lazsle Seklja. Nastopil je z metodološkim ugovorom, češ da njegov predhodnik meša analizo določne situacije oziroma kategorije (civilne družbe) s poskusom zarisanja nekega socialnega

projekta, ki je bolj ali manj vezan na našo stvarnost. Te dve stvari je namreč potrebno ločiti.

Strinjati se gre s trditvijo, da je Marx problem civilne družbe razrešil z redukcijo; vendar pa je ideja liberalne družbe/države, v kateri je država nočni čuvaj, bolj ali manj mit, ki si ga je liberalizem ustvaril sam o sebi. Marksisti so s prvim med sabo to idejo prevzeli in verjeli v državo-nočnega čuvaja v liberalizmu.

Po eni strani se pojavlja vprašanje avtonomije tistega, ki se imenuje civilna družba, obenem pa se kot del istega vprašanja postavlja vprašanje države oziroma reprezentance. Le-ta je danes generalno zvedena na dva načina: skozi politične reprezentacije strank in skozi (politično) monistično reprezentanco ene, posebne partije, ki definira za posedovalca vseh interesov, interesov del. razreda itn. Ali je možna reprezentanca, ki ni niti eno, niti drugo in tudi ne tretje, to je sistem normativnega samoupravljanja?

Drugo vprašanje (ki jih je več povsem legitimno zastavil Vogrinc) je vpr. civilne družbe. V šestdesetih in začetku sedemdesetih let je bil velik up, ki naj bi transformiral sociali-

zem, problem demokracije znotraj partije, ki se je zvedel na mit. Skozi imenovane kategorije moramo problem civilne družbe resnično dobro razdelati, da ne bi postal ponovno mitična točka, ki naj bi razrešila probleme reprezentacije, avtonomije, itd.

LAZSLO SEKELJ je izjavil, da je on po vprašanju sociologije pozitivist. Po njegovem je naloga sociologa, potem ko je preiskal realnost družbe, dati neke ideje, do katerih je prišel. Tudi on misli, da je v 20. stoletju funkcija proizvodnje brez opore na državo in brez regulativne funkcije države nemogoča. V Jugoslaviji nam je potrebna država-Leviatan. Imamo para-državo, skrite centre moči, politične moči ni tam, kjer se razglašajo, da je. Država nam je potrebna prav zato, da nam zagotovi povsem vsakodnevno stvar – enotno tržišče, ker ni enotnega naroda (populusa) niti ne državljanstva brez enotnega tržišča.

MLADEN ŠVARC se je zavzel za Lazslo Sekelja: ne gre le za konstitucijo avtonomije civilne družbe, ne da bi spremenjali državo. Država mora biti določljiva, hkrati moramo imeti restriktivno koncepcijo države.



ŽID IN ALTERNATIVE

1

Rastko Močnik je pokazal, kako slovenščina razlikuje med Židom v »dobesednem« pomenu in židom kot metaforo. To razlikovanje (ideološko umeščeno v razliko narod/vera) smo uporabili pri tem, kar razvijamo tukaj: na eni strani »židovsko vprašanje« Židov in na drugi »Židovsko vprašanje« subjektov (židov), ki jih doleti usoda Židov. Na prvi pogled se zdi, da je moč oboje združiti pod isto streho. Toda:

a: To pomeni, da smo Žida zvedli na žida ali enega od židov. Privredli smo ga nazaj na polje pripisanega mu židovstva, torej samega razloga, iz katerega trpi. Žid pa se lahko brani samo s tem, da dokazuje, da je on nekaj drugega, da je Žid, in ne žid. Če smo Žida prevedli v žida, smo mu s tem izbili orožje iz rok.

b: Če Žid s svojim dokazovanjem uspe, potem je Žid, kadar govorimo o židu, že izključen, nekeje drugje; potemtakem o Židu, kadar govorimo o židu, ne moremo govoriti, ali pa se naše govorjenje ne nanaša na Žida.

c: Ker pa je vsak posamezni »metaforični« žid že Žid v svojem najbolj »dobesednem« pomenu, tudi zanj že velja **a**. Poskusimo to prevesti v nazornejšo govorico. Žida nikakor ni mogoče izenačiti z žensko, homoseksualcem, intelektualcem itd.; njegova usoda je prav in samo v tem, da je Žid. Če govorimo o ženski itd., smo s tem Žida že izključili. Če pa problem premestimo na žensko ali homoseksualca ali intelektualca itd., se zgodi natanko isto.

V nadaljevanju bomo naivnejši ali vsaj prizanesljivejši. Verjeli bomo, da je alternativna fronta možna, da vsaka posamezna pozicija žida zahteva in razvija alternativo, ki jo je mogoče umestiti v fronto kot parcialno alternativo nas vseh. Naše izhodišče bo produkcija, ki v sebi združuje – paradoksnost – tudi tako različne pozicije, kot so zgoraj navedene, naj je to mogoče ali ne: produkcijo kulturnih društev **Škuc** in **Forum** (Š–F). Naj je to mogoče ali ne: tu ne gre za preprosto »dejstvo«, marveč za poseben projekt. Njegovo izvedljivost na ravni, ki jo moramo še opredeliti, omogoča interes za produkcijo, s katero Š–F organizirata svoj kot ljubljanskega in slovenskega kulturnega in socialnega prostora. Interes, to pa je občinstvo.

Seveda je za kulturno ustanovo nekaj najobičajnejšega, da ima svoje občinstvo (tako bi vsaj pričakovali). Alternativno tukaj nekateri razumejo v tem, da sta Š–F nekakšna presežka »resnične«, »prave« kulture; kakor da predstavljata nekaj, kar naj ne bi bila naloga drugih kulturnih ustanov, in tako (per negationem) tudi delujeta; in nazadnje sta najbrž povsem nepotrebna. To stališče ima drobno napako, da že v začetku zgreši. Narobe: Š–F opravljata delo, ki bi ga morale opravljati mnoge kulturne ustanove – namreč, razvijati množično kulturo na ravni, dostojni kulturnega naroda – namesto da ostajajo tako množično zadovoljene v okviru kulturnega (kulturniškega?) elitizma in dolgočasnega potrošništva. Nekaj časa se je v Ljubljani govorilo o »obnovi družabnega življenja«, rodilo pa se je nekaj dragih lokakov s pusto in neudobno opremo, »veliki ples« v Cankarjevem domu, namenjen »eliti«, »ljubljska noč«, ko po vsej stari Ljubljani pečejo čevapčiče, in dobra stara parodija, imenovana »kmečka ohcet«. Uveljavila se je neka prav čudna socialno

stratificirana estetika: kmalu ugotoviš, da za malo denarja dobiš le nekaj pločevinaste muzike, potem pa še, da je »družabnost« omejena na skupno popivanje. Vse skupaj nič posebnega, nič zanimivega; zato pa narašča obisk prireditelj, ki sicer nimajo izrecno »družabnega« značaja, se je pa ob njih včasih mogoče vsaj zabavati (kino, gledališče, koncerti).

Množična kultura pa ima danes pomembno mesto ne le zaradi tega, ker se je ob njej mogoče sprostiti (»zabava« je pogost sinonim za množično kulturo), ampak ker je na tem področju prišlo do določenega obrata, še zlasti v osemdesetih letih. V prejšnjih dveh desetletjih smo govorili o asimilaciji »kontrakulturnih« proizvodov na tržišče srednjega razreda (hipijevska estetika se je razširila praktično do nalepk na konzervah) in s tem o njeni »depolitizaciji«; hkrati je sicer ves čas potekal tudi nasprotni proces, le da se je šele danes vrnil na področje množične kulture. Ta »nasprotni proces« je morda poglobljena značilnost poparta, ki je najbanalnejša izdelke množične proizvodnje (tudi konzerve) z minimalnimi intervencijami razstavljal v posvečenih prostorih galerij in muzejev; s tem je dobila novo barvo sama množična proizvodnja. Danes pa lahko zasledimo trend razvijanja prav takšnih izdelkov množične proizvodnje v smeri radikalizacije njihovega »ideološkega jedra«; v modi, »pop« kulturi in žanrski produkciji zasledimo proizvode, ki to jedro povnanjajo, ga izgovarjajo; ne da bi se naravnost »politizirali«, se naslavljajo na ideološke temelje množične proizvodnje, tako da so vsem na očet; in za tak škandalozen postopek si (poleg redkih drugih ustanov, med katerimi bi omenili Mladinsko gledališče) prizadevata Š–F.

Občinstva Š–F še daleč ni mogoče opredeliti enoznačno. Območje, v katerem delujeta, so imenovali rockovska kultura, pa mladinska kultura, pa še kaj; toda rock si je že zdavnaj našel pot v najbolj zakotno slovensko vas, mladina je ves čas predmet najširšega družbenega zanimanja (resda kontroverznega, v glavnem predpisujočega in zelo malo vprašujočega), študentska kultura pa že od sedemdesetih let ne obstoji več. Kaj torej družiti to občinstvo? Je mar tukaj uveljavljenim in predpisanim oblikam kulturne socializacije postavljena nasproti neka »druga oblika« kot njen ideološki protipol? Toda to ne bi bila nikaka alternativa, prej odlagalnišče protislovij, ki jih mehanizmi uveljavljene in predpisane kulturne socializacije proizvedejo med svojim delovanjem. Prava alternativa neustreznim oblikam kulturne socializacije (to sintagmo uporabljamo, da bi poudarili socializacijsko razsežnost kulture in ne obratno, kar bi bilo pleonastično) je pač sprememba samih oblik, je v angažiranju na mestu, kjer so te oblike neustrezne.

Ali imamo alternativo? Mar ne nastopamo že s tem, da se angažiramo ob nečem, kar se je uveljavilo, čeprav je mogoče včasih celo empirično dokazati, kako neustrezno (ali nelegitimno ipd.) je, in še bolj s tem, da razmišljamo o nekakšnih alternativah – ne nastopimo že s tem v vlogi izvržka in se temu primerno zaletavamo? Se ne izpostavljamo zgolj vsem mogočim nevarnostim neizogibnega boja interesov, ki bo tudi morebitno novo (»alternativno«) obliko skazil do

take mere, da ne bo nič bolj ustrezala? Ali imamo alternativo – ali pa smo že za vselej ujeti v območje gospostva, se pravi v diktaturo »vladajoče kulture«, pri čemer bo vselej šlo le za alternacijo dominantnih interesov?

2

Najširša opredelitev umetnosti današnjega časa je, kakor je znano, postmodernizem. Ne bi se spuščali v podrobnejše umetnostnozgovodinske razdelave tega pojma (opozorimo pa lahko na odlični članek Tomaža Brejca v 11. številki Sodobnosti, 1982), raje si pogledjmo, kaj je prinesel gotovo najpomembnejši umetniški projekt Š-F v pretekli sezoni, **Back to the USA** (Galerija Škuc, marec 1984). Ko rečemo najpomembnejši, mislimo pri tem tisto prvo umetniškega dela, zaradi katere njegov skrajni domet ni ono samo, marveč konceptualizacija (teorija), ki jo samo s seboj proizvede.

Za kaj je šlo pri tej razstavi? Skupina umetnikov – z imenom IRWIN – se je po »retro-principu« lotila nekaj dobro znanih likovnih postopkov (šteflajske slike, plakata, grafitov itd.) in nekaj znanih motivov ter jim je, po metodi »ready-made«, dodala le kontekst, v katerem se ponavljajo. Učinki pomenov so tako seveda premaknjeni, izpraznjeni tistih pomenov, ki bi preostali po samem izboru (po determiniranosti izbora uporabljenih elementov), pa dovrši paradokсна, navzkrižna montaža raznorodnih elementov. Ta montaža je v osnovi strukturirana kot paradoks, v katerem se je znašla sama umetnost, zlasti slikarstvo: v spodvitosti samo vase, v neskončnem samo-reproduciranju-v-novem-kontekstu in končno še v refleksiji tega paradoksa, kar podjetje v celoti dovrši. Pogled, če smemo uporabiti ta izraz, se z refleksijo seveda vrne na izhodiščno pozicijo, ki jo tukaj predstavlja ravno »kontekst«, tj. nacionalna kultura kot temeljna determinanta recepcije umetnosti.

Drugače povedano: ne gre več za pogled na nacionalno z nacionalne pozicije, niti na nacionalno s tuje pozicije, temveč za pogled na »tujek« (na paradoksn, neprozorni predmet, ki vstopa na ravni evropske/svetovne kulture) z nacionalne pozicije. Levstik te pozicije ni mogel zagrabiti (in za njim še marsikdo), ker je izključil tedanjo evropsko meščansko kulturo, ker mu je umanjkal drugi zunanji člen samorefleksije – in jo je postavil v nekritično pozo pred ogledalo. Dodati pa je treba, kako to ni dokaz, da »Levstik ni imel prav«, pač pa je s preprosto metaforo kar najjasneje opisal mit – dobro znan v marksistični estetiki – odraza, mit, ki s svojo predstavno močjo zares deluje, tako kot deluje učinek ogledala. (Tukaj bi lahko vpeljeli pojem kulturnega narcisizma.)

S tem nočemo zdvomiti v to, kar običajno imenujemo »etnično bogastvo«. A razvidno postane, da je to bogastvo lahko »kot tako« uzrto v 1. koraku s tuje pozicije (ljubitelja, poznavalca, kulturnika itd.), šele v 2. koraku pa z lastne pozicije, ko se sreča z nečim, kar mu je tuje.

V tem postopku (in argumentu) je nedvomno določena ironija, ker subvertira pojem nacionalne kulture prav s tem, ko se umešča vanjo; v navedenih koordinatah je Back to the USA resnično slovenski umetniški projekt. – Toda ironično ga lahko beremo le »od zunaj«, z distanco, ki je kritiki tako rekoč imanentna. »Od znotraj«, ali bolje: za prenekatero pozicijo v sami nacionalni kulturi pa je to srečanje lahko prav traغيčno.

3

Tujek nam tukaj ne pomeni tujca, npr. Turka (kot metaforo), ki bi od zunaj združeval narodno občestvo (kakor ga Turek

postavi v bran), marveč »paradoksn, neprozorni predmet« znotraj same nacionalne kulture, nekaj, kar prav po svoji vključenosti v to kulturo povzroča nelagodje. Pravi smisel ksenofobičnih izbruhov je ravno v tej najbolj notranji poziciji tujka – in seveda so to izbruhi »vladajoče kulture«, učinek zapore, s katero »vladajoča kultura« vzpostavlja sama sebe na račun določenega notranjega izvrška. Metafora tega tujka, na čigar mestu se lahko znajdejo punk, intelektualec, priseljenec ali kdo drug (te oznake so lahko formulirane tudi kot diagnoze, politične diskvalifikacije, invective itd.), je kajpada Žid. – Kaj torej, če se v kakršni koli vlogi, po katerem koli ključu sami najdemo na tej a-topični poziciji, na mestu Žida? Za to ni treba veliko, ni se nam treba posebej deklarirati, dovolj je, da nas nekdo tako imenuje – na tak način se je pri nas slišalo že o »humanističnih intelektualcih«, »določenih kulturnih krogih«, pa o »delu mladine«.

Toda dokler ga ne imenujejo, se posameznik niti ne vidi na tem mestu – ali pa dokler ga ne doletijo ukrepi. Dotlej (a samo dotlej) se lahko izmika z ironično distanco, mehanizmom, ki ga seveda potiska vse dlje od »vladajoče kulture«, ne da bi s tem kakor koli interveniral vanjo; potiska ga tudi vse dlje od možnosti realizacije individualnega (posamičnega) interesa. Šele na ta način pa je »vladajoča kultura« rasnično vladajoča.

Na prvem »cepu« tega simpozija smo o židovskih skupnostih med drugim izvedeli, da se v Jugoslaviji nikoli niso organizirale kot politična sila (prostožidarska zarota, s katero so jih, tudi pred nedavnim, povezali, je sama kaj ksenofobična domneva), temveč so ostale pasivne in distancirane. Ta očitek je letel nanje že v zvezi z njihovo viktimizacijo z tretjem rajhu. Alternativa bo torej prav v tem, česar oni »niso«: aktiven poseg na tista prizorišča, kjer nastopajo prakse in možnosti naše lastne izvrženosti, naše lastne »tujosti«.

Če to zveni programsko, kot tendenca, ki se šele ima razviti, potem je to pisanje zgrešilo cilj. Povedati namreč hoče, da se to že dogaja, da to že obstaja v dokaj razviti obliki, in sicer na različnih prizoriščih.

4

Ironično distanco spodbuja nejasnost, nedoločenost samega pojma »vladajoče kulture«: težko je verjeti, da bi bila neka bolj ali manj arbitrarna zbirka ideoloških fraz in klišejev že kar kultura. Vendar so primeri, ki to kažejo s posledicami vred. Značilno je na primer, da včasih ironično učinkujejo izjave, ki so po intenci samoveljavne ali pa so zgolj protislovne. Toda če so to izjave z mesta oblasti, imajo lahko še kako resne posledice, tudi za nas.

Radikalen obrat na tem prizorišču uprizarja skupina, katere ime je še pred kratkim pretresalo slovensko javnost (ne da bi ta javnost kaj dosti vedela o tem), skupina **Laibach**. Če smo bili doslej vajeni kritičnih in pogosto ironičnih »intervencij« s strani umetnosti na politično in/ali ideološko polje, se tu perspektiva obrne: tu umetnost črpa iz omenjene zbirke fraz in klišejev ter jih reproducira (ponavlja), tako da v njej ne moremo prepoznati nobene distance več. Znana je njihova raba simbolov, ki spominjajo na estetiko totalitarizmov. Pri tem pa dodajmo, da nastop Laibach ni estetizacija totalitarizmov, ni iskanje »estetskih vrednot« v njih, marveč posreduje totalitarizme kot do kraja prignano politično estetiko, kot grozljive ravno zaradi njihove »čistosti«, »enotnosti« – to pa nastopu Laibach odvzema kakršen koli propagacijski značaj in mu nadeva (izrazito žanrsko) shrljivo masko. Toda žanre lahko mi le uvažamo. . .

»Totaliformnost« in fascinacija s simboli v nastopu Laibach bi nemara v nereflimiranih okoliščinah (kar sicer velja za vsak žanr, posebno za grozljivko) res lahko sprožili analog-

no gibanje med delom občinstva in pihnilo na dušo latentnim mračnjakom. Teh ne gre zanemarjati, saj so kot »latentni« lahko že kdove kje, skrivajoč se pred samimi seboj in zato tem bolj nevarni. Seveda pa z naposredno potlačitvijo nečesa, kar zgolj opozarja na nevarnost, same nevarnosti še ne odpravimo. Pozicija, ki jo tak nastop od nas zahteva, je kategorični antitotalitarizem vsake vrste. Od nas zahteva, da se zanj izrečemo, da mračnjaštvo preganjamo najprej tam, kjer je najnevarnejše, v sami »vladajoči kulturi«, in da preprečimo, da bi mračnjaštvo postalo »vladajoča kultura«. Šele potem nam ta nevarnost ne bo več gorozila.

5

Vladajoča kultura nam tod pomeni dominantni ideološki dispozitiv na kulturnem prizorišču: samo pojmovanje kulture, kot ga oblikujejo ideološki državni aparati.

Pred nekaj meseci je zagrebški Start objavil reportažo z naslovom »Fašizem na alternativni sceni«, namreč ljubljanski. Avtorica je v njem na kar najpreprostejši način, z najzanesljivejšo oznako, podolgem in počez obsodila to »sceno«. A po naključju smo imeli priložnost prebrati prvo verzijo tega članka, in ta je ljubljansko »alternativno sceno« povsem drugače predstavil. Kaj to pomeni? Očitno se je vmešala neka instanca, ki je imela moč in interes vnesti ali zahtevati »popravke« in tako inkriminirati ljubljansko dogajanje.

Poglavitni učinki takšne »kritike« so seveda v splošnem represivnem vzdušju, ki jim sledi, v sodbah, ki jih na njeni podlagi (na podlagi teksta, kjer je nekaj popravkov dovolj za nasproten predznak!) sprejemajo tisti, ki stvari same nikdar niti od daleč niso povohali (sprejemajo vsaj po logiki »nekaj že mora biti res«). S tem pa dobijo vso potrebno podporo tudi ustrezni ukrepi prepovedi in izganjanja s kulturnega prizorišča, bodisi projektov, bodisi izvajalcev, ali pa tistih, ki »dopuščajte te stvari«.

Iz takih in podobnih primerov, ki mrgolijo tudi na ljubljanskem prizorišču, je mogoče sklepati naslednje: 1. obstoji instanca, ki v skladu z določeno politično strategijo proizvaja tujke v kulturi; 2. te tujke se izganja tako, da se najprej »vznemiri javnost«, potem pa vznemirjanje podtakne tistemu, s čimer ga povzroči; 3. v kulturi se ni zanašati na pravno varnost, marveč na nepisani zakon »politične občutljivosti«, ki ga predpisuje prav ta instanca; 4. obstaja očitna diskriminacija med »posamičnimi« kulturnimi dejavnostmi in takimi »splošnega pomena«, ki se ne kaže le v večji podpori drugim (kar bi bilo do neke mere sprejemljivo), marveč v izrecnem zavračanju prvih.

