

194245

PROBLEMI

razprave

Prispevki h kulturni sociologiji

Rastko Močnik, Polje govornice in kraj lepe besede v konstituciji občestva

Anglosaška analitična filozofija

Slavko Hozjan, Problematizacija pojma znanstvene teorije

Igor Žagar, Nekaj pripomb k sklopu performativ-konstantiv znotraj analicistične problematike

Prispevki k historičnemu materializmu

Jože Vogrinc, Vnašanje zavesti v proletariat v Leninovem spisu »Kaj delati?«

Tomaž Mastnak, Stalinistični fenomen Ellenstein

H kritiki slovenske ideologije

Okrogla miza Problemov: Kako so Slovenci postali pridni

(in kako bodo to, če bodo pridni, tudi ostali)

Rastko Močnik, Tudi nekdanj so Slovenci slavili,

ali Opomba o tem, kaj je realizem v politiki in kaj v literaturi

Braco Rotar, Mehanika organov in mehanika gospodstva,

ali Kje je sedež duše?

Aktualnost nemške klasične filozofije

Darko Štrajn, K Fichtejevim »Naključnim mislim«

Monumenta teorije označevalca

Miran Božovič, Osveščitev vzgiba anamnezis v Platonovi filozofiji

ASINARIA

Z: *Jacques Lacan*

agittrop: *Rudi Štrukelj, Vulgus adest Scythicum — Bojan Baskar, O lenobi — Peter Mlakar, Kdo bo zmagovalec? (Pomen falosa III.)*

algoritmi samoupravljanja: *Jože Vogrinc, Edina alternativa*

tegobe našega vsakdana: *Terezija Sankec, Tempora et mores — Rastko Močnik, Cenzura na delu*

zrno vzhodnjaške modrosti

teološki kotichek: *O Bogu — O papeški nezmotljivosti — Robinzon ali gospod Bog?*

11/81 ~ 1/82



Izšle so sledeče knjige naših sodelavcev:

Zbirka Analecta pri DDU Univerzum

Zoja Skušek-Močnik: Gledališče kot oblika spektakelske funkcije

Slavoj Žižek: Hegel in označevalec

Braco Rotar: Govoreče figure

Rastko Močnik: Mesčevo zlato — Prešeren v označevalcu

V tisku:

Mladen Dolar: Struktura fašističnega gospostva

Rado Riha: Znanost, ideologija, razredni boj.

Braco Rotar: Pomeni prostora, Delavska enotnost 1981

Ideologija in estetski učinek. Izbrala in uredila Zoja Skušek-Močnik, CZ 1980.

Kritična teorija družbe. Izbrala in uredila Slavoj Žižek in Rado Riha, Mladinska knjiga 1981.

Psihoanaliza in kultura. Izbrala in uredila Rastko Močnik in Slavoj Žižek, DZS 1981.

Sergej Eisenstein: Montaža, ekstaza. Izbral in uredil Zdenko Vrdlovec, CZ 1981.

V tisku:

Zbornik tekstov o kriminaliki. Izbrala in uredila Rastko Močnik in Slavoj Žižek, DZS 1982.

POLJE GOVORICE IN KRAJ LEPE BESEDE V KONSTITUCIJI OBČESTVA

Vprašanj, do katerih nas je pripeljalo dosedanje razmišljanje,* se bomo lotili s pomočjo Bahtinove kritike »abstraktnega objektivizma« v jezikoslovju, ene izmed dveh velikih smeri v filozofiji jezika, kamor Bahtin prišteva tudi Saussura (1929; 2. poglavje »Jezik, govor in izjava«).

Po izrecnih Bahtinovitih trditvah lahko povzamemo tale tetični niz:

1. Sinhroni jezikovni sistem (tj. normativistična koncepcija govornice, kakršno predlaga abstraktni objektivizem) z objektivnega (znanstvenega) stališča ne ustreza *nobenemu* realnemu momentu v zgodovinskem obstoju jezika.
2. Sinhroni sistem obstaja samo s stališča subjektivne zavesti govornca, ki pripada jezikovni skupini, ki jo ta »sistem« določa.

Na podlagi tez 1 in 2 bi potemtakem lahko predlagali tole ustrezno formulacijo:

- (1. & 2.) Sinhroni jezikovni sistem kot normativni sistem avto-identičnih členov je *modus* obstoja jezika za vsakega člana jezikovne skupnosti, ne pa »objektivno dejstvo«.