Te štiri točke niso niti edine, niti ne ciljajo na »bistvo« vseh primerov, zadoščajo pa, da z vladajočo kulturo poimenujemo prav delo instance, ki v njih nastopa kot povezovalni člen, in mediji so morda njene najpomembnejše delavnice – saj so med najpomembnejšimi referencami vsakega umetniškega dela in kulturnega projekta prav članki, kritike in druge omembe v medijih. Tu so mišljena predvsem sredstva javnega obveščanja, »informativski mediji«; splošnejši izraz mediji pa ni odveč, saj se v množični kulturi (javnost je zmerom neka množica) distinkcija med informacijo in fikcijo ne kaže več na ravni resnice (predpostavljenega referenta), ampak na ravni retorike. Omenjena instanca je »povezovalna« še v nekem drugem smislu: če ona določa pojem kulture, pa iz samega razmerja med njima pojem nacionalne kulture zadobi razsežnosti velikega prizorišča družbenopolitične predstave.

Vladajoče kulture torej ni mogoče enačiti z nacionalno kulturo, četudi se ravno v imenu slednje uveljavljajo »splošni interesi«. Temelj vladajoče kulture so v tem kontekstu strateško določeni splošni interesi, ki jih ustreznost instanca (oblasti) raztegne čez vsako individualnost – bodisi tako, da posamični interes samo proizvede na kakšnem posebnem

področju splošnega, bodisi tako, da ga sploh ne sliši, ali pa (kot v omenjeni reportaži) mu preprosto podtakne kak implicitni, zakonsko ali moralno nesprejemljiv interes. Takšno instanco v najbolj razviti obliki predstavlja nekdanji sovjetski kulturni minister Ždanov. In ker si nikakor ne bi želeli kakšne samoupravne ždanovščine, poiščimo tudi tukaj alternativo, in sicer v splošnem interesu demokratične kulture: najprej priznanje »individualnih razlik«, potem pa legitimnost in zanesljivost pravil, po katerih se posamični interes lahko realizira. Potem je prav mogoče, da se bodo nekatere kulturne dejavnosti »splošnega pomena« pokazale kot čisti partikularizmi in narobe.

6

Vpeljava pojma subkulture se obnese zlasti na mestu, kjer poskušamo določiti razmerje med interesi in vladajočo kulturo. To razmerje je lahko ne le tvegano, temveč tudi povsem izključujoče, celo če imamo opraviti z istorodnimi ideologijami na obeh straneh in torej ne gre za »ideološko razliko« (res pa je to razliko hitro mogoče ustvariti).

Recimo za zdaj, da subkultura omogoči realizacijo posamičnega interesa. Nekateri teoretiki subkultur (Sprangler) gredo še dlje in pravijo, da »subkultura izpolni željo skupini ljudi«, toda s to formulacijo jo postavimo nekako v isto vrsto s sanjami. Tu bomo mislili »željo« v njeni operacionalizirani funkciji (s čimer pa razmerje subkulture ne toliko s sanjami, prej s fantazmo še ni izpodbito). Takšna opredelitev ni v nasprotju s Hebdigevo ki ima subkulturo za podrejeno in emancipatorično kulturno/socialno prakso skupine ljudi. Ampak kaj se izkaže? Nacionalno kulturno prizorišče tvori razmerje vladajoče kulture do manifestacij posamičnih interesov, katerih preživetje (realizacija) v tem razmerju otrdi v subkulturo. Toda če pojem subkulture kot podrejene kulturne prakse skupine ljudi zoperstavimo pojmu kulture kot razmerja – če torej obrnemo perspektivo s kulture kot čisto »intersubjektivnega« polja na samo občestvo in pripadajočo mu vrsto parcialnih interesov, potem nam celotno kulturno prizorišče razpade na sistem subkultur, sistem raznih »načinov življenja«. Od tod pa lahko pojem, ki je nastal v zvezi z marginalnimi družbenimi skupinami, uporabimo v zvezi z vsako skupino, ki jo družijo neka kulturno/socialna praksa kot realizacija določenega interesa. Še več: ta pojem lahko uporabimo v zvezi z vsako »skupino«, ki jo družijo neka kulturno/sociološka praksa, tudi če ta praksa ne obsega samega družjenja – torej tudi v tistem smislu, kot govorimo o množični kulturi, kjer množico družijo najprej praksa odnosa do nekega predmeta, samo druženje (zbiranje ipd.) pa je le eden od njegovih učinkov.

Tako pojmovanje subkulture nam omogoča novo določitev razmerja med interesi in vladajočo kulturo. Slednje smo najprej definirali kot »delo instance«, ki uveljavlja splošne interese na račun posamičnih, dejansko kot vladajočo ideologijo. Tukaj pa moramo vzporedno postaviti še drugo definicijo – in kolikor sta si definiciji v nasprotju, smatramo, da se to nasprotje umešča v samo protislovnost pojma kulture. Če namreč na eni strani subkulturo določa neka kulturno/socialna praksa (»način življenja« je zgolj ilustrativna silnekdoha, ki naj opozori na »vsakdanjost« takih praks), potem na drugi strani razmerja ne more biti nič drugega kot neka druga kulturno/socialna praksa (ali v mejah »načina življenja«: če je na eni strani tak in tak način, potem je na drugi lahko samo neki drugi – uveljavljeni, predpisani itd. – način), najsi ga imenujemo »večinski«, »normalni«, ali kako drugače, torej druga subkultura. V primeru, da (ali natančneje, ko) imamo opraviti s takšnim razmerjem – torej ne z argumentom pravne norme, ki uveljavlja pravila realizacije interesov in jo je mogoče z argumenti tudi spremeniti, ampak s **predpisovanjem samih interesov**, postane vladajoča kul-

tura sinonim za vladajočo subkulturo. S tem pa postane nacionalna kultura tudi bojno polje obstoječih subkultur. Alternativa bo tukaj potemtakem v povezovanju in solidarnosti subkultur – v preprečevanju tega, da bi ena subkultura predpisovala interese za vse druge.

Toda podrejene kulturno/socialne prakse se lahko po svojem razmerju z vladajočo kulturo močno razlikujejo: mnoge se šele borijo za svojo legitimnost, mnoge ostajajo na ravni pasivne akomodacije interesov, mnoge tudi ostajajo povsem zaprte. Skratka, njihova emancipatorična razsežnost v okviru, kakor smo ga zarisali, še ni zagotovljena – če z njihovo emancipacijo ne mislimo zgolj ustvarjanja pogojev za realizacijo interesov skupine ljudi, marveč tudi njihov vstop na prizorišče nacionalne kulture, njihov »coming out«, javni nastop. Šele tukaj se seveda začneja boj.

To v največji meri velja za subkulturo, ki jo je osvetlil projekt **Magnus** (Homoseksualnost in kultura). Zgodovina kaže, da nihče ni preganjal homoseksualcev bolj kakor fašistična oblast (razlogi so seveda klinično estetski: degeneriranci, moralne spake, infekti družbe), čeprav tudi države realnega socializma ne zastajajo veliko (danes še zlasti Romunija in SZ). V Sloveniji so bili vsi zakoni, ki so diskriminirali homoseksualnost, odpravljeni v sedemdesetih letih. S tem se je Slovenija uvrstila med zakonodajno najnaprednejše države (ob bok skandinavskim), kar je dosežek, ki ga je mogoče samo pohvaliti.

Temu ustrezno so slovenski mediji, ki so omenjali projekt, stvar obravnavali še kar razumno in brez nepotrebne senzacionalizma, čeprav je šlo za prvi tak projekt v kakšni socialistični deželi. Povsem drugače pa je bilo tam, kjer (pravna) diskriminacija še zmerom obstaja; del tiska (npr. beograjski reviji Intervju in RTV revija) je pisal o Magnusu s strogo represivnih in iracionalnih pozicij. Njihovo idejo je lepo povzel zagrebški Start (na Hrvaškem diskriminacije homoseksualnosti sicer niso povsem odpravili, so jo pa močno omejili), ki je povezal ljubljanski »fašizem« in homoseksualnost (!) v tako neverjetno združbo, da bi se lahko vprašali, čemu se dejansko bolj upira.

Jasno je, da je projekt »obravnaval« homoseksualnost kot odločno kulturni pojem in se zavzel proti vulgarni sociologizaciji (zvajanju na družbeni pojav in njegovo razlaganje) in še bolj proti ponovni psihiatrizaciji (kamor je bila homoseksualnost do pred kratkim varno, čeprav ne posebno učinkovito spravljena). Ni pa mogoče spregledati, da je prav to sprožilo neki paradoksn učinek. Od daleč so nekateri, ki homoseksualnost pojmujejo zgolj kot spolno prakso, občutili to »kulturizacijo« kot napad na svoja moralna čustva, kot neke vrste pornografsko razkazovanje – tukaj mislimo tiste dobromislečje ljudi, ki sicer »nimajo ničesar proti« homoseksualcem, bi jih pa vseeno raje videli kot bolnike, nesrečneže in pokvarjence. Na drugi strani pa tudi ni bilo ustreženo tistemu delu homoseksualne populacije, ki svoj edini interes vidi v spolni praksi; kot občani se pač ukvarjajo na drugih področjih in na ta način emancipirajo, kulturna produkcija iz teh virov pa se je tako ali tako že zdavnaj uvrstila med svetovne dosežke (Čajkovski, Genet, Foucault). Drugače povedano, v območju kulture emancipacija ni zvedljiva zgolj na realizacijo interesov, tako da je projekt Magnus vzpostavil nekaj, česar ni mogoče zvesti na specifično spolno prakso.

To morda nekoliko enigmatično trditev moramo seveda pojasniti. Ključ zanjo je, da smo pojem subkulture poenostavili, ko smo ga opredelili zgolj z interesi. Subkulturo (že v Hebdigevi konceptualizaciji) določa še poseben element, s katerim je pripadnost **izrečena**, namreč stil. Šele s stilom posameznik »prakticira« svojo posameznost in subkultura postane skupina ljudi, ki se **odloča** za določen stil, ne le nekaj, čemur po nekih določujočih potezah (npr. homoseksualnost) vnaprej pripada. Kar se tiče subkulture emancipacije, gre torej za emancipacijo stila – za izjavljanje

»posebnosti«, če hočemo, v kolikor se ta zoperstavlja ideološki »splošnosti« oziroma distancirani »privatnosti« interesov.

8

To je na videz dokaj obrobna, nepomembna revokacija pomena in vloge interesa v kulturi, vendar nam izkustvo dokazuje, da stil ni nekaj zanemarljivega – pri vsem (notranjem) odporu vladajoče kulture do nekaterih ljubljanskih subkultur, npr. punk, gre prav za odpor do njihovega izjavljanja, do njihove zunanje, površinske forme. Toda šele s tem, s to zunanjo formo, postane stvar neizpodbitna, neprikrita, spotalljivo očitna... ne le to, da obstojijo interesi, ki temeljito odstopajo od meščanskih (a s tem ne nujno od zakonskih!) norm, marveč predvsem to, da vladajoča kultura vlada prav na »površinski ravni«, ne v intimi posameznika, ampak s tem, da pri posamezniku spodbuja sprenevedanje **navzven**.

To pa spet ne pomeni, da vidimo alternativno v značkah, ki bi jih »različni«, katere koli »vrste« že, nosili o svoji različnosti. S tem se ne bi veliko oddaljili od zakona o Davidovi zvezdi. Pri emancipaciji stila gre vsekoli za izbiro, za možnost izbora, ki je tehnologična metoda sortiranja in malomeščanska uravnilovka »okusnega« ne prenašata posebno dobro. Zadnja stvar, ki bi si je v našem, že tako zaprtem prostoru želeli, bi bila množica zaprtih subkulturnih krogov – kamor, če dobro pogledamo, sili razvpita »križna situacija«. Ravno narobe. Želeli bi odprtost, sprejemljivost prostora za pluralizem samoizjavljanja in s tem legitimne, tostranzakonske izbire stila, v katerem se kdo želi »dati v videnje«; za možnost oblikovanja stila namesto za njegovo izrivanje bodisi onstran družbene sprejemljivosti, bodisi na periferijo nenavadnega. V tem (in zgolj v tem) smislu sta Š-F »prostor subkultur«. In morda bi lahko s tem tudi pojem samoupravljanja v kulturi dobil nov smisel.

Zmeraj znova pridemo do točke, ko se subkultura »socializira« do te mere, da ji ni več mogoče odrekati statusa kulturne dejavnosti, ker gre za produkcijo, ki vstopa v samo nacionalno kulturo – vsaj po tem, da je sama osnovni socializacijski okvir, da je vsaka socializacija (prehod v skupnost) zmeraj že socializacija v neko subkulturo; če ne v K4 (klubski prostor na Kersnikovi), pa v bližnjo gostilno. (Ob tem se zgolj dotaknimo razvpitih »ekscesov« v zvezi s klubom: tukaj imajo ekscesi seveda večjo težo kakor mnogo številnejši gostilniški, pa vendar bi lahko bilo jasno, da »ekscesne« oblike manifestiranja interesov niso posledica premnogihih kulturnih dejavnosti, temveč ravno narobe, preredkih in preveč »splošnih«.) Pravega nasprotja med subkulturnimi gibanji in kulturnimi dejavnostmi tedaj pravzaprav ni. Vidimo le, da kakor (katera koli) kulturna produkcija, ki se ne konfrontira s tem, kar ji je »zunanje«, postane nekakšna velika iteracija, tako subkulturno izjavljanje (na kateri koli ravni), ki ne trpi »drugačnosti«, ni nič drugega kot uniformacija.

9

Želel sem obdelati še več iztočnic, ki ponujajo alternative, a sem že do tod presegel obseg, ki sem si ga zadal. To, kar je tukaj ponujeno, so seveda še zmerom samo iztočnice – na njih ni ničesar dokončnega, marsikaj je razvidno nedorečenega itd. Toda rdeča nit alternativ, ki so se zvrstile, omogoča nekakšen povzetek, to pa je (vsaj implicitni) korak, ki ga lahko opazimo v mnogih pogovorih o našem kulturnem prizorišču. Če je bil na neki ravni nujen korak od sta-

rega prosvetljenstva k ciničnemu relativizmu in na drugi od znanstvenega (psevdo) humanizma k »analitični poziciji« (ki razkriva nujno ideološko determiniranost prejšnjega), se nam zdaj pokažeta prosvetljenstvo in humanizem kot pozicija, kjer se na podlagi analiz izdelujejo novi pozitivni programi, po katerih je oblast spet prosvetljena oblast in znanost humanistična znanost. Pri tem seveda ne mislimo, »spet« kot v 15. ali 18. stoletju (fundamentalizmi so že dokazali svojo totalitarno naravo), temveč v tistem »novem« smislu, o katerem nas poučijo neoizmi postmodernizma

(torej umetnost!): projekt kot vsak drug, nujno parcialen in zavezan ideološkim zastavkám svoje metode, vendar prav zato, ker ne pretendira na nikakršno splošnost in občeveljavnost (in ker se je pripravljen konfrontirati s svojo »zunanjostjo«), lahko reflektira tudi pozicijo, ki ga razvija. Korak naprej od »nevtalne« analitične pozicije se kaže v sami realizaciji analitične etike, kot jo je formuliral Freud: da smo se pripravljene odreči vsakemu zaključku, ki se zanj izkaže, da je napačen.

Bogdan Lešnik

OTROK KOT ŽID V TEKSTIH UTOPIČNIH SOCIALISTOV

Namen tega teksta ni sistematična znanstvena analiza. Nakazati želi samo, kakšno prihodnost so otrokom namenili nekateri pisci utopičnega socializma, kakšno vlogo in položaj so jim dali znotraj nove družbene ureditve.

Obenem naj opozori na problematiko, ki bi zahtevala sistematično teoretsko obdelavo, kajti teksti utopičnih socialistov so pri nas slabo poznani in teoretsko dokaj neobdelani. Hkrati predstavljajo pomembno obdobje v zgodovini formiranja socialistične misli in so imeli nemajhno vlogo v nadaljnjem oblikovanju socializma. Za razumevanje in razvoj aktualne problematike je študij njenih zgodovinskih nastavkov še kako potreben.

Nov družbeni red je zahteval »novega človeka«. »Nov človekov značaj« je bilo treba izoblikovati z vso pazljivostjo, če naj bi služil vzdrževanju in ohranjanju novega družbenega reda. Pri tem naj bi sodelovali vsi. Celotna družba naj bi permanentno in pazljivo nadzorovala vse skrbno določene strateške točke otrokove produkcije in nadaljnega razvoja njegove osebnosti. »Družba je lahko«, meni P. Buonarroti, »svobodna, srečna in cvetoča le po zaslugi čustev in sposobnosti svojih članov, in nič ni bolj jasnega, kakor njena pravica, da bdi neposredno nad vsem, kar lahko kakorkoli vpliva na njihovo vzgojo; družba mora to storiti, saj je od tega odvisna njena prihodnost.«¹

Že pri zgodnjih piscih utopičnega socializma je produkcija otrok strogo načrtovana in podružljena. »Modri in častitljivi starci« v imenu družbe izberejo pare ter določijo čas, kraj in tako imenovani normalen način* spolnih odnosov. Pri Campanelli, na primer, izbor parov izmed članov družbe, ki dopolnijo določeno starost, poteka takole: Ko se pri telesni vadbi vsi moški in ženske do golega slečejo, ugotavljajo učitelj, kdo od njih je sposoben spolnih odnosov in katera moški in ženska po telesni strukturi ustrezata drug drugemu. »Lepe in postavne ženske so namenjene samo močnim in strastnim moškim, debele ženske dobijo suhe moške, suhe ženske pa debele moške, da bi med njimi prišlo do lepe in koristne uskladitve. Učitelj določi paru ležišče. Zvečer pridejo dečki in jim pripravijo postelje. Spolno smejo občevati šele po tem, ko prebavijo hrano in opravijo večerno molitev. K spolnemu občevanju jih pripustijo ob uri, ki sta jo določila astrolog in zdravnik.«² Življenje nosečnic je skrbno planirano in kontrolirano.

* »Tiste, ki jih zalotijo pri nenaravnem spolnem občevanju, kaznujejo, in sicer jih prisilijo, da za kazen nosijo dva dni čevlje obešene okoli vratu, kar naj pomeni, da so zaobrnil naravni red in postavili noge tja, kjer mora biti glava. Če se prestopki ponovi, se kazen po-

veča in krivca lahko zadane celo smrtna kazen.«

T. Campanella: Država sonca, Utopični socialisti, CZ: Lj. 1979, str. 130

Prav takšno skrb, kot jo družba kaže za otroka pred njegovim rojstvom, posveča otroku tudi po rojstvu. »Priiasti si rojenega posameznika in ga zapusti šele ob smrti.«³ Določi mu prebivališče, način prehranjevanja in oblačenja.

Takoj po rojstvu pride otrok v skupne jaslji, kjer preživi prva leta. Pri zgodnjih piscih se približno s petimi leti preseli v skupne vzgojne domove, kjer je deležen uka in vzgoje. Te domove opisuje Buonarroti kot »dvorane za skupne obroke in delavnice, kjer vsak učenec opravlja delo, ki mu najbolj odgovarja. Na poljih ob domu se učenci bavijo z delom na zemlji in stanujejo v vojaških šotorih. Na drugi strani so vežbališča za igre, drugod so predavalnice za pouk.«⁴ Vzgojni domovi so ločeni za deklice in dečke. Iz njih so »mladi poslani v taborišča blizu meje«, kjer ostanejo do svoje zrelosti.

Pri Fourieru otroci zapustijo jaslji že pri dveh letih in pol in se takoj preselijo v delavnice ter vključijo v delo. Učenje, ki poteka ob delu in iz dela, preneha, naprimer pri Morellyju, s petnajstimi oziroma šestnajstimi leti, ko se mladostnik poroči in vrne v svojo družino. Od tam odhaja vsak dan ob določeni uri v delavnice, kjer opravlja svoj poklic, vse dokler ni prestavljen na delo na zemlji, in se zato preseli v temu namenjena bivališča. Vidimo: skupna prebivališča omogočajo popoln pregled in nadzor skupnosti nad življenjem mladine. Posameznik ne pozna nobene zasebnosti in intimnosti. Pozna samo javno življenje, kjer vidi vse, kar počno drugi, in drugi vidijo vse, kar počne sam. Že sama prostorska ureditev človekovega bivanja onemogoča samostojnost, kaj šele distanciranje od oziroma iz skupnosti.