Toda Bahtin nas preseneti s tretjo tezo:

3. Modus obstoja jezika v subjektivni govorni zavesti ni obstoj na način normativnega sinhronega »prisilnega« sistema.

Pač pa je po Bahtinu ustrezna formulacija tale:

* Doslejšnje razmišljanje se je vpisovalo med tale stavka:

da bi Slovenec videl Slovenca v knjigi, kakor vidi svoj obraz v ogledalu (Fran Levstik, *Popotovanje*).

Kakor je z imenom »Turek« mogoče označiti samo nekoga, za katerim vihti handžarje petindvajset tisoč Turkov, tako je z besedo »Slovenec« mogoče zaznamovati samo nekoga, ki vidi Slovenca v knjigi.

(Zoja Skušek-Močnik, uvod v *Ideologijo in estetski učinek*)

Izteklo pa se je v vprašanja, ki smo jih formulirali nekako takole.

Prekonstrukt nasploh interdiskurzivno operacijo izvršuje, kakor da bi šlo le za pravkar dogajajoč se preprost intra-diskurziven postopek. Že zgolj s tem mehanizmom potemtakem Levstik že posnema razmerje literature do ideologije. Toda interdiskurzivna razsežnost je tu prav ideologija. Zatorej Levstik tu ideološki mehanizem nanese na sam ideološki diskurz – in povzroči literaren (»estetski«) učinek. Literarnost teksta je tu notranja distanca, ki ideologijo loči od nje same – razdalja med ideologijo kot inter-diskurzivnim mehanizmom in ideologijo kot intra-diskurzivnim mehanizmom.

Zato »umetnosti« ni treba ven iz ideologije, da bi bila nekaj drugega kot ideologija.

– Levstik namreč trdi: ni Slovenca, če ne vidi Slovenca v knjigi – torej je »Slovenec« za Slovenca prekonstrukt;

hkrati pa zahteva: naj ta prekonstrukt, brez katerega nacionalna literatura ni možna, literatura sama proizvede.

Rešitev je preprosta: prekonstrukt izvrže ven iz literature v realnost (Slovenec pred ogledalom) in ga potem zanika: »sicer pa ni možen, če se ideološko ne posreduje«. Sklep izhaja sam po sebi: zatorej mu pokažimo podobo itn.

Toda ta podoba ni nič drugega kakor »resnica« tega Slovenca pred ogledalom, ki je sam le v »real-

3.' Sinhroni jezikovni sistem je *abstrakcija*, proizvod *refleksije* o jeziku, ki je *ne* opravlja govoročeva zavest in ki sploh ni namenjena uporabi jezika v govorne namene.

Bahtin potemtaka hkrati postavlja protislovne trditve:

– sinhroni jezikovni sistem ni objektivno dejstvo, temveč subjektivni modus odnosa do jezika;

– subjektivni modus razmerja do jezika tega jezika ne doživlja na način sinhronnega sistema;

– sinhroni jezikovni sistem je abstrakcija, do katere pridemo z objektivnega in objektivističnega stališča, ki ni govoročevo stališče.

Protislovje lahko izrazimo tudi drugače:

– *Noben* moment realnega (historičnega), objektivnega dogajanja jezika ne ustreza konceptiji sinhronnega normativnega sistema.

– *Za vsakega* (»subjektivnega«) govorca je jezik normativni sinhroni sistem.

– *Noben* realno izrečen jezikovni znak »subjektivnega« govorca ne zanima s stališča sinhronnega sistema ne pri »oddajanju« ne pri »sprejemanju«.

– *Je vsaj* eno stališče, ki se zanima za jezik kot sinhron sistem, a to ni govoročevo stališče.

To seveda pomeni, da obstaja vsaj eno stališče do jezika, ki ni govoročevo, subjektivno stališče do jezika, in to je znanstveno, objektivno stališče.

S tega objektivnega stališča resda ni mogoče ugotoviti nobenega objektivnega momenta v jeziku, ki bi ustrezal sinhrono-sistemskemu modusu obstoja jezika. *Toda*: prav s

nost¹ izvržena podoba. Zato je postopek hkrati preprost, a brez povratnega zaimka.