Nobenega odstopanja in osebne inovativnosti ni niti pri oblačenju. Skupnost določa tako kot vsem ostalim družbenim skupinam tudi otrokom način oblačenja. Njihove noše so enake in se po barvi in kroju razlikujejo od noš odraslih, zrelih ljudi.

Posebno zanimiva sta vloga in položaj, ki ju predvsem zgodnejši pisci določijo otrokom pri prehranjevanju.

V Campanellini Državi sonca »pomagajo otroci ženskam v kuhinji in strežejo odraslim pri mizah. Delo nadzorujeta ugleden stariček in starka, ki lahko neposlušne tudi telesno kaznujeta. Med jedjo vlada v jedilnici popoln mir. Mladenič bere na odru s pojočim in razločnim glasom iz knjige; sta-

rejši pa posežejo v branje, kadar gre za razlage potrebna mesta. Starejši dobivajo večje in mastnejše obroke, od katerih odstopijo vedno nekaj tudi otrokom, ki so se tisto jutro najbolj izkazali pri učenju, učnem razpravljanju in vojaškem urjenju.«⁶

Podobno je pri Moru, kjer vsi nedorasli otroci strežejo pri mizah ali, če so preslabotni, molče stoje ob njih. »Jedo samo to, kar jim odrasli ponudijo. Drugega posebnega obeda nimajo.« V skupnih jedilnicah je natančno določen sedežni red. »Za mizo, od koder je pregled nad celotnim omizjem, sedi glavni stavec z ženo. Pri ostalih mizah so pomešane skupine mlajših in starejših članov in sicer zato, da bi navzočnost resnih in častitljivih starcev odvrčala mladino od nesposobnega govorjenja in nedostojnega vedenja. V jedilnici namreč ni mogoče ničesar storiti in ničesar spregovoriti, kar bi ostalo prikrito sosednjim mizam. Pri branju moralnih sestavkov se starejši spustijo v pogovor, ki mora biti dostojen, vendar ne preveč resen in ne preveč suhoparen. Radi poslušajo tudi mladino in jo včasih celo namerno izzivajo, da se zaplete v pogovor. Tako spoznajo sposobnosti in značaj mladih, ki se v takih nevezanih pogovorih radi razkrivajo.«⁷

Iz tega vidimo: Taka organizacija stalno in neposredno dokazuje otroku njegovo popolno življenjsko odvisnost in podrejenost skupnosti, ki jo personificirajo odrasli. Otroci nimajo svoje hrane. Hrano si lahko prislužijo, tako da se izkažejo pri učenju in pri delu, a tudi v tem primeru je to, ali bodo jedli in kaj bodo jedli, odvisno od milosti odraslih. Vse kar dobi otrok »za pod zob«, si odrasli simbolično pritrga od ust. Za to mu mora biti otrok hvaležen, čeprav bi moral biti odrasli hvaležen otroku, ker mu je prinesel hrano na mizo. Otrok ne sedi pri mizi in je tako zopet simbolno izločen iz skupnosti, oziroma stoji na njenem robu.

Otroku je sistemsko vzeta beseda. Govorijo lahko samo odrasli, otrok pa mora poslušati. Govori lahko samo v dveh primerih. Prvič, ko s pojočim glasom prebira zbranemu omizju knjigo, se pravi, ko govori tuj tekst. In drugič, ko ga starci izprašujejo, z namenom, da bi izvedeli njegove skrivnosti, se pravi, da bi ga oropali njegovega besedila.

Poleg tega, da strežejo pri mizah, dečki pripravljajo postelje tistim, ki jih je družba določila za razplod.

Ko otroka izpustijo iz jasl, ga takoj podvržejo družbeno načrtovani vzgoji in usmerjenemu izobraževanju. Ta ima trojno obeležje: Poteka iz oziroma za družbeno koristno delo, oblikuje domovinsko zavest in krepi vojaški duh.

Že v otroških letih določijo vsakomur ustrezno delovno mesto, pri čemer po Campanelli upoštevajo »otrokova nagnjenja in konstelacijo zvezd ob njegovem rojstvu«, pri kasnejših avtorjih pa otrokove sposobnosti in »instinktivna nagnjenja« (Fourier), ki jih pokaže že v najnežnejšem obdobju. Te je treba od vsega začetka »odločno razvijati(. . .), tako da se doseže poln razvoj telesnih in intelektualnih sposobnosti, ki so vse, tudi užitki, izrabljeni v proizvodnih dejavnostih.«⁸ Tako vsi delajo po svojih prirojnih nagnjenjih ter radi in v redu opravljajo svoje dolžnosti, ker so v skladu z njihovimi navmi.

Otroško delo ima v skupnosti pomembno vlogo. Najprej ekonomsko: Po Fourieru na primer opravljajo otroci do četrtega leta častno in »brezplačno vsa nižja, umazana dela.« Poleg tega pa tudi politično: Varujejo skupnost pred razrednimi nesoglasji. Siromašnejšemu razredu namreč ni treba opravljati preziranih del in zato ne prihaja do sporov z bogatejšim razredom. Med njima se na ta račun lahko »vzpostavlja celo most bratstva«.

* Čim otrok shodi, bo zapustil znane prostore in začel raziskovati okolico. Vzgojitelji, ki jim je otrok poverjen, ga bodo »takoj odpeljali v delavnice in na vse delovne sestanke, ki so v bližini. Otrok bo povsod naletel na majhna delovna orodja in na delavnost malčkov starih od dveh in pol do treh let. Želel bo sodelovati in se tudi sam z nečim zaposliti. Po petnajstih dneh že lahko razberemo, katere delavnice ga privlačijo in katera so njegova prirojena nagnjenja za

delo.« Med dela, ki so pristopna tako majhnemu otroku, spada na primer lupljenje in prebiranje stročjega fižola. »Delo, ki bi ga pri nas opravljali ljudje stari okoli trideset let, bo poverjeno dve, tri ali štiri letnim otrokom. Organizacija dela: V dvorani se nahajajo nagnjene mize; v najvišjem predelu sedita dve deklici in luščita fižol. Ker je miza nagnjena, se zrna kotrljajo proti spodnjemu delu, kjer sedijo trije malčki, stari od petindvajset do petintrideset mesecev, ki čistijo fižol s posebnimi pripravami, kajti treba je razdeliti najdrobnejši fižol za sladko omako, srednjega za paprikaš s slanino in najdebelejšega za juho«. Malčka-začetnika je treba skrbno »postaviti na zadnje, najlažje delovno mesto. Ponosno bo spuščal fižolova zrna v košaro, kar seveda ni nobeno delo, toda malček bo mislil, da je postoril toliko, kot njegovi delovni tovariši. Navdušil se bo in začel tekmovali, tako da bo lahko že po tretjem delovnem sestanku zamenjal delovno mesto«, oziroma bo napredoval.

C. Fourier: Civilizacija i novi socijetarni svijet, Školska knjiga, Zg 1980, str.: 193

Otroci in mladina so že od vsega začetka podvrženi državljski vzgoji, se pravi intenzivni in sistematični ideološki obdelavi in indoktrinaciji. Ta je v tem, da nauči otroke ljubiti domovino, spoštovati običaje, vrednote in zakone in jih brez odpora sprejemati za svoje.*

Pomemben element vzgoje je vojaška vzgoja. Že pri Campanelli popeljejo vojščaki čete oboroženih dečkov v boj, da bi jih priučili vojskovanju in jih »kot mlade leve in volkove navadili na kri«. Pri Buonarrotiju pa naj bi »mlade ljudi uvedli v družbeno življenje šele takrat, ko bi se v vojaških taboriščih navadili na disciplino in odpovedovanje ter bili prežeti z ljubeznijo do domovine, želni, da bi ji služili«. Menil je, da je »nujno potrebno, da je mladina stalno utaboriščena ali nastanjena na mejah, vse dokler ne bosta razum in svoboda napredovala.«⁹ Z drugimi besedami, do zmage komunizma je mladina mejni družbeni pojav, njeno mesto pa je v taboriščih.

Diana Sivec

* Po Buonarrotiju na primer poteka vzgoja ločeno po spolu. Predmet vzgoje za dečke je: »moč in spretnost telesa, dobrota in polet srca ter razvoj uma.« Vzgoja deklet: »Krasila jih bo sramežljivost, ki ohranja zdravje in sladi ljubezen; ljubile bodo domovino, ker morajo učiti moške ljubezni do nje; zato se bodo naučile tistih ved, ki jim bodo omogočile občudovati modrost zakona; naučile se bodo peti nacionalne himne, da bodo lepšale proslave, in nenazadnje bodo pod nadzorstvom naroda sodelovale v igrah dečkov, da bosta radost in nedolžnost prvi pobudnik ljubezni in bodočih vezi.« P. Buonarroti: Zavjera za enakost zvana Babeufova, Školska knjiga, Zg 1982, str.: 121

DODATEK

Izveček iz ZAKONIKA NARAVE: ZAKONI IZOBRAŽEVANJA

Napisal ga je Morelly, v Parizu leta 1755. O avtorju se je F. Engels izrazil kot o pisцу, ki piše že naravnost komunistične teorije (schon direkt kommunistische Theorien). (MEW 20, str. 18.)

IV.

Ko bodo Otroci dopolnili pet let, bodo vsi, v vsakem Plemenu, ločeni po spolu, nastanjani in hranjeni v za to namenjenem Domu; njihova prehrana, obleka in začetna izobrazba, bo povsod popolnoma enaka, brez slehernih razlik, in po pravilih, ki jih bo predpisal Senat.

V.

Določeno število Očetov in Mater Družin bo pod nadzorstvom Glavarja Plemena skrbelo za te otroke tako, kot da bi bili njihovi, po pet dni, nato jih bodo zamenjali drugi v istem številu; prizadevali si bodo svojim učencem vcepiti zmernost in poslušnost ter z ljubkovanjem ali lahkim kaznimi prepričati pri njih sleherni zdravo, sleherni svojeglavost in vsako slabo navado; do vseh se bodo obnašali popolnoma enako.

VI.

Ko se pri otrocih začne razvijati razum; se bodo učili Zakone svoje Očetnjave; učili se bodo ubogati in spoštovati svoje Starše, Glavarje in osebe zrelih let; navajali se bodo na ljubeznivost do sebi enakih, negovati prijateljstvo do njih in nikoli lagati; urili se bodo v kakem lažjem delu, ki bo odgovarjalo njihovi starosti, in od časa do časa v igrah, ki jim bodo oblikovale telo; ničesar jim ne bomo predpisali, ne da bi jim pojasnili, da je to razumno. Ta prvi poduk bodo nadaljevali Učitelji, katerih skrbri bodo zaupani otroci, ko bodo preživeli zgodnje otroštvo.

VII.

Tisti otroci, ki bodo, še preden dopolnijo deseto leto, dovolj močni, da bi se naučili osnove Poklica, za katerega se misli, da so sposobni, bodo vsak dan poslani za nekaj ur v javne delavnice, da bi se pričeli uriti.

VIII.

Ko dopolnijo deseto leto, bodo vsi Otroci zapustili ta skupni očetovski Dom in se preselili v delavnice, kjer bodo poleg stanovali, se prehranjevali in oblačili, in kjer jih bodo Učitelji in Glavarji učili vseh Poklicev, ubogali pa jih bodo kot lastne starše; vse to v skupnosti vsake Korporacije in vsake delavnice, kjer se bo vsak spol posebej pričel delom, ki mu ustrezajo.

IX.

Učitelji in Učiteljice, kakor tudi Glavarji Poklicev, bodo z mehničnimi Vajami združevali moralne nauke. (...)

XI.

Glavarji in Senatorji bodo budno pazili, da se bodo Zakoni in predpisi o vzgoji otrok izvrševali povsod in enako, še posebej pa, da bodo otroške slabosti, ki bi znale težiti k **duhu lastnine**, modro zavrnjene in popravljene; prav tako bodo preprečili, da v zgodnjem otroštvu duh ne bo prevzet z nikakršnimi smešnimi basnimi, pripovedkami in zgodbami.

XII.

S petnajstim ali šestnajstim letom, ko se bodo mladi poročili, bodo zapustili javne Akademije in se vrnili na očetov dom, od koder bodo sleherni dan ob določenih urah odhajali v delavnice, da bi tam opravljali svoj poklic vse do obdobja, ko bodo služili v poljedelstvu; tedaj bodo prešli v bivališča, ki ustrezajo temu položaju.

(Prevod iz Morelly: Zakonik prirode, citirana izdaja)

OPOMBE

¹ Buonarroti, Philippe: Zarota za enakost, imenovana Babeufova zarota, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979, str.: 198

² Campanella, Tommaso: Država Sonca, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979, str.: 130-31

³ Buonarroti, P.: Zarota za enakost, imenovana Babeufova zarota, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979, str.: 199

⁴ Buonarroti, P.: Zavjera za enakost zvana Babeufova, Školska knjiga, Zg 1982, str.: 119

⁵ isto, str.: 121

⁶ Campanella, T.: Država sonca, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979, str.: 128

⁷ More, Thomas: Utopija, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979, str.: 78-79

⁸ Fourier, Charles: Civilizacija i novi socijetarni svijet, Školska knjiga, Zg 1980, str.: 190

⁹ Buonarroti, P.: Zavjera za enakost zvana Babeufova, Školska knjiga, Zg 1982, str.: 101-102

LITERATURA:

Buonarroti, Philippe: Zavjera za enakost zvana Babeufova, Školska knjiga, Zg 1982

Campanella, Tommaso: Država sonca, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979

Cabet, Etienne: Potovanje v Ikarijo, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979

Dézamy, Théodore: Zakonik Zajednice, Školska knjiga, Zg 1982

Fourier, Charles: Civilizacija i novi socijetarni svijet, Školska knjiga, Zg 1980

Höppner J., Höppner-Seidel W.: Von Babeuf bis Blanqui: Französischer Sozialismus und Kommunismus, Band II.: Texte, Geschichte und Kultur, Verlag P. Reclam, Leipzig 1975

Korač, Veljko: Utopijska učenja krajem XVIII i početkom XIX veka, VSPN, Bg 1961

More, Thomas: Utopija, Mala filozofska knjižica, CZ, Lj 1958

Morelly: Zakonik prirode, Kultura, Bg 1957

Maréchal, Sylvain: Manifest enakih, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979

Owen, Robert: Novi pogled na društvo i ostali radovi, Školska knjiga, Zg 1980

Weifling, Wilhelm: Človeštvo, kakršno je in kakršno naj bi bilo, Utopični socialisti, CZ, Lj 1979





Satanov dispozitiv

Moj prvotni namen vsekakor ni bil ta, da bi neposredno načel tisto, kar so na tem simpoziju artikulirali posamezni referenti in govorci, vendar so me izvajanja nekaterih tovaršev – razlike, ki so se vzpostavile v diskusijah – »prisilile«, da podam nekaj uvodnih opomb/pripomb; končno mi gre le za to, da stvari nekoliko zaplitem in vsaj še nekaj časa obvisim v zraku.

»Prihodnosti ni več, je barbarstvo in komunizem. Zato je treba znova poseči v preteklost, do tja, kjer je prihodnost nastajala, in še dlje« – ta na neki način emfatična izjava Tomaža Mastnaka – emfatično tu ne mislim v pejorativnem pomenu – je vzbudila pozornost občinstva, vsaj tak je bil moj vtis, predvsem zaradi prvega dela izjave. Po moje pa je težišče izjave pravzaprav v njenem drugem delu, tam, kjer se govori o tem, kar je treba storiti pri iskanju »naše emancipacijske prakse«. Ta del izjave je po moje »šibkejši« člen in morda prav zaradi svoje »odločnosti« in »določnosti« nedoločen, ali drugače, ni konceptualiziran in ostaja nepojasnen; prav zaradi njegovega odločilnega pomena za »emancipatorično prakso« pa je stroga konceptualizacija tega tako rekoč nujna. Seveda to ni mesto, kjer bi se lahko lotili tega podjetja, zato bom zastavil le nekaj vprašanj in tez, ki naj prispevajo k »zaostritvi« tega, kar so izpostavili Mastnak in še nekateri drugi.

Ali je dovolj, da pri »poseganju v preteklost« segamo le do Marxovih tekstov in po Marxovih tekstih?

Ali so samo Marxovi teksti, ali predvsem Marxovi teksti, odločilni za »očrt komunistične družbe« in torej tudi za njegovo kritiko? Ni sporno samo vprašanje kritike »očrta komunistične družbe«, pač pa je sporno, vsaj zame, vprašanje načina »poseganja v preteklost« in vprašanje o točki, na kateri je »treba začeti kritiko«.

Bližje mi je tisto stališče, kjer je ekspliciran modus »poseganja v preteklost«, ali z drugimi besedami, tisto kar Walter Benjamin artikulira kot »konstruiranje zgodovine« (tu ni mogoče prikazati doneskov Benjaminovih Tez o pojmu zgodovine).

Zdi se mi tudi, da ne gre le za **eno** točko, za poseganje »do tja, kjer je prihodnost nastajala in še dlje«. Ali nista tu prisotna, vsaj implicite, prav tista »linearnost in kontinuum«, s katerima je polemiziral Benjamin, ko je kritiziral historizem? Zdi se mi, da je kritika »očrta komunistične družbe« lahko plodna le takrat, ko multiplicira »točke, začetke, topose«. Če izhajamo iz multipliciranih začetkov, ali če vprašanja zastavimo »topično«, se nam takoj zastavi tisto vprašanje, ki pogosto »izpade« iz kritike »očrta komunistične družbe«, kot nekaj »neustreznega, drugega«, nečesa, kar ne »spada zraven«, torej tisto, kar je bil sam predmet »komunistične« kritike, in torej element, pa čeprav per negationem, samega »očrta«. Ali ni v »barbarstvu in komunizmu« na specifičen način na delu prav tisto, kar je »komunizem« skušal odpraviti? Ali drugače, zgodi se nam lahko, da pri kritiki »očrta komunistične družbe« utone v pozabo kritika tistega, kar je tako ali drugače v ozadju »komunistične« družbe: kapitalistična družba.

Ali je Marxovo Židovsko vprašanje »res« tista točka, »kjer je treba začeti kritiko« »očrta«?

Ali ne grozi zajež tudi nam samim, če nas pri zježevanju Marxa vodi predvsem neka »nestrpna« želja po zježevanju Marxa? (Verjetno je vsem jasno, da zježevanje Marxa ni

isto, kot iskanje in analiza mest, kjer se je Marx zajebal). Ali ni morda to »poseganje v preteklost« (civilna družba) prej podobno »emancipaciji«, ki »črpa svojo poezijo iz preteklosti«, in ali ni prav to »poseganje« neki svetovno-zgodovinski spomin na minule dni, s katerimi se omamljamo glede lastne vsebine«?

Ali ne bi bilo bolje, če bi ob vprašanju o »konstituciji socialistične civilne družbe« in kritiki »očrta«, problematiziral tudi samo sintagmo »socialistična civilna družba« in t.i. »razcep« med civilno družbo in državo?

Zdi se mi, da je prav vprašanje »razcepa/razlike« tista točka, ki bi jo morali ustrezno konceptualizirati. Ali ni ta »razcep«, vsaj kot se je reprezentiral na simpoziju, predvsem neka »emancipatorična želja«? Zdi se mi tudi, da se je vzpostavila neka abstraktna (vrednostna) opozicija med civilno družbo(+) in državo(-). Ali to ne predstavlja odprave zgodovinskosti tako ene kot druge? Če parafraziram Foucaulta, se boj proti zatiranju (»emancipatorična praksa«) ne začne in neha le pri državi. Obiast ni locirana samo v aparatih države, tako vsaj pravi Foucault, »saj se v družbi ne bo nič spremenilo, če se ne bodo spremenili mehanizmi oblasti, tehnike gospodstva, ki funkcionirajo izven, pod in ob državnih aparatih, na neki nižji ravni, vsakdanu«, torej tudi v t.i. civilni družbi.

Ali ni npr. prav vprašanje »emancipacije žensk« tisto, ki kaže, da je prav civilna družba locus zatiranja žensk in da je šele država ta, če stvar nekoliko poenostavim in karikiram, ki ženskam jamči »civilne pravice«?

Ta »razcep« med civilno družbo in državo, kot se je reprezentiral na simpoziju, ima po moje morda produktivno vlogo kot taktično in mobilizacijsko sredstvo na t.i. alternativni sceni in še kje drugje, toda zanima me predvsem tisto, kar ob nekakšnem »scenskem samozadovoljstvu« utone v pozabo.

Država je instanca, ki od 18. st. dalje producira, pro-izvaja same materialne pogoje civilne družbe, tiste pogoje, ki jih pač civilna družba ne more sproducirati.