Fantazma »slovenskosti« prav v svoji nemožni razsežnosti vzpostavlja *realnost* Slovenstva: Slove-

neč₁ namreč mora videti Slovenca₂, da se vidi, da je. *Toda* tudi za Slovenca₂ velja isto pravilo . . . Proces se najprej odpre v slabo neskončnost: Slovenec₁ (Slovenec₂ . . . v nikoli sklenjeni verigi.

Tu naredi Levstik nekakšen heglovski obrat in reče: celotno verigo vzpostavlja opozicija »Slovenec pred ogledalom/Slovenec v ogledalu«, torej diereza enojnega oklepaja. Opozicija med členi je označevalno dejstvo, rešitev je potemtaka v literaturi (intervencija simbolnega v imaginarno nesonočno verigo identifikacij njeno členitev zameji).

Toda kaj literarna simbolizacija »amortizira«? – to, da se v ogledalu ne kaže nič, da je podoba v ogledalu manjkava (ali, kar je isto: da se lahko členi v slabo neskončnost, natančno v smislu Marxove zlobne pripombe o vzgajanem vzgojitelju). Zev v podobi nam lahko velja za travmo realnega: Slovenec v Slovencu *ne* vidi Slovenca, denimo, zaradi preprostega dejstva razrednega boja.¹

Zato je »knjiga« tista utopična točka, kjer se »vsaj« knjižnemu Slovencu »lahko« zdi, da vidi Slovenca v knjigi – kar je paradokso zadosti, da tudi realni Slovenec pred knjigo lahko *je* Slovenec. To pa hkrati pomeni, da se literatura s svojimi specifičnimi mehanizmi postavlja *poprek* čez ideološke diskurze, ki tako postanejo interdiskurzivna razsežnost, a razsežnost, ki jo razlamlja literarna »prečna« in ki se potemtaka ne more več kopati v svoji avtoidentičnosti in samozadostnosti.

– S tem smo literaturo navezali na fantazemsko jedro »videza, dozdevka« na kraju vdora »nemožnega« – realnega, in smo podrobneje opredelili njeno bistveno vlogo pri konstrukciji družbene realnosti.

Preostaja nam seveda, da podrobneje določimo ta nenavadna razmerja med videzom in bitjo, ki so se nam pravkar začela nakazovati.

¹ Ta narodno pogibelna možnost je sredi devetnajstega stoletja locus communis nacionalne ideologije tako v tehničnem kakor v etimološkem pomenu izraza; prva formulacija je nemara Prešernova (»Slovenec že mori Slovenca brata«), z njo operira narodoljubna meščanska retorika (»Slovenec ni bilo mar ne Slovenca na za samega sebe.« Toman, N. 4. 10. 1865; nadaljevanje te misli je seveda »Kdor zaničuje se sam, podlaga je tužjevi peti.«), Levstik jo le preobrazi v pozitivno stavo. Kot locus communis je ta strahljiva podoba seveda odklikovano osiše političnih manipulacij (»Slovenci še nismo na tisti stopnji, da bi nas zlatohruškarstvo pričanje svoje stranke ali pa prav čisto rešetanje, žali Bog! še zmiraj diletančnih spisateljev politično kaj okrepilo, ali pa naše mlado slovstvo jako pospešilo.« Lovre Pintar (proti Trdinu), N. 5. 2. – 5. 3. 1851; » . . . ne moremo onega hrepenenja po kritiki drugače razumeti, kakor da hočejo nekateri ostro, zanikavno kritiko. Taka kritika sedaj že bi bila pri nas 'filius ante patrem'«. Bleiweis (proti Levstiku), N. 15. 9. 1858). Ta retorika ropota z najhujšo nesrečo – z razpadom naroda, in prav v oči bijoče meri na travmatično jedro, okoli katerega se osredinja diskurzivna integracija (diskurzivna proizvodnja družbene realnosti): evocira namreč možnost, ki je hkrati iracionalna in nemožna; nemožna je po svojih lastnih merilih, saj bi, če bi narod »res« razpadel, ves njen aksiomatski sklop in vsi njeni argumentacijski postopki ne bili več možni; dokler je torej taka argumentacija s takimi načelnimi izhodišči možna in izpričano dejanska, je prav ta travmatični argument brez podlage; prav ker se ta cergumtnacija s svojim izjavljanjem potrjuje v svojem dejanstvu, se hkrati *via facti* spodbija. – Iz poznejše zgodovine vemo, da reakcija s posebno predilekcijo sega po teh travmatičnih motivih, saj je najbolj priročna in najbolj umna pač ta temeljna prepoved, ki prepoveduje v nekem diskurzu specifično, tj. konstitutivno nemogoče. Ker ta razredni diskurz med razdiralne šteje vse diskurze, ki se ne podreajo njegovi dominaciji kot ideološki integrativni instanci, je razumljivo, da prepoveduje sleherni napad na pogoje svoje možnosti, ki v njem samem delujejo kot travmatično jedro, zgodovinsko materialistični analizi pa se pokažejo kot njegova zunajdiskurzivna razredna določenost. Razredni boj se v tem vladajočem diskurzu dogaja kot prepoved, ki velja vpisovanju razredne določenosti v sam ta diskurz.