Kot pravi Georges Teyssot in Paolo Morachiello v *Nascita della città di stato* (Officina Edizioni, Rim 1983), država (na začetku 19. st. v Franciji) ni več »imperialna«, ampak je »imperialistična«, pa ne toliko zaradi tega, ker »kolonizira« neke druge teritorije, ampak zato, ker mora najprej »kolonizirati« / »civilizirati« lasten teritorij, tiste dele teritorija, ki so »sovražni in divji«. Država, ki je z administrativnim in vojaškim aparatom izpeljala kolonizacijo teritorija, je »svoje upanje po neki mirni prihodnosti utelesila v solidnem, prizadevnem in zvestem bourgeoisu: hipotetičnemu protagonistu neke bodoče civilne družbe«. Med civilno družbo in državo, skratka, ne gre le za neki apriori antagonizem, ampak za neko protislovno »solidarnost« interesov (vsaj v buržoaznem vesolju).

To, kar sem do tu povedal, je preseglo tisto, kar sem hotel povedati o tem, kar so govorili drugi. Skrajni čas je, da začnem zgodbo, ki ima kljub vsemu neko zvezo s tistim, o čemer sem govoril do sedaj. Ta zgodba ni nikakršen »dokaz« zgoraj navednih stališč in vprašanj, je lahko le ilustracija le teh. Zgodbo sem tako napisal pred uvodnimi pripombami in to predvsem kot prispevek k Zgodovini Kranjske deželne blaznice (ki ni nikakršen »socialistični« specifikum) in zaradi tega, ker je pač na poseben način povezana s »konstituiranjem slovenskega občestva« in »slovenske prestolnice«.

Kolisej/Kolosej ali Koloseum (lat. **Colosseum** iz **colosseus** velikanski, ker je bil poleg amfiteatra velikanski kip Nerona), največji antični amfiteater v starem Rimu, zgrajen za cesarjev Vespazijana in Titusa, mojstrsko delo strim. arhitekture (o njem rečeno: dokler bo stal Kolosej, bo stal Rim; dokler bo stal Rim, bo stal svet); fig. velikansko poslopje, zlasti zabavišče.

Ne bom povedal zgodbe o zgoraj omenenem rimskem velikanskem poslopju, ampak o tistem »velikanskem« poslopju v Ljubljani, ki, kot mi je znano, nosi edino v tem mestu ime velikega rimskega predhodnika, in ki je kljub slavnemu imenu tako rekoč pozabljeno, kar je vsekakor nekaj nenačnega.

Kolisej, »stara, velika, nezanimiva hiša v mestu«, »spomenik prve kategorije: primer obsežne in izrazito utilitaristične zasnovane zgradbe s slogovnimi elementi nove gotike«, (sic!) na Gosposvetski 13, je bil sezidan sredi 19. st. na samem robu mesta onkraj pomeriuma – kar še ne pomeni, da je imel takrat obrobni pomen – po moje je »središčna točka mestnega središča« in »celega« mesta ali tistega, kar se reprezentira kot mesto, toda ne zaradi tega, ker bi bil neko »trdo jedro«, »nekakšno prazno »žarišče« podobe, ki si jo skupnost ustvarja o središču«, pač za zaradi tega, ker je to tisto poslopje, ki ga »skupnost« že skoraj od samega začetka poskuša odstraniti/uničiti, ker pa ji k sreči vsaj do sedaj to ni uspelo, ga poskuša odstraniti tako, da ga ne vidi ali noče videti. Seveda pa ne gre toliko za vprašanje podobe, videza Koliseja, kot za tisto kar sploh ni mogoče »videti«, gre za tisto kar je v samem Koliseju vpisano/vzidano, s čimer je Kolisej »izpolnjen«, gre za tisto, kar je mogoče le prebrati, tisto, kar v »skupnosti«, ki ne »vidi«, navkljub vsemu producira nelagodje.

»Mesto je bistveno in semantično kraj (lieu) srečevanja – pravi Barthes – z drugimi in to prav zato, ker je središče zbirna točka v vsakem mestu; mestno središče ustanovljajo predvsem mladi, adolescenti (ker je tudi to, česar »skupnost« v tem mestu (Ljubljani) noče imeti, kar prepoveduje in preganja, ni nič čudnega, da to mesto sploh nima središča v Barthesovem pomenu), (...) mestno središče je doživeto kot kraj menjave družbenih dejavnosti in skoraj bi rekel erotičnih dejavnosti v širokem pomenu besede. Še bolje, mestno središče je zmeraj doživeto kot prostor (espace), kjer delujejo in se srečujejo subverzivne sile, sile preloma, ludične sile«.

Kolisej ni »središče« v Barthesovem pomenu, ni središče kot kraj »menjave erotičnih dejavnosti«, ni semantični kraj srečevanja z drugimi, kraj, kjer delujejo in se srečujejo subverzivne sile, sile preloma, ludične sile. Kjer koli in kadar koli se je v tem mestu sprodiral tak kraj, ga je »skupnost« uspešno odpravila/zatrla (Kersnikova ni kraj, središče teh sil, je le njihov rezervat). Kolisej je pač neko drugo in drugačno »središče«, kjer se ne srečujemo z drugimi, ampak z »drugim«, s tistim, s čimer se nočemo srečati in čemur se poskušamo izogniti, pred čemer bežimo, a ne moremo ubežati. Kolisej je »traumatska« točka, »traumatski« topos mesta, kraj Prikazni in Fantazije, kraj »skrivnostnega, grozljivega, tujega«, torej tisto »domače, najbližje«.

Kolizej ne vzbuja groze zaradi tega, ker v njem »prevladujejo družine in stanovalci, ki živijo v enem ali dveh prostorih s skupnimi sanitarijami in vodo na hodniku (danes gre torej za stanovanjsko poslopje, ki je obdržalo vse »prednosti« delavskega stanovanja 19. st.), ker so instalacije v slabem stanju, tako da ljudem ne omogočajo redno zadovoljevanje niti najosnovnejših potreb; zaradi kričečih primerov v kleti, kjer mnogi prostori nimajo dnevne svetlobe niti zračenja; ker so stanovalci pretežno starejši ljudje in priseljenci, vsi tisti, ki nimajo materialnih možnosti, da bi se odselili na boljše ali si obstoječe uredili« itn. Vsa ta »socialna groza« ni tisto, kar bi lahko zgrozilo reprezentante »vesoljnega slovenskega občestva« in vse tiste, ki se s tem »vesoljnim občestvom« identificirajo, zdi se, da ta »socialna groza« še vedno ne

predstavlja »resne« grožnje, za njen nadzor pa še vedno zadostujejo socialne službe in akcije delavcev UJV, ki zaradi »kaljenja miru, nasilnih vselitvev ipd.« pogosto intervenirajo. Zakaj je Kolizej tako grozljiv? Zato, ker je kraj »skrunitve« in »zločina«, skratka: ljubljanski Silling. Kolisej je »potlačeno« mesto in ni slučaj, da je dobesedno pogreznjen.

Arhitekt Josef Benedikt Withalm iz Gradca je l. 1840, na povabilo mestnega župana, prispel v tedanji **Laibach Stadt**. Na severno-zahodnem obrobju Stada mu je mestna občina **podarila** (ne prodala) stavbišče, kjer naj bi na mestu nekdanje gramoznice, v kateri so dotedaj »izredili« po »neutrudljivim prizadevanju mestnega poglavarja gospoda J. Hradeckita veliko tavžent murbnih drevesic«, postavil »zgradbo za vojaška stanovanja«: Kasarno. Denar za zidavo so prispevali tudi meščani (lastniki hiš), ki so se s tem »odrešili« obveznosti, da bi vojake sprejemali na domu, s to »odrešitvijo« pa so se obenem prepustili neki drugi, hujši »grožnji«.

Kolisej je heterotopija, diskontinuiteta, prekinitve nekega določenega reda in ureditve, nekega prostorskega kontinuuma. Čeprav je Kolisej namenjen »zapiranjemu«, premestitvi vojske, pa se kljub svoji »klasični« dispoziciji »dvoranske« kasarne, ki prevladuje že v 18. st., ne »zapira sam vase«, ni »zaprt, razrezan, na vseh točkah nadzorovani prostor«. Kolisej ni obdan »z zidanim obzidjem«. Že od samega začetka zidave Koliseja je prisoten neki »spektakelski« moment, ki pa zelo kmalu razkrije svojo špekulativno naravo. Kmetijsko rokodelske novice so takole popisale postavitev »podstavnih kamnov«: »31. velikega travna (1845) popoldan, so z veliko častjo postavili podstavne (4) kamne koliseuma (...) v vsak kamen je bila štirioglasta jamica izsekana v katero so kositarsko skrinico zazidali, v kateri je bil popis današnje zgodbe na krožnem papirju shranjen (...) stališče (...) so postavili grof Welsperg v imenu kranjske dežele, grof Lihtenberg v imenu deželnihi stanov, kresijski gospod Langer v imenu Ljubljanske kresije in ranjki gospod Hradecki v imenu Ljubljanskega mesta (...)«.

Bleiweisu je bilo pri tej, kot sam pravi, »napravi« »nar bol všeč«: »(...) da bo Ljubljansko mesto poslopje dobilo kakoršniga smo v taki velikosti in lepoti dozdej še pogrešovali«. Gre torej za nekaj »velikega«, »lepega«, nekaj, kar so pogrešali: Zabavišče.

To Kasarno/Zabavišče so odprli svečano, s »turško godbo« in ognjemtom, že na silvestrovo istega leta. Naprava locirana v bližini ceste za Celovec, je bila obdana z nasadi in zelenjavnimi vrtovi in »povezana« s Tivolijem. Kolisej je bil nekakšno zbrkljano podjetje, kjer so se križali interesi oblasti in špekulacije (profita). Arhitekt, podjetnik in lastnik Koliseja g. Withalm je »pripravil« bogat »zabaviški program«: gostilna, pivnica, plesi, glasbene prireditve, proslave, »športne« dejavnosti (jahalna šola), nastop Circusu gymnasticusa, ogled živalskega vrta, v Koliseju so prirejali pustne zabave, loterije, razstave, nekakšne modne revije, igrala je kolizejska uniformirana godba itn. Laibacher Zeitung je objavljala ponudbe za najemniška stanovanja, terase, hleve, kletne prostore, skladišča, toda to šele za tem, ko se je vojska dokončno preselila v »prave« kasarne. Število vojakov je nihalo med 1500 in 3000. L. 1850 so podpisali dokument o »izključni pravici nastanjanja vojakov v Koliseju«, res »ugodna rešitev«: »Vojakom je veliko ljubši, da skupaj pod eno streho ostanejo; hišni gospodarji pa tudi nimajo nobene skerbi, kam jih bojo djali«. Skrbi pa so se šele začele. »Prekrižanost« interesov v Kolizeju je ob tako velikem številu vojakov (njihovih željah) in tako bogatem »zabavnem« programu, zelo kmalu pokazala »slabe strani«. Že l. 1862 je Ljubljansko okrajno glavarstvo pridobilo »sovpliv pri nadzorstvu, ker se je razno veseljachenje v Koliseju le preveč razpaslo«. Stvari pa tudi okrajno glavarstvo ni moglo izboljšati, v Koliseju je »našla zatočišče tudi prostitucija« (kar ob tolikšnem številu »neobzidanih« vojakov vsekakor ni nič čudnega). Vojake so kmalu začeli seliti v »prave« ka-

sarne, Kolisej pa se je do l. 1890 spremenil v poslopje z najemniškimi stanovanji.

G. Withalm že pri gradnji Koliseja, zaradi špekulacije, ni popolnoma upošteval »varnostnih predpisov«, zato ni čudno, da je že dve leti po otvoritvi požar delno uničil napravo; nekateri menijo, da je napravo zažgal sam Withalm. Bleiweis je po požaru zapisal: »Kaj več od te prigode povedati, ktera je Ljubljansko mesto ob eno nar imenitniših pohištev pripravila, ki je bilo hišnim gospodarjem zavoljo stanovanja vojakov v njem, **velika dobrota**, dobrovoljnim Ljubljančanom **veselje**, celimu mestu in celi deželi **lepotinja**« in dodal »zdaj, ko so bile o prihodnjem pustu marsikatero veselice v pomoč Ljubljanskim ubogim, za bolnico kupcijskih mladencičev, za oskerbništvo zapuščenih otrok in za več drugih miloserčnih del namenjen, zdaj ko je železnica pred durmi(. . .) je zdaj večidel grozno **pogorišče**«.

Ali je bil Kolisej res kraj vsesplošnega veselja, velike dobrote in lepote? Kje je tisto »grozno in tuje«, ki sem ga napovedal? Resnici na ljubo moram povedati, da te »groze« nisem odkril jaz, ampak nekdo, ki mu moramo verjeti, saj je prav on, na svoji lastni »bolečini« konstituiral »občestvo«, ki mu pripadam; ali si sploh lahko zamislite nekoga, ki ne bi verjel besedam tega »svetega« človeka, Prešerna seveda. Kaj je torej Prešeren zapisal o Koliseju v Nebeški procesiji, pesmi, ki je nastala 1. novembra l. 1845, na vseh svetih dan (če je verjeti Francetu Kidriču): The Truth and Nothing but the Truth.

Nebeška procesija

*Torej rajši v božje hiše
je in bo Ljubljančan šel,
ko v glediše, na plesiše
tlako delat za pekel*

*Satanas skoz luknjo ključa
gledal in poslušal je,
brž si zmislil zvita buča
za Ljubljance limance:*

*Reče zidat'kolizeum-
tam Ljubljančani vsi vprek
peli bodo mu »Te Deum!
da se bo razlegel jék.*

*Kolizeum pot k nebésam
bo zazidal kršencam,
um se tri bo s kolésam-
nova Sodoma bo tam.*

*Se zidálo bo glediše,
ko se leto pomladi,
manjkalo ne bo nam hiše,
kjer se satanas časti.*

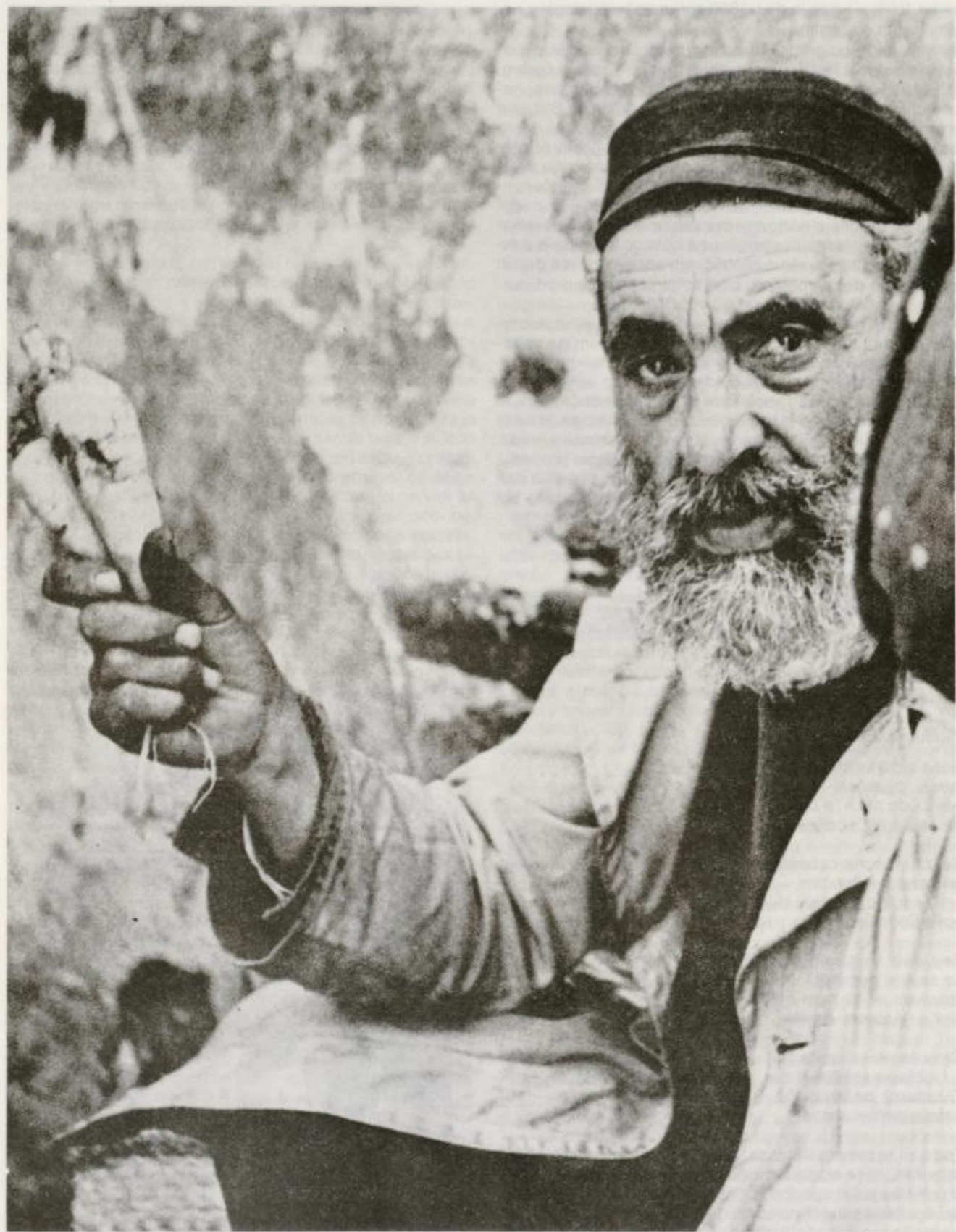
*Čaka te velika sreča,
ti Ljubljana spačena!
Ti kasarna boš sloveča
satana peklenskega!*

Toda ali ni prav ta Satanus, ki ga je Prešeren odkril v Koliseju, tisti, ki se skuša »maščevati«, ali ni prav Satanus tisti, ki iz Kolizeja širi zgodbo, da se je Prešeren prav v Koliseju dal speljati karnalnemu užitku in »užil« prav tisto, kar je pri njem bilo vse dosejati (v dobri veri) »manquée«. Bog ne daj, da bi Satanu verjeli, toda, če bi bilo res to, kar širi Satanus in kar seveda ni res, potem se je to »skrunjenje« lahko izvršilo po mojem skromnem mnenju le in samo v KOLIZEJU/Colosseumu. Le Bog ve in vse je v njegovih rokah (toda ali ni tudi že Bog brez rok).

Janko Zlodre



Das ist's Herbst und Entzerrt . . .



ŽID IN ŽENSKA KOT SIMBOLA POTISNJENE UNIVERZALNOSTI

V ideološki optiki sta Žid in Ženska predstavljana kot deviantna »drugačnost«, ki odstopa od ideološko legitimnega univerzalnega reda in vzora »človeka«. Zaradi tega ju je nosilec legitimne oblasti in občosti v družbi potiskal na rob družbe, stran od centralnih vzvodov družbenega življenja. Vendar pa je po drugi strani družba potrebovala takšno »deviantno partikularnost« zato, da je skozi diferenciranje od nje konstituirala svojo iluzorno občost. »Vrli« meščan je bil vsaj po svoji zavesti in prepričanju »prost vsakega židovskega mešetarjenja«, prav tako tudi »čvrst moški«. To pomeni, da se že v tej »partikularnosti« skriva več kot se kaže, namreč neka skrita univerzalnost meščanske in patriarhalne družbe, v resnici pa »per negationem« konstituira vladajočo ideologijo in družbeni red. V tem položaju Žida in Ženske se kaže primer sprevačanja razmerij, ki ga povzroča ideologija, ko posebni interes predstavi kot univerzalnega in ki dejansko univerzalno potisne v partikularnost.

Podoba Žida, kot je živel in še živi v popularnih ideoloških prikazih od srednjega veka do danes, je bila: »umazan individuum«, goljuf, spletkar, mešetar, demonično nevaren, ki poskuša s prevarami, spretnimi denarnimi posli, z oderuštvom ipd. pridobiti oblast, bodisi legalno bodisi ilegalno. Te predstave so bile projekcija realne družbene demoničnosti v »izbran« zunanji objekt, v tem primeru v Žide, ki so jih imeli za splošne sovražnike krščanstva in družbe. Tragično in ne navadno pri tem je, da so mnogi Židje lahko preživeli in obstali kot posamezniki in kot skupnost prav zato, ker so se posluževali različnih trikov, prevar, oderuških poslov, sumljivih kupčij ipd. To seveda ne pomeni, da so Židje nekako prostovoljno in z veseljem izbrali tak položaj, temveč so se le skušali prilagoditi diaspori, in stigmatizaciji, ki so jo bili deležni od vsepovsod. Židovska samokritika, ki so jo Židje gojili skozi stoletja v diaspori, priča o tem, da so tudi Židje sami zavračali obče značilnosti »židovstva«, kot jim ga je vsiljevala vladajoča družba. Resda je bila ta kritika večinoma religiozna, mesijanska, vendar je že v njej zaslediti podobno potezo kot v Marxovem tekstu »Židovsko vprašanje«, namreč odkrivanje realnosti tim. »umazanega židovstva« v »krščanski družbi« in licemernost krščanske kritike Židov. Marx je v »Židovskem vprašanju« posebej poudaril, da je realno »židovstvo« vsebovano v »krščanski družbi« oziroma da je doseglo skrajno realizacijo prav v meščanski (občanski) družbi. Meščanska družba privzame temeljne poteze »židovstva« za osnovne premise realnega vedenja ljudi, pa čeprav to spet zakriva s frazami o enakosti, pravičnosti, svobodi, ki jih je oznanjevala meščanska revolucija. »Židovstvo« je potemtakem bilo za Marxa simbol za dejanskost meščanskih družb, za skrito, a vladajočo splošno mešetarstvo in vladavino kapitala.