tega stališča je sinhrono-sistemskega modusa obstoja jezika pripisljiv vsakemu subjektivnemu govorniku kot pripadniku jezikovne skupnosti, torej kot »domorodskemu« govorniku.

Iz tega najprej izhaja temeljna drža sleherne (objektivistične) lingvistike, da namreč jezik obravnava kot tuji jezik, in da je tuji jezik prav njen privilegiran predmet (Bahtin to tezo celo zaostri, ko opozori na favorizacijo mrtvih jezikov v objektivistični lingvistiki).

A iz tega izhaja tudi tale nujna konsekvence: da mora namreč lingvistika temu »tujemu« jeziku pripisati subjekt, ki mu je ta jezik materin jezik. (Prim. »lingvistični aksiom«, v: Lalangue: je jezik, Problemi – Razprave 184–186, 1979, str. 87.)

Brez tega subjektivnega momenta »objektivna« lingvistika jezika ne more konstituirati kot sinhron sistem.

To pa pomeni: jezikovni sistem ne more biti popoln, totalen sistem (»normativnih avto-identičnih form«), če mu ne »predpostavimo« točke ali elementa, za katerega je ta sistem popoln sistem.

Sistem se potemtakem zapolni ali totalizira s tem, da mu »dodamo« element, s stališča katerega je ta sistem popoln.

S tem sklepom smo nemara ujeli nuklearni zgled za ireduktibilno praktično delovanje ideologije, ki se nam tu kaže kot enkratna koincidenca »biti in videza«, »resnice in dozdevka«: zadošča, da v sistemu obstaja vsaj en element, s stališča katerega je sistem videti popoln, pa ta sistem je popoln. Zadošča, da je v sistemu en element, ki se mu ta sistem zdi popoln, pa je sistem tudi res popoln.

Sklep je seveda paradoksen, saj trdi, da je bit totalnosti rezultat videza ali dozdevka »o« totalnosti – če le ta videz tej totalnosti na neki določen način »pripada«: namreč prav na način subjektivnega momenta.

A zaenkrat smo komentirali šele prvi del Bahtinovega niza, tj. tezi 1. in 2. Ostaja nam še teza 3. – njeno vlogo v Bahtinovi kritiki »abstraktnega objektivizma« v lingvistiki je toliko teže komentirati, kolikor se sama teza 3. kaže kot preprosta negacija teze 2.

Trditev 3. namreč trdi, da modus obstoja jezika z govorničevega stališča, s stališča subjektivnosti ravno ni sinhrono-sistemskega modusa.

S tem trditve 3. neposredno spodbija trditve 2; a Bahtin še dodaja: »tak (sinhron) sistem je samo abstrakcija, ki do nje pridemo z velikanskimi naporami in izhajajoč iz neke določene spoznavne in praktične usmeritve« (teza 3.) (1929, 74). S tem dopolnilom pa teza 3. posredno zanika tudi tezo 1. – po kateri z »objektivnega« stališča v jeziku ni mogoče najti nobenega momenta, ki bi ustrezal morebitnemu sinhrono-sistemskega modusu njegovega obstoja.

Protislovje lahko začnemo razvijati, če ga formuliramo takole:

– s stališča objektivnega pogleda na jezik je možno in celo nujno, da subjektivnemu stališču pripisemo tako razmerje do jezika, da je s tega (subjektivnega) stališča modus eksistence jezika sinhrono-sistemskega;

– toda s subjektivnega stališča temu ni tako – jezik za govornika ne eksistira sinhrono-sistemskega.

S stališča »objektivnega« pogleda naj bi jezik za subjektivno stališče eksistiral sinhrono-sistemskega – a s subjektivnega stališča temu ni tako.