»Židovstvo se je obdržalo **poleg** krščanstva ne le kot verska kritika krščanstva, ne le kot utelešen dvom o religioznem izvoru krščanstva, temveč prav toliko zato, ker se je praktično židovski duh, ker se je židovstvo obdržalo v krščanski družbi sami in se celo povsem izoblikovalo. Žid, ki stoji kot poseben člen v občanski družbi, je le poseben primer židovstva občanske družbe.« (Ž. vp., str. 185).

Po Marxu to »Židovstvo« ni večno in nujno, temveč ima svoj *raison d'être* le v družbah, ki ohranjajo ekonomsko in razredno osnovo »mešetarjenja«, z drugimi besedami, tržne družbe in vladavine kapitala. Z odpravo teh ekonomskih in razrednih pogojev naj bi bilo v resnici odpravljeno tudi »židovsko vprašanje«. Potrebna je torej družbena in ne le politična ali religiozna emancipacija Židov, a to je po njegovem tudi »emancipacija družbe od židovstva«.

V tej Marxovi razlagi nas ne zanima vprašanje, koliko je ali ni imel Marx prav s svojim videnjem židovstva, temveč predvsem logika procesa »emancipacije«, prikazana na primeru »emancipacije Židov«. Zdi se nam namreč, da ta logika sega dlje od golega »židovskega vprašanja« in jo je mogoče zaslediti tudi v drugih primerih »emancipacije« potisnjenih socialnih skupin, ki jih družba partikularizira in stigmatizira. Pri tem pa nas zanima tudi, kje so meje te logike. Logika tega procesa je v osnovi tale: Neke skupina, ki je odrinjena in potisnjena na rob družbene pozornosti in moči in ki je označena kot izraz odstopanja od norme, skratka kot »deviantna partikularnost« skriva v sebi univerzalne in dejanske lastnosti »občanske družbe«. Le tako se namreč lahko v njej ogleduje družba, v kateri vidi samo sebe takorekoč »od zunaj«. V te skupine družbena ideologija projicira tiste negativne, a vladajoče in splošne premise življenja, ki jih noče priznati za legitimne, pa čeprav sama živi po njih. Emancipacija takšnih partikulariziranih in potisnjenih skupin je mogoča le tedaj, če preseže zgolj politično, religiozno, kulturno ipd. formo in ko se sama družba »emancipira« od nepriznanih, a vladajočih splošnih premis življenja, ki med drugim privedejo tudi do partikularizacije in potiskanja stigmatiziranih skupin.

Tu se zastavlja zanimivo vprašanje, ali je mogoče in do kje primerjati položaj Žida in položaj Ženske v patriarhalni in občanski družbi, vsaj če sledimo opisani »logiki emancipacije«. Tudi ženska je bila vedno označena kot nekaj »drugega«, kot »drugi spol« in le preko spola je bila priznana kot človek, torej preko neke difference od občega človeka. Občega človeka je vedno reprezentiral moški in to mu ni bilo treba niti posebej poudarjati, ker je bil v to svojo vlogo preprosto naroden.

Moški je bil pripoznan kot subjekt že sam po sebi, reprezentiral je tako univerzalnost rodu kot subjekta, ženska pa se je definirala kot subjekt le s posredovanjem moškega, torej v odvisnosti od moža, ki jo je reprezentiral v družbi, in ji »dajal ime«. Moški je bil vedno opredeljen kot potencialni subjekt, ženska pa heteronomni subjekt, celo kadar se je družbeno uveljavljala in je posedovala neko moč. Podobno je moški predstavljal totaliteto rodu, medtem ko je ženska reprezentirala partikularnost in razliko rodu, nekaj, kar je le deležno človeškosti, ni pa še samo po sebi človek. Zato so bile ženske praviloma odrinjene iz »obče družbe« v privatnost, v vsakršno partikularnost, predvsem pa so jih tako moški kot tudi same sebe razumele kot »pomanjkljiva« in nedozorela bitja, nad katerimi morajo vedno bedeti moški in institucije. Zanimivo je, da obstaja vrsta značajskih potez, ki so tipično simbolizirale tako Žide kot ženske. Skrajni primer tega je bil

npr. srednjeveški tekst »Malleus maleficarum«, kjer je bila ženska obtožena kot načelno pokvarljivo bitje, večno nedoraslo, pa tudi varljivo, nagnjeno k mešetarstvu, egoistično, zlobno, preračunljivo, vsekakor nagnjeno k demonskosti, kar vse so tudi simboli Žida. Tudi kasnejša bolj prosvetljena prepričanja, da ženska pomeni za moža materialno vezanost, omejitev duha, zemeljskost kot nasprotje duhovnosti ipd. negativni korelati romantične psevdoidealizacije pričajo o načelni partikularizaciji in stigmatizaciji žensk, ki se približuje deloma odnosu do Židov.

Tako Židje kot ženske so se v svojem boju za priznanje družbe često posluževali sorodnih taktik, namreč taktik hlapca, ki ogoljufa gospodarja ali celo zavlada nad njim in to prav s tem, da mu navidez služi, dejansko pa ga veže nase prav s tem služenjem. Tako kot je družba omogočala Židom v skoraj vseh epohah določene otoke avtonomije in možnosti odpora, je tudi patriarhalizem dopuščal ženskam določeno avtonomijo, ki jo moški niso mogli in tudi ne hoteli ukiniti. S tem so deloma kompenzirale vsakodnevno podrejenost moškim v družini in v družbi. Ženske so tako razvile razne oblike »zvitosti«, premagovanje odporov skozi navidezno uklanjanje tuji moči, razvile so pot »zmagovanja« brez dominacije in agresivnosti ipd. Toda vse te strategije so bile v temelju zaznamovane s pristajanjem na obstoječe, seveda v strahu, da z izgubo moškega in družine izgubijo sleherni temelj svoje eksistence.

Lahko se torej vprašamo, ali tudi vloga žensk v patriarhalni in posebno v meščanski družbi nosi prikrito univerzalnost, namreč neke značilnosti, ki jih sicer najdemo pri vseh ljudeh, vendar jih »moška občost« priznava le ženskam, sebe pa dojema kot negacijo te univerzalnosti. Zdi se, da je temu tako.

Formiranje »ženske subjektivitete« je zaznamovano s stigmo nedoraslosti, infantilizacije žensk nasproti moškemu. Ženske so tudi same v marsičem sprejele to stigmo kot del svojega samorazumevanja. Ideologija patriarhalizma je še posebej poudarjala tiste »ženske poteze«, ki so poudarjale njeno nemoč, šibkost, nedoraslost. V tem okviru se tudi siceršnji potenciali ženske subjektivnosti niso mogli razviti v določila jaza, temveč so ostali okrnjeni in nedorasli. Ženske so zato veljale sebi in drugim kot pretežno emocionalne, iracionalne, spontane in neulovljive v ravnanjih, a po drugi strani kot egoistične, maščevalne, preračunljive, ki znajo uporabljati svojo strast kot sredstvo za doseganje moči nad moškimi itd. V teh ocenah žensk se meša idealizacija s podcenjevanjem, privlačnost in zavračanje, oboje pa povsem neproblematizirano, podobno kot pri otroku. Vendar je bistvena razlika: otrok lahko odraste in postane subjekt, medtem ko so ženske vse življenje definirane z infantilizacijo. Metoda infantilizacije pa nikakor ni le značilnost obravnavanja žensk in otrok, temveč je bila v vseh družbah ena od metod za ohranjanje dominacije določenih slojev in razredov nad drugimi. Njeno bistvo je v tem, da se podrejenim že s socializacijo in z nenehno indoktrinacijo vtisne v zavest prepričanje o svoji manjkavosti, o svoji nesubjektivnosti, o tem, da jih mora zastopati nekdo drug, bodisi gospodar, mož, oče ipd., od katerega se čuti trajno odvisnega.

Ravno v tem tiči po mojem mnenju tudi skrita univerzalnost žensk oz. ženske subjektivitete. »Infantilne« poteze namreč niso le »ženske«, temveč jih v sebi nosijo vsi ljudje. Vsak proces socializacije v razredni družbi gre namreč skozi »zlom subjekta«, skozi fazo, ko mora posameznik v sebi ponotranjiti »drugega«, gospodarja, očeta, Zakon, skratka ko mora v sebi »zgraditi« notranjega policaja. To pomeni, da na nek način skozi vse življenje predeluje in ohranja travmo otroštva, travmo odpovedi svojim željam, zato da bi preživel v Realnosti. Cilj takšne vzgoje je, da otroka nauči poslušati, potiskati svoje potrebe zaradi zahtev odraslih, predvsem pa, da mu priuči zavest o svoji nedoraslosti. Ne moremo se slepiti, da je kdorkoli srečno in brez škode ušel učinkom tovrstne socializacije, nasprotno, kljub videzu av-

tonomnosti in moči jaza, kot ga je dajal posebno v meščanski družbi odrasel in »uspešen« moški, je dejansko tudi on nosil v sebi notranji lom in nepreseženo infantilizacijo, ki je v času osebnostnih kriz vodila v regresije, avtoritarno podvrgljivost, v nemoč nasproti svojim emocijam in impulzom ipd.

Vendar pa je bila tu razlika med moškim in žensko in tem, da je moški vendarle lahko razvil takšne obrambne mehanizme, ki so mu omogočali, da se je uveljavil nasproti ženski in podobno v delu nasproti naravi kot subjekt dominacije in dela, da je vsaj navidez prikriji notranjo zlomljenost in dejansko nesubjektivnost. Pri ženskah pa se je naravnost vztrajalo pri tem, da ostanejo pri privzgoteni nedoraslosti.

Ta »nedoraslost« ženske ni nobena partikularnost, ki bi diferencirala ženske in moške, temveč je nasprotno, potisnjena univerzalnost človeka, namreč človeka z nikoli preseženo infantilizacijo jaza in z razlomljenostjo subjekta, ki je ne more ukiniti še tako poudarjena »moška« trdnost in avtonomnost. Ravno sodobna družbena dogajanja kažejo, da počasi odpada maskulinizirani omet nad podlago razlomljene subjektivnosti, tako pri moških kot pri ženskah, da je danes posameznikom vse bolj iluzorno »biti subjekt«, namreč subjekt v smislu patriarhalnega in meščanskega pojmovanja, kot subjekt dominacije nad objektom.

Če ta razmišljanja držijo, potem bi se dalo tudi za ženske reči, da je njihova partikularnost in ne- celost, o kateri govorijo ideologija in celo znanost, »realni videz«, ki je prav zato tudi prikrita univerzalnost človeka, ki jo realizira obstoječa družba. Če parafraziramo Marxa, bi lahko dejali: »Ženska, ki stoji kot poseben spol v patriarhalno-občanski družbi, je le poseben pojav »ženskosti« te družbe.« itd. Vendar pa se tu primerjava z »Židi« in z Marxovo logiko emancipacije tudi konča in razlike niso nič manj pomembne kot podobnost. Najpomembnejša razlika med položajem Žida kot ga opiše Marx in položajem žensk je verjetno v tem, da je bil Žid in židovstvo kljub vsej represiji in odrivanju na družbeno obrobje končno priznan in »realiziran« v občanski družbi, medtem ko se kaj takšnega ne da reči za ženske. Ostale so vsekoli partikularizirani družbeni sloji, bistveno zaznamovan s spolno razliko in latentna univerzalnost usode rodu ni do danes postala faktična, še manj pa legitimna osnova celotne družbene produkcije kake družbe. Medtem ko je po Marxu religiozna in politična emancipacija židovstva znak zmage realnega »židovstva« v družbi, ne moremo trditi, da je politična ali ekonomska emancipacija žensk znak analogne zmage »ženskosti« družbe.

Dosedanji poskusi »emancipacije žensk« so bili zato obsojeni na vnaprejšnji okvir meščanskih in patriarhalnih družb (sem spada tudi patriarhalizem socialističnih družb, ki je po svojem bistvu prav tako meščanski), torej tako, da posnemajo moške in moški tip dominirajočega subjekta. To pa seveda pomeni nevzdržno protislovje.

Ženske so zato razvile razne strategije, kako si priboriti in ohraniti svojo subjektivnost kljub pritiskom infantilizacije. Te strategije so bile v glavnem dveh vrst. Prve so že omenjene oblike izkoriščanja šibkih točk položaja moških (npr. kjer je slep za realni položaj), da si zagotovijo delno avtonomijo (npr. v družini), da izigra moža tako, da on postane le navidezen gospodar. Vendar s to strategijo niso mogle spremeniti svojega temeljnega položaja v družbi.

Druge strategije temeljijo na tem, da so se ženske borile z moškimi za položaj subjekta, da so ga poskušale izriniti iz njegovega dominantnega mesta v razredni in spolni delitvi. To pomeni boj za moč, boj, ki v principu potrebuje ista politična in ekonomska sredstva, kot jih je uporabljal katerikoli »gospodar« v boju za ohranitev svojega gospodstva. Razna gibanja za enakopravnost in osvoboditev žensk so poskušala uveljaviti ženske kot enakopravne politične in ekonomske subjekte nasproti moškemu, pri čemer so se opirala na sorodne metode in cilje boja, kot jih je razvila obstoječa družba in skozi katere so se do sedaj uveljavljali predvsem

moški. Zdelo se jim je, da morajo ženske družbi dokazati, da tudi one znajo igrati »igro moških«, se udeleževati ritualov oblasti, se boriti za moč in vpliv. Boj za emancipacijo žensk se tedaj pretvori v še enega od mnogih konkurenčnih spopadov za delitev družbene moči znotraj meščanskih družb. Vendar takšna prizadevanja pomenijo za ženske le posnemanje patriarhalistično-kapitalskih vzorov individualnosti in avtonomnosti, pri čemer so same končno spet oškodovane, saj posredno same utrjujejo svet, ki ga želijo negirati.

Obe strategiji sta v bistvu partikularni. Nobena ne prebija osnovnih struktur razredne in patriarhalne dominacije, temveč jih posredno ali neposredno utrjuje. Prva je strategija hlapca, ki sicer prevara gospodarja oz. mu celo vlada, vendar pri tem še vedno ostaja hlapec (Heglova dialektika gospodarja in hlapca), ne more torej legitimno obrniti odnosa. Druga pa posredno utrjuje isto strukturo dominacije, ki jo želi podreti, saj hoče le zamenjati nosilce dominacije, a struktura subjekta je še vedno določena s strukturo dominacije nad »objektom«.

Vendar ti dve strategiji žensk, ki sta bili ali sta močno razširjeni, opozarjata, da se emancipacija žensk še manj kot pri Židu lahko uveljavi kot politična ali ekonomska emancipacija, niti ne kot podrazred proletarske emancipacije. Zato ni mogoča nikakršna »zmaga ženskosti« v realni družbi, ki bi se legitimirala tudi kot sprememba v strukturi dominacije in gospodarstva, kot je bilo še mogoče v primeru tim. »židovstva« po Marxu, kjer je v meščanski revoluciji zmagalo »družbeno židovstvo« in je nato dopustilo fizičnim Židom partikularno religiozno in politično emancipacijo. Vendar pa razne strategije odpora žensk proti patriarhalnemu in razrednemu kozmosu kljub notranjim omejitvam kažejo, da je infantilizacija žensk le realni videz, ki zakriva hotenja in pričakovanja žensk, ki potencialno presegajo horizont obeh kozmosov in so torej nenehna radikalna provokacija za oba.

Na to se veže druga pomembna razlika med položajem Židov in žensk. Medtem ko je uspelo družbam izolirati Žide v meje njihovih skupnosti (v geto), tako, da so imeli ostali ljudje le občasno ali le izjemoma stik z njimi, nobeni družbi ni uspelo tako izolirati žensk, kljub vsemu potiskanju v dom in družino. Ljudje tako niso imeli prilike, da se realno soočijo z Židi, zato so lahko ohranjali imaginarne in iracionalne predstave o njih, kar so s pridom izkoriščali oblastniki ob priliki raznih pogromov nad Židi, namreč za kanaliziranje ljudskega besa. Zato je bilo lahko napraviti »Žida« za simbol tiste stigmatizirane deviantnosti, nasproti kateri se je diferencirala obstoječa družba in njena ideologija. Židje so lahko bili »negativna referenčna točka« družb.

Toda z ženskami se je po pravilu srečal vsakdo. Skratka, ženska je bila kljub vsemu odrinjanju v dom, družino, cerkev venomer prisotna v vsakem okolju. Zato ženske niso mogle predstavljati neke enovite in določene negativne referenčne točke družb, od katerih bi se te vsakodnevno diferencirale in tako omejevale lastno iluzorno celovitost in občost. O ženskah se ni dalo gojiti trajno tako imaginarnih in iracionalnih predstav (kot npr. o Židih). To je preprečevala prav vsakodnevna realnost stikov obeh spolov med seboj in skupnega življenja. Ženske same tudi niso neproblematično in brez odpora sprejemale in ponotranjale ideološke predstave o sebi, znale so ohraniti distanco do njih. Odtod za moškega občutek, da »mu« ženske uhajajo, da so »nerazumljive« ipd., medtem ko so bili moški za ženske razmeroma transparentni.

V teh razlikah se kaže »transcendenčnost« univerzalnosti, zapisane v subjektiviteti ženske glede na horizont meščanskega in patriarhalnega kozmosa. To ni le univerzalnost razlomljenega subjekta, kot osnova sleherne subjektivitete v sodobnih družbah, temveč tudi odpor proti njej, le redko popolna brezdistancnost do vloge in identitete, ki jo je ženskam pripisovala ideologija. Uveljavljanje »ženskosti« torej sega tudi čez obzorje definicij, ki so jih podale razredne in

patriarhalne ideologije. Zato eventualna »emancipacija žensk« ni niti politična, ekonomska, razredna emancipacija, a tudi ne »emancipacija družbe od ženskosti« v analogiji z »emancipacijo družbe od židovstva« pri Marxu.

Pomeni namreč inovacijo, ki radikalno ogroža temelje sedanjih družbenih redov, ker terja radikalno spremembo socializacijskih procesov in ne ekonomskega in razrednega gospodarstva. To pa pomeni spremembo tistega dela družbene produkcije in reprodukcije, ki je ostal v svojem bistvu vse do danes nedotaknjen, ker je bil vsak proces socializacije do danes v bistvu formiranje subjekta s ponotranjeno, k sebi obrnjeno represijo.

Ravno na tej točki pa se nam zastavlja »črv dvoma«, ali je ta emancipacija možna, ali ne zaznamuje tudi mejnega horizonta sleherne emancipacije, kajti pomenila bi odpravo tiste »logike«, po kateri družba konstituira sebe kot »celoto« ali »organizem« s tem, da nujno vsebuje gospodarstvo in dominacijo nad podrejenimi, ter da se (vedno znova neuspešno) razmejuje nasproti nekemu svojemu delu kot simbolu drugačnosti, necelosti ipd.

Mirjana Ule



DISKUSIJA

Diskusijo tretjega dne II. čepa simpozija naslovljenega, Židovsko vprašanje, je pričela

DARKA PODMENIK, ki je replicirala na Zlodretovo zgodbi-
co o Kolizeju, ki je v nekem smislu zelo kontradiktorna. Z njo
naj bi nas Zlodre poučil, kako je prišlo do konsenza med sol-
datesko in državo in med privatnimi interesi ljubljanskih
meščanov. Pomemben pa je konec zgodbe, v kateri last-
nik Kolizej zažge zato, ker nima tistega ekonomskega učin-
ka oziroma profita, ki ga je pričakoval. Izpada predpostavka,
da je iznajdljivost temeljni konstituent civilne družbe. Če je
moral Kolizej zažgati, je to naredil zaradi temeljne napake v
izračunu. Zmagala je torej njegova preračunljivost v veliko
žalost tako naše soldateske kot privatnih interesov ljubljans-
kih meščanov. **JANKO ZLODRE** se je v odgovoru najprej
opravičil, ker ni imel namena podučevati. Zgodba Kolizeja
se ne konča s požarom, Kolizej le delno pogori, lastnik os-
tane njegov lastnik, končno ga proda, ker mu drugega ne
gre storiti. Protislovje je v tem, da je meščan zgradil napra-
vo, ki je skozi svojo civilno dejavnost ne more vzdrževati in
ustvarjati profit. Kolizej je v tem času odprto zabavišče tako
vojakov kot meščanov, na žalost so vojaki v večini (od 1500
do 3000) in jasno je, da se Kolizej iz zabavišča spremeni v
kurbišče.