Ko »subjektivno stališče« tako dezavuiramo »objektivni« pogled, njegov demanti vzvratno deluje na »objektivno« lingvistično stališče, ki predpostavlja tale protislovni niz:

1. (predelava teze 1.) jezik bi nemara deloval kot sinhrono normativni sistem, če bi ga nihče ne govoril; ker pa ga govorijo »subjektivni« govorniki, obstaja jezik le v družbeno-zgodovinskem procesu, zato v njem ni mogoče določiti nobenega sinhrono-sistemskega momenta (kakor trdi teza 1.);

2. (predelava teze 2.) s stališča v jezik potopljenega govornika jezik »vendarle« deluje sinhrono-sistemskega-normativno, zato je nujno, da v jezik vključimo subjektivni govorski element, če naj jezik deluje sinhrono sistemsko: pridodatek »subjektivnega« elementa iluzije o totalnosti-sistemskega je nujen in zadosten pogoj za totalnostno-sistemskega-normativno delovanje jezika.

Torej je objektivistični pogled na jezik vpet v tole slepo ulico: jezik bi bil sistem, če bi ga nihče ne govoril; *ker* ga govorijo, je proces, ki ni sinhrono sistemski; ta proces lahko preobrazimo v sinhron sistem *le*, če mu pripišemo subjektivnega govorca.

Subjektivni »moment« je za objektivistično stališče potemtakem: 1. odveč; 2. nujen. A reči moramo še več: teza 3. pravi, da za samo subjektivno stališče »subjektivni moment«, ki smo ga pravkar skonstruirali, ni toliko »neresničen«, kolikor je *nepertinenten*: »Govorčeva subjektivna zavest se sploh ne ukvarja z jezikom kot s sistemom objektivno identičnih norm.« (1929, 74.)

Govoreči subjekt namreč jezika ne »doživlja« kot objektivno normo, ampak kot »svobodo«.

Zato je »subjektivni moment« za subjektivno stališče *inverzna slika* tega, kar je »subjektivni moment« za objektivistično stališče.

Za *objektivistično* lingvistično stališče je subjektivni moment nujen element *iluzije* o sinhronosti-sistemskosti in s tem pogoj za sinhrono-sistemsko delovanje jezika.

Za *subjektivno* govorcevo stališče je subjektivni moment razsežnost *svobode*, nepodvrženosti sinhronemu jezikovnemu sistemu oziroma razsežnost *nepertinentnosti* tega sistema kot objektivne norme.

Bahtin vpeljuje razločevanje med »signalom« in »znakom« ter pravi, da za govorca jezikovna forma ni pomembna »kot avto-identičen signal, temveč kot vselej spremenljiv in elastičen znak« (1929, 75). Isto velja z poslušalca.

Pri tem Bahtin poslušalca vendarle koncipira kot zrcalno podobo govorca – ne tematizira temeljne nesimetričnosti v dialogu, po kateri je »poslušalec« najprej podoba, ki si jo o sprejemniku naredi govorec – in ki je eden izmed (pragmatičnih) pogojev za izjavljanje.

Za takega zrcalno ali dvojkasto koncipiranega govorca-poslušalca (to je zdaj že klasični speaker-hearer) je njegovo razmerje do jezika pač »svoboda«. Toda: pogoj za to svobodo je prav v tem, da sinhroni sistem (»avto-identičnih« form) obstaja kot (»nepertinentna« zdaj v določnejšem in zelo zoženem pomenu ali, natančneje: *netematizirana*) *podlaga* izjavljanja.

Izjavljanje je lahko »svobodno«, prav kolikor lahko računa, da bo »spremenljivost in elastičnost« jezikovnega znaka *delovala na podlagi* sinhronnega sistema. Prav šele na podlagi sistema (sinhronije, avto-identičnosti) je »spremenljivost, elastičnost« jezikovnega znaka sploh mogoče percipirati.

To pa pomeni, da sinhroni sistem, ki je za govorca v govornem dejanju potisnjen v ozadje ali relativno »nepertinenten«, prav ta govorec *predpostavlja* na kraju poslušalca, sprejemnika, naslovljenca, skratka, na kraju drugega.

Sinhroni sistem mora kot sistem »veljati« za vse, ki jim je izjava namenjena, da je lahko na kraju izjavljanja potisnjen v ozadje, »nepertinenten« v luči govorceve *iluzije o svobodi*.