PAVLE GANTAR si je dovolil opombo, da gre v Kolizeju da-
nes ugledati obrat: če je bil nekoč privatna last in je zaradi
tega propadel, pa je danes v družbeni lasti in prav tako pro-
pada. Če bi ga v roke dobil lastnik, bi prav gotovo spet za-
živel.

Po prispevkih **LIDIJE SLAVICKI** in **MIRJANE ULE** je disku-
tirala **BILJANA GAŠIČ**, ki je opozorila, da žensko vprašanje
v Jugoslaviji postane irelevantno leta 1945. V tem trenutku
ženska in žensko vprašanje izpade iz zgodovine. Ženska je
lahko le subjekt emancipacijskega programa, pri čemer je
politični program izvzet; emancipacija ženske je namreč
predpostavka splošne emancipacije. Potem je naštela po-
sebnosti ženskega vprašanja. Pri ženski zanima zgodovino
le občost njenih posebnosti: proizvodnja življenja in ženska
kot sinonim za družino.

LAZSLO SEKELJ je imel pripombe na prispevek **Mirjane
Ule**. Potem je začel razlagati Židovsko vprašanje.

Pri ženskah gre za civilizacijske probleme.

MLADEN ŠVARC se je popolnoma strinjal z **LAZSLOM SE-
KELJEM**. Dejal je, da zanj tiste, ki gredo v vojsko, niso
emancipirane. Potem pa je obranil dobro ime žida pred žen-
sko.

KATARINA VIDOVIČ se je obregnila ob uporabi termina uni-
verzalnost v prispevku **Mirjane Ule**.

LIDIJA SLAVICKI je replicirala na Švarčevo mnenje in pri-
stavila, da v konkretnem zgodovinskem kontekstu vstop
žensk v vojsko nosi izrazito emancipatoričen potencial. Po-
tem je prebrala citat-Stalina. Potem je prebrala nekaj odlom-
kov iz raznih proglašev AFŽ. V citatih se slavi čast ženske in
se njeno telo izenačuje z domovino, ki jo metaforizira kot
mater. Ta element manipulacije lahko po Slavickijevi ukine
le žena, ko vzame puško v roke.

DARKA PODMENIK je izrazila sum, da se ženska danes
identificira z državo, kar dokazujejo procesi emancipacije v
kapitalistični družbi, kjer je vsak akt emancipacije doprine-
sel k premeščanju določene sfere dejavnosti-sfere ekono-
mije oziroma privatnega meščanskega- v sfere državnega.
Civilna družba kljub temu ostaja neodvisna. V realnem so-
cializmu prinaša tovrstno vprašanje le še totalitarizacijo ozi-
roma militarizacijo države. Delitev dela pa se je z uvedbo
žensk v vojaške tajne pokazala ob otvoritvi oddelka kasarne
za ženske v Ljubljani, ko je bilo rečeno, da bodo opravljale
dela telegrafistk in kuharic.

ALENKA PUHAR se je vrnila k metaforični družini. V času
NOB je ves čas stal odsotni oče, ki mu je bilo ime Stalin. Sta-
lin je v vseh depešah med Moskvo in Vrhovnim štabom na-
stopal kot Ded. 1945 je stopil na plano in nastopil kot Oče.
Po 48. letu nastopa v tem fantazijskem svetu kot Nerazume-
vajoči Oče, Jugoslavija, jugoslovanska partija in Tito pa kot
razumni sinovi. Nekako v tem času Tito začne dobivati po-
dobo Očeta, poljavno so mu tudi rekli Stari. Ko umre, je to
smrt Velikega patriarha. Potem je Puharjeva pozvala Slavic-
kijevo, naj prebere kakšen citat v podkrepitev, kar je slednja
seveda ubogala.

Za konec je **PAVLE GANTAR** obdelal inštitucijo dr. **Aleksan-
dra Nardina** iz Šempetra pri Novi Gorici.

AFŽ kao potencijalni čimbenik procesa kulturne mijene tijekom razdoblja NOB-e

(autorizirano izlaganje)

U ovom ću kratkom izlaganju tek pokušati naznačiti problematiku iz šire studije »Žene i moć – povijesna geneza jednog interesa« (neobjavljeni rukopis, Zagreb, 1984.) koja se odnosi na proces kulturne mijene.* Usredotočit ću se na djelovanje društvenog pokreta (antifašističkog pokreta žena – AFŽ-a) na promjene vladajućeg obrasca kulture, odnosno društvene strukture.

Zasnivajući svoje istraživanje u najvećoj mjeri na jednoj antropološkoj/etnološkoj perspektivi, pošla sam od preporuke za etnološku analizu Hermana Bausingera »prema kojoj odnos među supkulturama i ukupnom kulturom, među parcijalnim sustavom i ukupnim sustavom pripadaju centralnim pitanjima struke, a odgovor na to pitanje odlučuje o mogućnostima promjene društva« (Bausinger, *Volkskunde*, 1972.). Pristupajući »empirijskom materijalu« – arhivskim izvorima i gradnji o AFŽ-u – pokušala sam primijeniti upute Geertzove interpretacije »povlačiti obuhvatne zaključke iz malih, ali gusto strukturiranih činjenica; podupri obuhvatne tvrdnje o ulozi kulture u konstrukciji kolektivnog života suprotstavljajući im upravo kompleksne pojedinačnosti« (Geertz, *The Interpretation of Culture*, 1973.)

Polazim od pretpostavke da se emancipacija od stega patrijarhalne kulture nadaje kao jedan od osnovnih ciljeva kulturne mijene koja se počela odvijati tijekom NOB-e. Ona je s obzirom na specifičnu osujećenost žena u njezinim okvirima predstavljala i jedan od neprijepornih zadataka Antifašističkog fronta žena Hrvatske. No, na osnovu rekonstrukcije njegovog organizacijskog ustrojstva moguće je izvesti hipotezu kako AFŽ tijekom ratnog razdoblja svog postojanja ne osigurava mjesto nužno za djelatnu artikulaciju i ostvarenje kulturne emancipacije žena. Neophodno je, naime, govoriti o dvije osnovne skupine zadataka koje je ova organizacija imala ostvariti u ovom periodu. To su:

I) Zadaci AFŽ-a u kontekstu čitavog narodnooslobodilačkog pokreta kao što su pomoć vojsci (osiguravanjem njezine materijalne baze akcijama sakupljanja hrane, materijalnih sredstava, dobrovoljnim radovima i sl.), te organizacije pozadine (osiguravanjem normalnog odvijanja života na oslobođenim područjima, provođenje svih mjera socijalne politike – zbrinjavanje djece, ranjenika, nemoćnih i dr.).

II) Zadaci s obzirom na specifičan položaj, odnosno interes vlastitog članstva mogu se grupirati kao:

1. politička emancipacija žena;
2. kulturna emancipacija;
3. integracija na ravnopravnim osnovama u NOB-u borbu za novo društvo i njegovu konsolidaciju.

Tri su zadatka iz druge skupine u međusobnoj kauzalnoj vezi. No, pri njihovom osmišljavanju i pokušajima realizaci-

je nije dolazilo do spoznaje njihove različite dinamike. Naime, politička emancipacija kao čin političke volje, za razliku od kulturne emancipacije kao dugoročnog procesa, često se naprosto ne razlučuju. Shvaćanje kulturne emancipacije kao pukog epifenomena političkoj, imalo je najozbiljnije (i do danas neprevladane) reperkusije na realizaciju trećeg zadatka iz ove skupine – integraciju žena na ravnopravnim osnovama. Želimo li operacionalizirati shvaćanje AFŽ-a kao čimbenika kulturne mijene, valja uvažiti da je, iako nedvojbeno dio širokog antifašističkog i narodnooslobodilačkog pokreta, u određenom periodu pokazivao izrazitije odlike samostalne »borbene i političke organizacije« (do početka 1944.), a u drugom izraženiju subordinaciju ostalim organiziranim vidovima pokreta (KP, narodna vlast, NOV). Stoga u analitičke svrhe uvodim kategoriju dobrovoljnog udruženja (u njezinim antropološkim i sociološkim aspektima) koji ističu slijedeće elemente:

- povezanost s društvenom promjenom;
- značajnu ulogu dobrovoljnih udruženja u stvaranju novih uloga i odnosa;
- funkciju adaptacije i integracije;
- mogućnost njihova shvaćanja kao interesnih grupa i institucionalna bliskost društvenim pokretima. (Prema M. Banton, D. L. Sills, *Voluntary Associations*, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1972.)

Specifični predznak društvene i kulturne mijene je u slučaju analize AFŽ-a upravljen ka redefiniciji položaja i uloge žene koje kao grupa stoje na marginama onog ustrojstva kulture koje je Claude Lévi-Strauss nazvao zamišljenim poretom (*ordre conçu*). Prilikom analize AFŽ-a – dobrovoljnog udruženja i jednog od stvarnih mehanizama bez kojeg bi iniciranje procesa kulturne mijene bilo nezamislivo valja spomenuti Radcliffe-Brownovu definiciju društvenih vrednota. U kontekstu njegove teorije poznate pod nazivom »društvena struktura kao teorija kulture« društvene vrednote i njima odgovarajući interesi odrednice su društvenih odnosa i time i društvene strukture.

Slijedimo li ovaj izvor možemo postaviti hipotezu da će u slučaju naše analize društvene vrednote nužne za proces oslobođenja i mobilizaciju žena biti formulirane kao antitradicionalističke, antipatrijarhalne – riječju emancipatorske. Njima odgovarajući interes je realizacija oslobođenja zemlje i socijalističke revolucije. Projekt socijalističke revolucije teži što egalitarnijoj društvenoj strukturi u kojoj bi na vertikalnom planu došlo do ukidanja klasnih antagonizama, a na horizontalnoj ravni svih vidova diskriminacije. No, »Susret tradicija ujedno je i konflikt tradicija« kao što piše Edward Shils u djelu »Tradicija« (1981). Stoga ću u ovom izlaganju pokazati kako se manifestirala uloga AFŽ-a kao »legitimnog mjesta za afirmaciju i izražavanje vrednota« – u ovom slučaju emancipatorske (antitradicionalističke, socijalističke tradicije) naspram postojećih patrijarhalnih zasada. Emancipatorski kompleks društvenih vrednota analizirat ću ovim slijedom:

* Tekst koji je poslužio kao predložak ovom izlaganju, u tisku je u časopisu *Gordogan*, Zagreb, br. 15, 1984.

** Akoprav je bilo »izlaganje« sodruge Sklevicky integralen del »Judenfrage simpozija« (njegovoga »trećega dne«), smo ga morali, zavaljo obilnih tehničkih težkoč, uvrstiti u »dodatek«; seveda pričakujemo, da bo prizadeto občestvo gesto sprejelo z ustreznim razumevanjem. (red).

I Određenje i putevi ostvarenja ravnopravnosti žena

II Suočenje s društvenom diskriminacijom žena

III Tradicijske vrednote u novom kontekstu

IV Sudbina institucije porodice

V Utopiji ususret – »žena novog tipa«

Morat ću, ovom prilikom, izostaviti navodjenje obilja pojedinačnih primjera (»malih, ali gusto strukturiranih činjenica«), koji su vrlo zanimljivi, slikoviti, a često i duhoviti protiv vlastite volje.

Kada se govori o ravnopravnosti žena u dokumentima iz tog vremena (1941–45.), ta se ideja eksplicitno ne definira, ona se podrazumjeva imajući neprikosnoveno mjesto u širem emancipatorskom, odnosno revolucionarnom kompleksu društvenih vrednota. Smatra se da su neprijatelji ravnopravnosti ili »narodni neprijatelji« kao takvi, a kada se neprikriveno očituju među pripadnicima NOP-a, oni su kvalificirani kao ideološki »neprosvjedeći« pojedinci, njihov je stav rezultat neshvaćanja, njihovi su otpori protiv ravnopravnog prihvaćanja žena u vlastitim redovima samo prežici »nenarodnih režima« koje je moguće suzbiti uvjeravanjem. Prilikom (učestalih) primjera »zapostavljanja« pitanja ravnopravnosti u praksi, AFŽ bi trebao poslužiti kao važna instanca socijalizacije, bitna za onaj segment kulture kojeg politička znanost naziva političkom kulturom. Politička kultura definirana je ovdje kao proizvod kolektivne povijesti političkog sistema, ali i životnih historija njegovih članova – ona je ukorinjenjena podjednako u javnim zbivanjima i u privatnim iskustvima. Dakle, AFŽ bi morao moći osigurati prvobitnu političku socijalizaciju žena (koje su, u najvećem broju u dotadašnjem povijesnom razvoju stajale gotovo u potpunosti van javne sfere) i resocijalizaciju muškaraca (da prihvate tu »protuprirodnu« mogućnost njihova sudjelovanja u tradicionalno muškom prostoru). Djelatnost organizacije žena, kao dobrovoljnog udruženja čiji je zadatak i afirmacija vrednosti, morala se očitovati u rasponu od propagiranja te vrednote među samim ženama (razbijanjem »pasivnosti«, obrazovanjem – kursovima, ženskom štampom) do pružanja pomoći ženama koje rade u NOO-ima, pa sve do borbe protiv »niske političke svijesti muškaraca«. I dok je AFŽ bio, u postojećim okolnostima, doista osposobljen i zreo za opće i političko obrazovanje žena (koje je ujedno bilo i obrazovanje za određenu politiku), politička resocijalizacija muškaraca, imala je neusporedivo manje šanse, i bila gotovo nedjelatna. Njezina se djelotvornost mogla zasnivati jedino na uvažavanju **autonomije i političkog karaktera** organizacije žena, njezine interesne dimenzije i autoriteta. No, to najčešće nije bio slučaj – na to upućuju kako kritički prosvjedi samih aktivistkinja, tako i česte samokritike u redovima ostalih segmenata NOP-a koje ističu kako AFŽ nije pravilno shvaćati kao neku »milodarsku«, pomoćnu organizaciju.

Kada govorim o suočenju sa društvenom diskriminacijom žena, diskriminaciju shvaćam kao nejednaki tretman jednakih. Da je integracija žena u NOP bila uopće moguća bez većih prepreka, nikada se vjerovatno niti ne bi pristupilo formiranju zasebne organizacije žena. Naime, specifično svijesti žena u patrijarhalnoj kulturi, odnosno njihovoj »ahistoričnosti«, »apolitičnosti« i slično, odgovarala je specifična svijest muškarca u patrijarhalnoj strukturi mišljenja. Analizirala sam kako se diskriminacija žena očituje u okviru nove narodne vlasti – u narodnooslobodilačkim odborima, u NO vojsci i u KP. S jedne strane, žene se izrijeком potiče da im se priključe, dok im se s druge nameću sve vrste prepreka. Očitavajući postojeću organizacijsku strukturu AFŽ-a, uočljivo je da joj je nedostajao onaj odlučujući institucionalni prostor za borbu protiv diskriminacije žena neophodan za realizaciju krajnjeg zadatka – integracije žena na ravnopravnim osnovama i za približavanje idealu egalitarne društvene strukture.

U NOO-ima su česti slučajevi da »ženama ne daju raditi, jer politika nije za žene«, a ima i dosta primjera zategnutih od-

nosa između NOO-a i odbora AFŽ-a. Razlozi tome varirali su od preklapanja njihovih zadataka, pa do omalovažavanja čitave organizacije koja je, iako najmasovnija, bila ujedno i najmanje moćna. Mada se sporadično priznaju specifični interesi žena, odnosno stvarno postojanje diskriminacije žena u redovima NOP-a, oni nemaju pokriće u jednoj marksističko-lenjinističkoj teoriji revolucije. Ona priznaje samo jedan legitimni subjekt – KP kao avangardu radničke klase. No, iz brojnih sam primjena arhivskih dokumenata uočila (a čini mi se i dokazala), da njezini članovi, **kao konkretna povijesna bića**, nisu u mnogim slučajevima bili na razini vlastitog revolucionarnog programa. Unutar KPJ javljale su se kritike diskriminacije žena, ali i samokritike i to ne samo sektašenja (kako se to u tadašnjem partijskom žargonu zvalo) prema pojedinim ženama, već i prema cijeloj organizaciji AFŽ-a. Postojali su, među ostalim, i dvostruki standardi za primanje muškaraca i žena u partiju. Naime, žene su na primjer, morale dokazati da su pismene, da su postigle izvjestan nivo političkog obrazovanja, dok se za muškarce to očito nije tražilo, budući da se u nekim dokumentima navodi kako muški članovi ne primjenjuju postojeće direktive o uključivanju žena, jer ne znaju čitati. **A konkretnih mjera** za suzbijanje diskriminacije žena nije bilo. Zanimljivo je da su zahtjevi uvijek bili upravljani prema ženama. One se moraju osposobiti, dokazati – tek će onda biti ravnopravne. Vrlo je indikativan slučaj s Narodnooslobodilačkom vojskom. Prema navodima dokumenata i iskazima sudionica, vidli se da su žene, naročito mlađe, bile vrlo zainteresirane za sudjelovanje u vojnim jedinicama, no tek su se uspjele polovinom 1942. izboriti da ih se masovnije prima (prekretnica je formiranje Prve ženske čete u Trnovcu, 25. 8. 1942.). Neosporan je zadatak AFŽ-a da omogući ženama da se ravnopravno uključe u vojsku. No, drugi obziri, toleriranje tradicionalnih stavova prema ženama kao nepodobnima za ratovanje, smatrani su, očito, u većini slučajeva funkcionalnijim od otvorenog suprotstavljanja zasadama tradicijske kulture. Slika naoružane žene nije bez presedana na jugoslavenskom su prostoru. Ona je čest motiv naše (ali i svjetske) narodne poezije, a povijesno/etnološki presedani su žene kao narodni glavari (u slučaju kada muškarac pogodnih za tu funkciju) i tzv. virdine ili tobelije kod sjevernih Arbanasa i Crnogoraca (žene zbog ekonomske nužde prihvaćaju društvenu ulogu muškarca). U tim slučajevima imaju i prerogative koji iz toga proizlaze. No, u oba slučaja radi se o prihvaćanju naoružane žene kao supstituta muškarca. Radi li se o prihvaćanju žene kao ravnopravnog suborca u NOB-u, ili pak o supstitutu muškarca kao u navedenim etnološkim podacima? U kontekstu NOB-a tradicionalne ženske kvalitete, kao što su humanost, poštivost, pijetet, koje žene doista unose u borbu visoku su vrednovane, i u tom povijesnom kontekstu imaju izvjesni emancipatorski potencijal. No, kako objasniti široku rasprostranjenost odbijanja žena od strane boraca u redove vojske? U tom je trenutku to bio jedan iracionalni postupak, s obzirom da više boraca znači veću šansu za pobjedu. (Tim više što neprijateljska propaganda denuncira moral žena boraca – kaže kako su sve one u drugom stanju, da vlada promiskuitet, i sl.) Odbijanje žena od strane muških suboraca pokušala sam objasniti nespornom činjenicom da se one integriraju u jednu, po definiciji, mušku, herojsku, epsku tradiciju kao što je to vojska i ratovanje. U ovom sam kontekstu navodila i primjere u kojima se o povijesti govori kao o isključivo muškom toposu. Tako je predsjednica Centralnog odbora AFŽ-a Jugoslavije navela primjer stare seljanke koju neprijatelj vodi na strijeljanje, a ona, prkoseći mu kaže posljednje riječi: »Ponosna sam što sam stupila na mušku stopu«. Dakle, muški svijet jednako je povijesni svijet. Iz toga sam zaključila da je **samo pristupanje žena u NOV, NOO-e, i KP shvaćeno kao dovoljan**, a ne tek **nužan** dokaz emancipacije. To potkrepljujem i činjenicom što prosvjed protiv diskriminacije žena nije bio u stanju pre-rasti u djelatnu političku akciju. Drugim riječima, AFŽ je kao

dobrovoljno udruženje bio u mogućnosti da izvrši adaptacijsku funkciju – adaptaciju žena kao grupe bez iskustva djelovanja u donedavno »muškim« sferama politike i vojske. Da je imao mogućnosti dokraja izvršiti i svoju potencijalnu integrativnu funkciju, izjednačavanje položaja žena i muškaraca rezultiralo bi promaknućem novih, emancipatorskih kvaliteta. Jedna od novih kvaliteta uspjela se afirmirati u vojsci – to je humanost, nova vrednota koja je postala dijelom šireg vrijednosnog sustava. Da je to postignuto i prilikom ulaska žena u KP, žene ne bi bile integrirane samo u funkciji jačanja i ekspanzije pokreta i ideja koje je artikulirala partija, već bi to pridonjelo i dubljim promjenama na razini individualne svijesti i izgradnji istinski emancipiranih subjekata nove politike.

Promatrajući tradicijske vrednote u novom kontekstu, analizirala sam kako se transformiraju ideje o ženskim poslovima, požrtvovnosti, pijetetu, identifikaciji sa slabijima, kako se mijenja shvaćanje uloge majke kao odgojiteljice i njegovateljice, zatim ženske »časti i poštenja«, ljepote, te koje su nove funkcije tradicijskih oblika komunikacije. Neke od tih, ženama tradicijom pripisanih vrlina, kao što su požrtvovnost, pijetet i identifikacija sa slabijima, a donekle i uloga majke, postaju temeljem svih socijalnih funkcija koje žene vrše preko svoje organizacije u NOP-u. One se samo prenose u novi kontekst – žene se pojavljuju kao **koaktivni** davalac usluga. Zaključila sam stoga, da se ne nastoji na promjeni tradicijskih vrednota, već je naglasak na njihovoj **modifikaciji** u odnosu na novi kontekst/povijesni trenutak. Tradicijske »ženske vrednote« ne bivaju osporene niti integrirane u neki novi vrijednosni sustav, već se njihov emancipatorski naboj u prvom redu očituje u funkciji korisnosti za širenje i jačanje NOP-a.

Prateći sudbinu institucije porodice izražena je kritika stvarne porodice s dominantno patrijarhalnom distribucijom moći koja je kočnica aktivizacije žena i ostvarenja jednog drugačijeg društvenog položaja. No, budući da je zbog raznih razloga bilo neoportuno radikalnije osporavanje porodice (jedan od njih bilo je i odbijanje neprijateljskih insinucija da partizani, tobože, po ugledu na SSSR, ruše porodicu), pronađeno je rješenje u onome što sam nazvala metaforičkom porodicom. U metaforičkoj porodici atributi istinske ljudske zajednice pridaju se pokretu, odnosno njegovom najširem organizacionom obliku – Jedinstvu narodnooslobodilačkoj fronti. Da je zaista riječ o djelatnom transferu, ukazuje i upotreba nomenklature porodičnih uloga prenesena na subjekte iz političke sfere. Npr.: KP se pojavljuje kao majka, Tito je »najveći sin«, žene su »najmilija djeca naroda«, »najbolja djeca ustanka«, njihova je organizacija »rukovodilac i brižni vaspitač«. Takvim se postupkom postiže dvostruki cilj. Ne negira se ideja porodice kao nepohodne ljudske zajednice, koja, pored ostalog, pruža pojedincu osjećaj sigurnosti i pripadnosti, a ujedno se jača NOP. Metaforička porodica, s druge strane, otvara prostor za pobunu protiv hijerarhijskog autoriteta i patrijarhalnog – represivnog ustrojstva stvarne porodice, bez opasnosti da se pojedinac osjeti izoliran i izgubi oslonac porodičnog okružja. Ono što ovdje zbunjuje je nevidljivi otac. No, možda to upravo implicira, iako **nikada eksplicitno** izvedeno, osporavanje patrijarhalnog autoriteta u svim njegovim očitovanjima.

Rezimirajući razmatranje o sudbini porodice u procesu kulturne mijene valja naglasiti dva osnovna momenta. Očita je kritika stvarne patrijarhalne porodice u kojoj muškarac određuje politička opredjeljenja. U metaforičkoj porodici pak dolazi do transfera ispoljavanja porodične lojalnosti sa stvarnih članova porodice na NOP (odnosno JNOF). Iz metaforičke je porodice odsutan otac kao nosilac tradicijskog autoriteta i simbolički (ali i stvarni) predstavnik patrijarhalnog poretka. Žene su se našle na raskrižju ovih, uvjetno rečeno, tipova porodice. U stvarnoj su porodici slobodne – imaju pravo i dužnost – da za sebe osvoje vlastiti politički identitet. U metaforičkoj porodici one su djeca – politički

subjekti u nastajanju. Da li će doista stasati u »punoljetne« političke subjekte, moći će se ustanoviti tek nakon povratka oca na porodičnu scenu, bilo u liku konkretne osobe, ili u liku autoriteta države.

Tragajući za utopijskom projekcijom oslobođene žene, našla sam na dva pristupa. Idealizirana slika dovršene »nove žene« ističe činjenicu njezine političke ravnopravnosti, no, suočena sa stvarnošću, uz to ipak još prilaže i konkretne socijalno-političke mjere koje će jamčiti učvršćivanje te tekovine. Te se mjere mogu svesti na formulu: politička ravnopravnost – zaštita ženine reproduktivne funkcije – socijalizacija odgoja djece – obrazovanje – rad, a slijedi liniju koja je izražena već u referatu Vide Tomšić na Petoj zemaljskoj konferenciji KPJ 1940. Van granica ovog slijeda razmišljanja ostaje, sumnjom netaknut, patrijarhalni predznak tradicijske kulture. Drugi pristup čine tekstovi koji rabeći poetski jezik (a on u sebi nosi potencijale da naznači proces svake društvene preobrazbe) prizivaju »novu« ženu. Utječu mu se isključivo muški autori (R. Polić, V. Nazor, S. Ritig), a pored bitnih razlika sadržanih u njihovim tekstovima, upadljivo traženje legitimiteta »nove« žene u prošlosti, čak tako dalekoj da se njeni tragovi gube u mitskim izmaglicama. Poetski potencijal njihove imaginacije i jezika nije se pokazao doraslim utopijskom potencijalu predmeta o kojem pišu. Ideološki teza o dovršenosti emancipatorskog procesa, ili barem o dovoljnosti njegovih pretpostavki, nije ostavila dovoljno životnog prostora imaginaciji niti je otvorila mjesto zbiljskom upisivanju utopije u daljnju viziju revolucionarnog preobražaja društva.

Hipoteza koju sam željela testirati bila je da će društvene vrednote nužne za proces oslobođenja i mobilizacije žena, biti formulirane kao antitradicionalističke i antipatrijarhalne. Tako shvaćene emancipatorske vrednote i njima odgovarajući interes bit će, uz oslobođenje zemlje od okupatora i kvistinga, provođenje socijalističke revolucije – dakle, postizanje što egalitarnije društvene strukture.

Promatrajući eksplicitnu ideološku ravan i djelovanje AFŽ-a kao dobrovoljnog udruženja čiji su prerogativi, uz ostalo, i afirmacija vrednota i formuliranje novih uloga i odnosa, isticanje emancipatorskog kompleksa vrednota je očito. No, sama analiza procesa recepcije emancipatorskih vrednota, kao i borba za njihovo ostvarenje, ukazuje na postojanje ambivalentnog tretiranja tradicijske kulture.

Na emancipatorskim se vrednotama insistira u onoj mjeri u kojoj je to nužno za akcijsku motivaciju. To se vidi iz analize isticanja »parola o ravnopravnosti«, iz kritike društvene diskriminacije žena u okviru NOP-a, spolne podjele rada i distribucije moći u stvarnoj patrijarhalnoj porodici. Kada bi se insistiralo na samom preuzimanju emancipatorskih vrednota, i organizaciona struktura AFŽ-a bila bi tako osmišljena da osigura najefikasnije mogućnosti za njihovu integraciju u jednu novu, antitradicionalističku (socijalističku) kulturu.

U isto se vrijeme pragmatistički pristupa naspram tradicionalnoj kulturi. Nju se tolerira i iskorištavaju se elementi u njoj specifičnog položaja žene. To je vidljivo u slučaju oslanjanja na tradicionalne »ženske« vrednote kao što su pijetet i požrtvovnost, čast i poštenje, te isticanje slike »nove žene« kao dijela mitskog kontinuuma.

No, pri ocjenjivanju mobilizacijskog potencijala tradicijskih »ženskih« vrednota, ne smijemo izgubiti iz vida presudan značaj povijesnog konteksta. Te su se vrednote doista pokazale efikasnim u situaciji neposredne ugroženosti pojedinaca i zajednice, te su, aktivizirajući žene za sudjelovanje u NOP-u, nosile i emancipatorski predznak. Problem je, gledano iz današnje perspektive, što one nisu bile integrirane u »zajedničku« sferu nove kulture, odnosno što postojanje tradicijski odvojenih sfera (ženske kao partikularne ili prirodno zadane i »muške« kao opće/ljudske) nije dokinuto. Deklarativno dokidanje tradicijskih podjela nije stvorilo niti nužne, a kamoli dovoljne preduvjete za nastavljanje procesa

sa kulturne promjene izvan tako specifičnog konteksta kakav je predstavljala ratna kataklizma.

Hipoteza od koje sam pošla u ovoj analizi, samo je, dakle, djelomično potvrđena. Emancipatorske vrednote bile su pridodane korpusu postojećih tradicijskih vjerovanja o (prirodnom) mjestu žene u kulturi, a tradicijom definirane »ženske« vrednote i na njima zasnovane društvene uloge uklopljene su bez osporavanja u proces provođenja socijalističke revolucije.

Alternativnu interpretaciju ove često arbitrarne kombinacije između emancipatorskih i tradicijskih vrednota s kojima su žene bile suočene, moguće je bazirati na ambivalenciji stava kojeg cjelokupni komunistički pokret izražava prema ženama. U okviru revolucionarne tradicije i općeljudske emancipacije kao cilja socijalne i političke revolucije, antitradicionalističke i antipatrijarhalne vrednote jedina su moguća perspektiva iz koje se može promatrati položaj žene.

Međutim, sa stanovišta praktičnog zadatka organizacije upravljanja zemljom i funkcioniranja jednog novog poretka u nastajanju, tradicijske vrednote kao uvriježeni mehanizam društvene samoregulacije daleko su efikasnije. Emancipatorske vrednote imaju revolucionirajući i mobilizatorski efekt, dok su tradicijske vrednote stabilnija baza za svaki poredak. U onoj mjeri u kojoj je komunistički pokret bio razapet između svoje revolucionarne tradicije i zadatka uspostavljanja poretka, stav prema položaju žena lavirao je između emancipatorskog i tradicionalnog. S tog stanovišta može se reći da iako stoji da su društvene vrednote nužne za mobilizaciju i emancipaciju žene antitradicionalističke i antipatrijarhalne, strategija društvene akcije samo je djelomično bila usmjerena k toj mobilizaciji i emancipaciji kao svom cilju.

Lydia Sklevicky

DODATEK K DISKUSIJI

Pavel Stranj: ANTISIONIZEM NI ANTISEMITIZEM

Želel bi se vključiti v razpravo o židovskem vprašanju v zvezi z odnosom med antisionizmom in antisemitizmom, ki sta njegovi zelo aktualni in sporni sestavini.

Predpostavljam kot znane glavne zgodovinske obrise posameznih idejnih tokov židovskega naroda in njihovih odnosov tako do nežidov kot do Palestincev. Ne mislim se ustavljati niti ob posameznih kričečih epizodah v tej zgodovini, kot so smisel pokola v Deir Yassinu, nacistične simpatije jeruzalemskega Muftija ali razvoj Einsteinovih stališč do sionizma. Množica takih točk ne razloži celotnega vprašanja, genezo in protireakcije sil, ki so speljale številne židovske in palestinske politike stran od začrtanih tirnic, ki jih pa mnogi še vztrajno rišejo v svoje ideološke atlase.

Ne domišljam si, da sem v odnosu do obravnavanega problema objektivni, čeprav nisem ne Žid ne Arabec. Nihče ni cepljen proti predsodkom, ampak se jih lahko ubrani le s stalnim kritičnim preverjanjem in poglobljanjem svojih stališč.

Slovenci smo pri obravnavanju židovske problematike podvrženi številnim pogojitvam. Vsak jih doživlja na lasten način, kakor pač učinkujejo na njegovo okolje.

Pisec teh misli se je prvič srečal z židovskim vprašanjem, ko se je v puberteti znašel pred standardiziranim prikazom o medvojni židovski tragediji kot dogodku »brez primere«, skoraj izven zgodovinske logike. Od tod je šla rdeča nit naravnost iz vzhodne Evrope v Izrael. Točneje: iz varšavskega geta v kibuce, ki so vzdržali arabski napad leta 1948. Od duha, ki veje iz pisma Mordehaja Anielewicza do duha borcev v naselju, ki nosi njegovo ime, Yad Mordehai, ob egiptovski meji, je en sam čustven korak; katarza prehoda iz totalnega poraza v totalno zmago. Knjiga in film »Exodus« sta odmev poraza izraelske borbe Davida proti Goljatu spremenila v sodoben ep. V njem sem našel sodobnejše partizane, še bolj izjemne, z globljimi zgodovinskimi koreninami, bolj kozmopolitske; skratka, bolj ekskluzivne, kot so bili slovenski. In njihov pravičen boj je še trajal (ugrabitve Eichmanna). Moral sem jih iti pogledat še pred maturo. Bilo je leto 1965, ko sem bil v Jeruzalemu prej kot na Triglavu in tam, na tedanji jordanski strani mesta, sem prvič naletel na palestinsko plat problema.

Postal sem navdušen potrošnik novinarskih vesti o Bližnjem vzhodu. Ker je bil ovoj novice pogosto neprijetno prilepljen na vsebino, sem se začel spuščati v globlje, mirnejše plasti tamkajšnje zgodovine. Navdušenje za Izrael se je začelo postopoma pretapljati v navdušenje za Palestince. Pravi partizani so bili sedaj oni.

Ne spominjam se točno, kaj je povzročilo kratek stik osvetlitve; nekega dne sem se zavedel, da bolje poznam zgodovino njihove dežele kot svoje. Odložil sem bližnjevzhodne naočnike in pogledal na svoj položaj Slovencev v Italiji. Od tedaj se v ozadju problema o odnosu med Slovenci in Italijani odvija še problem o odnosu med Palestinci in Židi. Slednji zasleduje prvega kot senca, a vedno bolj samostojno v

smislu, da ne služi več za kompenzacijo prvega. Iz stereotipnih likov izraelskega in palestinskega bojavnika, ki izzivata podzavest, se je postopoma odcedil kompleks pred židovsko močjo in palestinsko šibkostjo.

Jedro vprašanja, o katerem želim govoriti, je trditev, da je anticionizem sodobna varianta antisemitizma.

Izrael in cionistično gibanje me zanimata kot zgodovinski organizaciji, kot pojava, ki sta nastala zaradi določenih sil, v določenem obdobju in v določenih razmerah. Če je res, da je v anticionizmu določena sestavina antisemitizma (določenega deleža ne zanikam) in če je res, da ima antisemitizem globoke iracionalne korenine, mislim, da velja sorodna analiza tudi za anti-anticionizem in da je v zagovarjanju cionizma, takega kot se je razvil v sedanjem Izraelu, veliko iracionalnosti, ki ima tudi globoke korenine.

Izraz cionizem je verjetno eden najbolj spomih sodobnih političnih pojmov. Najbolj groba zameglitev tega pojma je, ko se skuša prikazati politični cionizem (težnjo po lastni narodni neodvisnosti v Palestini) kot naravno nadaljevanje duhovnega cionizma, verskega hrepenenja, ki ima kot simbol grič Cion v Jeruzalemu. Skrajno ortodoksno židovstvo zavrača cionizem. Naj navedem kot primer izveček iz oglasa organizacije Naturel Karta v dnevniku Le monde dne 5. februarja 1983:

»Predstavniki cionističnega gibanja ne govorijo v našem imenu. Cionisti so se polastili svetega izraelskega imena in ga onečaščajo. Ateistični cionisti nimajo nobene zveze z židovskim narodom, ki se ne zanima za posvetno oblast, za nacionalizme in njih politične posledice. Cionisti posebej objestnost, ki je bila odgovorna za uničenje prvega in drugega templja. Njihova volja po moči in zmagi za vsako ceno ima kot rešitev smrt. Kompleks Macade obsoja Žide k totalnemu uničenju. Židje so prerasli ta kompleks in se izognili narodnemu samomoru, ker so poslušali Rabina Yohanana ben Zakai. Torah prepoveduje zavzemati sveto deželo z orožjem in v celem obdobju diaspore ni nikoli opravičevala umorov.«

Dejstvo je, da so politični cionizem uresničili predvsem laiki, ki so se oblikovali v Vzhodni Evropi ob koncu prejšnjega stoletja, v času splošnega radikaliziranja narodnostnega in družbenega gibanja. Vzhodnoevropske židovske množice so dale zalet, ki so ga zahodnoevropski Židje politično-pragmatično izoblikovali v program in našli zanj mednarodno zavezništvo. Z ustanovitvijo izraelske države in z usihanjem židovskega priseljevalnega toka je ta, prvi cionizem opravil svojo vlogo in prerasel v drugo fazo, ki je verjetno dosegla svoj višek v desetletju po šestdnevni vojni.

V »drugi fazi«, kot jo označujejo nekateri poznavalci (glej Le monde diplomatique, marec 1983) postane prvenstvena naloga ureditev novih odnosov z arabskimi sosedi ter z židovskimi skupnostmi v diaspori. Drugo fazo bi lahko razlagali kot normalen razvoj v smislu utrjevanja pridobitev iz prve faze, a načela, po katerih poteka ta proces, se bistveno razlikujejo od izhodišč cionizma.

Vključitev zasedenih ozemelj v izraelski družbeno-gospodarski ustroj se je postopoma oblikovala kot:

– izkoriščanje domače delovne sile in naravnega bogastva,
– vsiljevanje politike cen, ki preusmerja dobičke v izraelske roke,

– sistematični pritisk na domače prebivalstvo, da se mu prepreči politični in družbeni razvoj.

V prvi fazi se je cionizem lahko dokaj uspešno branil očitka, da je kolonialistično gibanje, ker je isto politiko izvajal v milejši obliki le v odnosu do notranje arabske manjšine. Današnja politika na zasedenih ozemljih pa ima značaj lastnega malega imperializma, ki v marsičem spominja na Južnoafriški sistem Bantustanov. Na tej osnovi je Organizacija združenih narodov obsodila cionizem leta 1975 kot obliko rasizma.

Ob teh trditvah, ki jih bom dokumentiral, bi se ne spraševal, če je sedanje dogajanje deformacija zdravega debila ali razodetje doslej prikritega ali uspešno zanikanega protislovja v jedru cionistične ideje.

To jedro je zanikanje palestinskega naroda, ki je bil ob koncu prejšnjega stoletja dejansko veliko bolj nediferenciran od židovskega. Zanikanje izhaja iz predpostavke, da Židje lahko uresničijo svoj narodni sen le v državi, kjer tvorijo veliko večino prebivalstva ali vsekakor držijo trdno v svojih rokah vse vzvode oblasti. Ta predpostavka, ki je precej razumljiva, a na opravičljiva, sprošča verižno reakcijo posledic v odnosu do Arabcev in v odnosih znotraj židovske skupnosti v Izraelu.

Med temi sta posebno važni dve: vedno večja militarizacija družbe in zaostritev diferenciacije med zahodnimi in vzhodnimi Židi, askenaziti in sefarditi. V prvi fazi cionizma je med Sefarditi, ki so bili večina nižje delovne sile, prevladovala težnja po integraciji v družbo, ki so jo oblikovali askenaziti, s kadri in s kapitalom. Zlasti po letu 1973 pa se je med sefarditi pojavil in okreplil odpor do svoje družbene podrejenosti in torej do političnega vodstva laburistov, ki so pretežno izraz askenaziške tradicije. Sefarditi so našli zaveznika za svoj protest v desnem krilu askenaziških tradicionalnih političnih sil in tako omogočili Beginu, da je leta 1977 prišel do predsedstva vlade.

Prav nastop Begin na čelu izraelske vlade je ustvaril podlago za začetek tretje faze cionističnega razvoja. Njena glavna značilnost je regresija oziroma deformacija družbene vloge verskega elementa, ki postaja vse bolj izrazito ideološko opravičilo agresivne politike vladnih krogov.

Najvišja vrednota židovstva naj bi bila po tem konceptu, ki ga zastopa predvsem gibanje Guš Emunim, integriteta »Zemlje Izraelove«. To naj bi bilo kronanje božjega načrta, ki je s holokavstom dokazal nujnost ločitve Židov od nežidov. Ločena, izbrana in oborožena neodvisnost na zemlji, ki jo je bog obljubil Abrahamu in na kateri lahko drugi živijo le kot gostje.

Laična inačica te ideologije, ki jo zagovarja gibanje Tehiya, izhaja tudi iz predpostavke večnega sovraštva zunanega sveta, kjer so Arabci le nov primer te zakonitosti. Zato naj bi kompromisi ne bili mogoči in edini izhod je večna vojna, v kateri nove ekspanzije lahko le prispevajo k varnejšim mejam židovske trdnjave.

Obe veji te miselnosti predpostavljata in utemeljujeta narodnostno segregacijo znotraj izraelske družbe in ekspanzijo v zunanji politiki, kar ustreza sedanjemu vodilnemu sloju izraelske države. O tretji fazi cionizma pričajo tudi volilni rezultati na izraelskih volitvah 1984, ko se je sefarditski glas premaknil preko Likuda k verskim formacijam; verska gesla so bila bolj učinkovita od nacionalističnih.

Nezadovoljstvo nad položajem v Izraelu se na srečo radikalizira tudi v drugi smeri, v odklanjanju takih ideologij. Najpomembnejši primer in pokazatelj protitoka je serija manifestacij v Tel Avivu, od junija do septembra 1982, proti posegu v Libanonu: 26. junija do septembra 1982, proti posegu v Libanonu: 26. junija je manifestiralo 15.000 oseb, 3. julija že

100.000 in 25. septembra, neposredno po pokolih v Sabri in Šatili kar 400.000 oseb.

Kako nevarna je skušnjava, da bi dogajanje poenostavljali z dvema kategorijama, kamor bi stlačili, v prvo, vse Žide, Izraelce in cioniste brez razlike in v drugo vse Palestince, naj opozori še podatek, da je (10. februarja 1983) židovski atentat na židovske pacifiste povzročil smrtno žrtev in da je OLP izvedel več smrtnih atentatov na arabske osebnosti, ki so sodelovale z Izraelci (npr. 17. nov. 1981).

Ob veliki kritičnosti do izraelskega vladnega kroga (verjetno bi bil upravičen tudi izraz »vladni sloj«), ki obstaja znotraj izraelske družbe, je toliko bolj nesprejemljiva histerična reakcija, ki ožigosa vsako kritično razmišljanje kot »antisemitizem«. Nekritičnost diaspore in javnega mnenja sploh daje izraelskim politikom veliko koncentracijo oblasti izven vsake kontrole, v funkciji krepitve same sebe. To je hazardna igra na vse ali nič, ki ne dopušča poti nazaj z načrtno ireverzibilnostjo ekspanzije in ki postane posebno nevarna, če upoštevamo, da Izrael zelo verjetno razpolaga z atomsko bombo.

Tu je treba na kratko opisati položaj Palestincev znotraj izraelskih meja do leta 1967 in po njem.

Številni zahodni sociologi definirajo Izrael kot državo, ki je »moderna, laična in jamči civilne pravice vsem državljanom, ne glede na izvor in vero« (N. Glazer, M. Walzer, I. Howe) itd. Avtoriteta tovrstnih izjav je pogosto v protislovju s poznavanjem dejanskih razmer.

N. Chomsky odgovarja, da je Izrael »suverena država židovskega naroda«, kar bi prenešeno v ameriške razmere pomenilo, kot da bi vrhovno sodišče ZDA deklariralo, da so ZDA suverena država belcev in anglosasov in kjer bi neka cerkvena struktura (kot v Izraelu rabinat) imela pravico odločati, kdo lahko uživa ta naziv.

Dejstvo je, da Izrael nerad prizna, da je binacionalna država in da približno 15 % njegovega prebivalstva (znotraj meja izpred leta 1967) tvori manjšino, ki je etnično, kulturno in versko homogena. Zagovarjati ekskluzivni in rigidni židovski značaj države pomeni zanikati to manjšino in zanikanje je možno le z nasiljem. Poleg velikih vojaških zmag je Izrael dosegel tudi važno politično – propagandno zmago v tem, da je svetovnemu javnemu mnenju prikril položaj svoje arabske manjšine. Tu bo govora najprej o manjšini znotraj »zelenih črt« do leta 1967, nato pa še o razmerah na zasedenih ozemljih.

Za »notranje« Palestince se je izoblikoval vtis, da so se odločili za ekonomsko in politično integracijo v izraelski sistem. Izraelske oblasti so to razlago utemeljevale z argumentom, da ti Palestinci živijo bolje od ostalih. To je do neke mere res, čeprav ti Palestinci živijo slabše od sosednjega židovskega prebivalstva. Važno je spoznati pogoje, v katerih se je oblikovala njihova integracija. Če je obstajala določena mera konsenza, je ta izhajal iz načrtno in skrbno klientske politike oblasti in s posebnim sistemom zakonskih ukrepov, ki so le formalno zakoniti. All je normalno, da neka skupnost voli v parlament predstavnike, ki tam pristanejo na razlaščenje zemlje, osnovne imovine te skupnosti? Je to demokracija ali manipulacija?

Momogrede: Palestinci niso edina manjšina v Izraelu, ampak najpomembnejša in notranje precej razčlenjena. »Vzorna manjšina« so Druzi, ki so bili leta 1948 naklonjeni Židom. Ti so leta 1963 dobili status avtonomne verske skupnosti, služijo vojaški rok kot vsi ostali Židje in njihov odstotek poslancev v parlamentu je višji od deleža prebivalstva. Lojalnost Druzov se je omajala po vdoru v Libanon.

Za pravilno razumevanje arabskega položaja v Izraelu je treba vzeti na znanje neko ustanovo, ki je Židje ne obešajo na veliki zvon, a je bistvena za arabsko prebivalstvo. Gre za Defence Emergency Regulations, to je sklop zakonskih določb, kakih 170 členov, ki so ga uvedle angleške vojaške zasedbene oblasti leta 1945, ko niso mogle več z normalnimi ukrepi obvladati položaja v Palestini. Določbe dajejo ogrom-

na polnomočja vojaškim silam, ki lahko posežejo na vsa področja civilnega življenja s samovoljnimi aretacijami, z izgoni, zaplembo premoženja, rušenjem bivališč, prepovedjo gibanja brez posebnih dovoljenj, preiskavami, nenadnimi policijskimi urami, itd.

Na dan proglasitve neodvisnosti (15. maja 1948) je začasna vlada odločila, da ohrani v veljavi celotni sklop razen točk, ki so izredno omejevale židovsko priseljevanje in nakup zemlje. Norme naj bi veljale za celo državo, a upravljale so jih vojaške oblasti, ki so jih ozemeljsko tako razčlenile, da so z njimi »krile« 88 % arabskega in 5 % židovskega prebivalstva. Razpoložljiva literatura od leta 1951 do 1976 ne beleži niti enega Žida, ki bi bil podvržen tem ukrepom.

Zbor židovskih pravnikov v Tel Avivu je 7. februarja 1946 ostro obsodil te zakone, »kakršnih ni bilo niti v nacistični Nemčiji«. Dva od podpisnikov (J. Shapira in D. Joseph) sta pozneje postala izraelska pravosodna ministra, a zakoni so veljali kar naprej. Znan je primer enega samega židovskega sodnika, ki se je uprl izvajanju teh zakonov, leta 1948.

Morda ni splošno znano, da v Izraelu, tako kot v Angliji, ni ustave. Proglas izraelske neodvisnosti je sicer predvideval, da bo izdelana do 1. X. 1948, do tedaj bi jo nadomeščal sam proglas neodvisnosti, ki vsebuje tudi načelo o popolni družbeni in politični enakopravnosti državljanov, ne glede na razlike v veri, rasi, spolu, itd. Knesset, izraelski parlament, se je 13. maja 1950 s 50 glasovi proti 39 izrazil proti bližnji proglasitvi pisane ustave, ki bi odpravljala obstoječe diskriminacije.

Sredi 50. let je bila sicer imenovana komisija, ki naj bi pospešila odpravo Defence Emergency Regulations, a stranke je motilo predvsem dejstvo, da je vladna stranka Mapai preko teh določb lahko pogojevala arabske volilce. Zakon je bil le omiljen, tako da so na primer arabski prebivalci Negeva lahko dvakrat tedensko prosto prišli v mestno središče Beerševa in ravno tako so kmetje ob Jordanski meji smeli ob dnevnem času do bližnjih mest.

Po letu 1967 so bili ti zakoni uvedeni tudi na zasedenih ozemljih in v Gazi, kjer tvorijo pravno podlago za protiarabske ukrepe.

Vojaški zakoni so vsaj formalno veljali za vse. Zakoni za pridobitev državljanstva ne. Zakon z dne 14. julija 1952, ki je bil retroaktiven do 14. maja 1948, je priznaval pravico do izraelskega državljanstva Židom, ki so tedaj živeli na območju ali pa prišli pozneje. Za nežide so bili pogoji drugačni, čeprav se ni rabilo izraza »nežidje«. »Osebe, ki so bile palestinski subjekti tik pred ustanovitvijo izraelske države, a niso postali izraelski državljani po prejšnjem členu« so morale izpolnjevati določene pogoje. Med drugim so se morali odpovedati prejšnjemu državljanstvu. Novim židovskim izraelskim državljanom se ni treba odpovedati prejšnjemu državljanstvu.

Pravica do glasovanja na volitvah je enaka za vse in Arabci se je tudi množično poslužujejo, njihov delež izvoljenih predstavnikov pa ni enakovreden deležu prebivalstva.

Razlaga izhaja iz razpršenosti glasov okoli vladne stranke Mapai in male, večno opozicijske komunistične stranke Raqah, ki je bila znana kot »arabska KP«, za razliko od »židovske KP« Maki, ki je izginila leta 1977. Polarizacija ni naključna ali brezpomembna, saj kaže na arabsko upanje na korist integracije. Palestincu je namreč težko voliti za KP, delno zaradi verske tradicije, delno, ker je SZ leta 1947 v OZN glasovala za delitev Palestine v arabski in židovski predel.

Po načrtu delitve OZN bi moralo znotraj meje predvidene židovske države ostati 416.000 Arabcev. Dejansko jih je na veliko večjem ozemlju ostalo 150.000. Ostalih 700.000 je zbežalo in prepuščilo Židom 16.000 km², torej 80 % državnega ozemlja znotraj zelene črte. Nekaj te zemlje je bilo vrnjene, a večina ne. Leta 1950 je bil izglasovan zakon o odsotnih lastnikih z zelo ekstenzivno definicijo pojma odsotnosti. Znan je primer vasi Birim in Ikrit, kjer so prebivalci morali zapustiti naselja na zahtevo izraelske vojske. Velike po-

vršine muslimanskega premoženjskega sklada so bile razlašene, ker je ta imel sedež izven države.

Sledili so še drugi zakoni, ki so utemeljili razlastitve z dejstvom, da je bil manjši del arabske zemlje redno vknjižen. Računa se, da je bilo Palestincem razlašene 60 do 70 % obdelovalne površine. Na razlaščenih površinah niso nastajali le kibuci; po letu 1931 se je večina židovskih priseljencev zaposlila v nekmetijskih dejavnostih.

Znotraj meja iz leta 1967 posedujeta 90 % zemlje država in Jewish National Fund. Za razvoj površin skrbi Land Development Authority, ki po statutu deluje le v interesu oseb, ki so po veri ali izvoru Židje. Zemlja je uradno last židovskega naroda, ne Izraelcev, ki se ne pojavljajo kot pravna oseba. Na bivših arabskih površinah je Izrael med leti 1948 in 1953 zgradil 350 od 370 novih naselbin, v katere je naselil tretjino židovskega prebivalstva. Zemljo je uporabil skupaj z obstoječimi stanovanji, kmetijskimi nasadi in drugo opremo.

Brez te osnove bi Izrael ne mogel v prvih treh letih obstoja podvojiti svojega prebivalstva, kljub prispevkom ZDA, diaspore in 822 milijonom dolarjev nemških reparacij. Zemljiško vprašanje je največja odprta rana za »izraelske« Palestince; tako za tiste, ki so jo izgubili, kot za one, ki so jo ohranili, a so bili priče razvoju.

Samo še primer vasi Dir Hanna v središču Galileje, ko ga citirajo proarabski publicisti: Palestincem so porušili novo zgradbo, ker je bila zgrajena izven naselbiskega jedra in ni bila v skladu z načrti. Medtem je na razlaščenih zemljiščih, nedaleč od vasi, nastalo novo židovsko mesto Carmiel. Dir Hanna je imela leta 1948 le 900 prebivalcev in 1.600 ha površine. Leta 1979 je bilo prebivalcev 4.000, zemljišča pa je ostalo 500 ha, novo židovsko naselje v bližini, Yodfat, je imelo 150 prebivalcev in 250 ha, od katerih pol namakanih. Kljub urabnizaciji, ki jo spodbuja izraelska politika, se arabsko prebivalstvo sooča z močnim manjšanjem obdelovalnih površin na prebivalca. Leta 1947 je živelo na podeželju približno 70 % arabskega prebivalstva, leta 1973 pa še 44 %. Kljub tem pritiskom se arabsko prebivalstvo množi hitreje od židovskega. Poročilo Koenig iz izraelskega notranjega ministrstva navaja, da so spomladi 1976 Arabci tvorili 47 % galilejskega prebivalstva. Celotno arabsko prebivalstvo je bilo leta 1975 znotraj starih meja 15,4 % državnega prebivalstva, po projekcijah za leto 2000 naj bi tedaj znašalo 22,4 %.

Sistem družinskih doklad, ki naj bi spodbujale rodnost, je bil uspešen med arabskim, ne pa med židovskim prebivalstvom, zato je bil zamenjan s sistemom, ki sloni na služenju vojaškega roka. V Izraelu služi vojaški rok približno 0,01 % arabskega prebivalstva.

Še nekaj fragmentov: leta 1975 je široko zasnovana raziskava (I.S. Lustick) pokazala, da je bil med 600 managerji in direktorji v podjetjih, vezanih na laburistično usmerjeno sindikalno centralo Histadrut, zabeležen le en Arabec. Leta 1961 je na 48.797 državnih uslužbencev prišlo le 500 Arabcev: 1 %. Tik pred šestdnevno vojno je 68 % arabske mladine med 5. in 14. letom obiskovalo šolo, med židovsko mladino je obisk dosegal 96 %.

Zasedba Cisjordanije je sprožila v »notranjih« Palestincih novo radikalizacijo in utrditev zavesti. Solidarnostna in pogosto tudi sorodstvena povezanost s Palestinci odstranjenih črte, ki so bili bolj ideologizirani in opremljeni z organizacijami in voditelji, je opravila svoje. Leta 1977 se je prvič pojavilo organizirano gibanje za bojkot volitev, od volivcev pa je večina glasovala za koalicijo okoli KP.

Zasedba 5.880 km² novih ozemelj je privedla palestinsko vprašanje v celoti na novo raven. Palestinska osvobodilna organizacija je dosegla priznanje svoje vloge edinega zakonitega predstavnika palestinskega naroda (arabski vrh v Rabatu okt. 1974). Celotna palestinska skupnost je dobila sociološke poteze, ko so ji prisluzile naziv »Židje Bližnjega vzhoda«, predvsem zaradi družbene mobilnosti in izobrazbene ravni. Vojna leta 1973 je po drugi strani omajala izrael-

sko samozavest o lastni nepremagljivosti. Najmanj se je spremenil odnos Izraela do palestinske organizacije: dosledno zavrača vsako ponudbo dialoga s »silo, ki hoče le uničenje Izraela«. Znotraj izraelske židovske družbe pa so se po letu 1973 razvila nova mirovna gibanja.

Izraelski »establishment« je dal zasedenim ozemljem več vlog: laboratorij za izdelavo novih oblik »Sodelovanja« z Arabci, odskočna deska za nova tržišča, zaloga cenene delovne sile in kmetijskih pridelkov, novo notranje tržišče za izraelsko industrijo in seveda naseljitveno ozemlje za sto novih židovskih naselbin, ki bi tudi v bodočih razpletih nevtralizirale arabsko nevarnost.

Kot že rečeno, se je ta razvoj razvil v smer lastnega malega imperializma, ki izkorišča domačo delovno silo, izvažata surplus v »metropolo« in si prilasča zemljo domačinov, ki jih odrija na rob gospodarskega ciklusa. Zaposlitev je nasploh orodje kontrole premične delovne sile, ostali pa morajo prilagoditi gospodarsko strukturo zahtevam zasedbene sile. Izvoz pridelkov, ki bi bili kompetitivni z izraelskimi, je prepreden, vsiljuje se kulture za izvoz, za katere morajo pridelovalci nabavljati vse potrebno pri Izraelcih, ki potem proizvod odkupujejo po nizkih cenah. Sredstev za prepričevanje ne manjka, od nudenja kreditov in uradnih dovoljenj do skrajnega, ko pride enota tankov vadit na polje trmastih. Prišlo je namakanje, krediti, tehnologija in izobrazba, a ne v funkciji arabskih potreb.

Leta 1973 je Izrael usmerjal na zasedena ozemlja četrtno svojega izvoza in iz njih prejel 2,3 % uvoza. Odnos do delovne sile pa daje precejšnjo utemeljenost očitku, da se na zasedenih ozemljih izvaja nekaj Bantustan. Arabska delovna sila je manj plačana od židovske, mora se vračati v svoja bivališča preko zelene črte vsak dan in ne uživa ugodnosti izraelskega skrbstva.

Gospodarska politika na zasedenih ozemljih je zlata jama za zasebno gospodarstvo, ki je v tem zadnjem obdobju po obsegu prvič presegljo državno in poldržavno gospodarstvo. Tudi v Cisjordaniji se demografsko vprašanje zelo ostro postavlja. Židovsko prebivalstvo narašča tu za 1,5 % letno, arabsko pa za 5,9 %. Zato židovsko prebivalstvo, kljub stalnemu priseljevanju iz Izraela, pada kot relativni delež celote. Izraelski politiki z zaskrbljenostjo gledajo na to »tempirano bombo« in bi očitno zelo radi videli, da bi arabsko prebivalstvo začelo »odtekati«.

Izraelsko politiko in usodo cionistične ideje ni mogoče analizirati samo na podlagi notranjih arabsko-židovskih odnosov v Izraelski državi. Ta sistem odnosov zelo močno pogojujejo regionalne sile in seveda mednarodni dejavniki, zlasti velesili. V tem prispevku sem se skušal omejiti na opis odnosov, ki so se razvili v cionistični tvorbi, do arabskega prebivalstva in prikazati spremembe v tem odnosu.

Cionizem se je v zadnjih desetih letih spremenil v nekakšen židovski patriotizem, ki nadomešča v diaspori vlogo, ki jo je prej imela vera za ohranjanje in utrjevanje židovske narodne identitete. V tem smislu je vsak očitke ali kritika izraelske politike res ogrožanje teh novih temeljev židovske identitete, kar pa kritikam ne jemlje njihove upravičenosti.

Pretirana, iracionalna reakcija na kritike proti Izraelu je izraz nekdanjega prestanega strahu, lahko je tudi dokaz, da je Izrael še vedno potreben. Mislim pa, da je ta strah predvsem izraz bojazni, da se bo izraelski poskus ponesrečil in da že sedaj ne jamči tiste rešitve, ki jo je obetal. Ne le v smislu fizične trdnjave, v katero se lahko svetovno židovstvo zateče (pa čeprav res bi postala nova Macada), ampak še prej v moralnemu smislu varnosti, moči, zmagovitosti. Ogrožen je občutek pripadnosti narodu, ki je zmagovalc v obrambi velikega duhovnega in čustvenega zaledja židovstva.

Verjetno je za to logiko dovzeten tudi marsikateri nežid, ki je v pojavu Izraela vložil veliko svoje čustvene energije in vere v zmago pravičnosti nad krivico, v sposobnost zgodovine, da se avtoregenerira in uravnoveša.

Težko se je odpovedati dolgoletnim gotovostim, še težje je razočaranje javno priznati, lažje se je zateči v cinizem. Izraelci imajo v tem smislu časovno prednost, simpatijo javnega mnenja so najprej osvojili oni. Po genocidu med vojno in po junaški borbi ob ustanovitvi so si nabrali velik kapital simpatije in razumevanja, ki so ga uspeli ohraniti do leta 1967. Tudi tisto zmago so uspeli še prikazati ne kot dokaz moči, ampak pravičnosti. Šele očitne nepravčnosti v novi vlogi osvajalcev so začele zmanjševati ta kredit.

Viri:

- Sabri Gerjes, Gli Arabi in Israele, Editori riuniti, Roma, 1969, 343 str.
AA.VV., Il pregiudizio antisemitico in Italia, Newton C., Roma, 1984, 240 str.
L. Ascoli, Sinistra e questione ebraica, Nuova Italia, Firenze, 1970, 134 str.
F. Fortini, I cani del Sinai, Einaudi, Torino, 1979, 74 str.
F. Langer, La repressione in Israele contro i Palestinesi, Teti, Milano, 1976, 216 str.
L. Pollakov, Dall'antisemitismo all'antisemitismo, La Nuova Italia, Firenze, 1971, 96 str.
N. Chomsky, Gli Arabi in Israele, rivista Monthly Review, Bari, jun. 1976
Rivista Politica Internazionale, La Nuova Italia, Firenze, številke 4/5 1983, 10/11 1984 in 3/79 posvečena Palestini.
Le monde diplomatique, članki o razmerah v Palestini v številkah: april 1977, april 1979, marec 1983 in julij 1984.