To se pravi, da je tisto, kar je na kraju izjavljanja svoboda, na kraju naslovljenca, *kakor si ga konstruira govorec*, normativna sinhronija. Normativna sinhronija je potemtakem pragmatično obzorje izjave.

Če potemtakem že hočemo govoriti o »simetriji« v dialogičnem procesu, potem jo moramo postaviti prav sem – v razmerje med govorcevim stališčem in stališčem poslušalca s stališča govorca. »Simetrija« torej velja za razmerje med svobodo *izjavljanja* in sistemskostjo horizonta *izjave*.

Govorčeva »svobodnost« in naslovljenčeva »prisiljenost« potemtakem druga drugo podpirata, sta neločljivo komplementarni. A naslovljenčeva ujetost v sinhrono sistemskost je le iluzija, ki se prede z govorcevega stališča. Torej je nujen komplement govorcevi »subjektivni svobodi«. Potemtakem je iluzija o svobodi v tem paru vendarle dominantni člen. Z drugimi besedami: iluzija govorceve svobode je konstitutivna za vzpostavitev horizonta razumljivosti, to je »govorne skupnosti«.

Šele tu smo pravzaprav prišli do zgodovinske omejenosti abstraktnega objektivizma v lingvistiki, tj. tudi saussurovske lingvistike. Tej konceptiji seveda lahko očitamo, da v zadnji instanci pade na pozicijo buržoaznega ideološkega subjekta, tj. da je žrtev nekega ideološkega »videza«, ki ima svojo zgodovinsko in razredno določenost. Toda prav kot zgodovinsko-razredni ideološki element je ta »videz« *nujen videz*. Saussurovska in

sploh abstraktno objektivistična lingvistika sicer resda samoniklo ideološko »odseva« neko povsem določeno razredno ideologijo, toda sama ta ideologija je praktični posredovalni moment zgodovinskega družbenega procesa. Abstraktni objektivizem zatorej »adekvatno« opisuje neko dejanstvo, a ker je ta moment v njem samoniklo ideološki, ne more analizirati materialno-zgodovinskih predpostavk te dejanskosti. Tu je njegova ideološka, v skrajni instanci torej razredna omejenost.

Abstrakcija sinhronega normativnega sistema resda ne pripada govorčevemu stališču, kakor pravi Bahtin, toda od te ugotovitve moramo še naprej, rekoč, da mu ne pripada, kolikor je specifična fikcija, ki določa naslovljenčevo stališče z govorčevega stališča in je kot taka fikcija prav konstitutivni pogoj za samo to govorčevo stališče. Konstitutivni pogoj za (svobodno) pozicijo *izjavljanja* v ideološkem obzorju buržoazne ideologije je sinhrona sistemskost kot horizont (smiselnosti) *izjave*.

Ta zavestni in »zavedni« videz o svobodi je pogoj za (ideološko: zgodovinsko razredno) konstitucijo jezikovnega občestva, tj. (lažne) družbene totalnosti v obzorju normativnega sistema: prav kolikor je ta videz konstitutiven za *iluzorno točko*, s katere se sistem lahko prikaže kot popolnjen sistem in ki je pripisana občestvenemu drugemu ter s tem kot nujni in bržkone zadostni pogoj konstituira »občevalno«, tj. družbeno totalnost. Tako smo pravzaprav izdelali jezikoslovno različico kozmogonije meščanskega veselja, kjer principium individuationis koincidira z načelom občestvenosti – (ideološke) tvorbe lažne celote.

S tem pa smo tudi nekoliko natančneje v besedišču zgodovinskega materializma določili problem, ki smo se ga že nekajkrat dotaknili: namreč problem fantazme kot konstitutivnega momenta družbene realnosti.

Fantazma govorčeve svobode je konstitutivna za družbeno realnost, ki deluje po »ideologemu znaka« kot temeljnem »elementu« buržoazne ideološke semiotike.

Iluzija svobode torej sploh šele omogoča sistemsko (»prisilno«) delovanje strukture, a le s posredstvom točke, s katere je videti, kakor da je sistem popoln, kakor da je struktura totalnost. Ta točka je kraj, kjer koincidirata »videz in bit«, mi jo bomo raje funkcionalno določili za *saturacijsko točko sistema*.

Za saussurovskega in še chomskyjanskega lingvista to točko zastopa nativni govorec; za navnega (nativnega) govorca jo zastopa poslušalec, ki v komunikacijskem krogu zagotavlja saturacijo smiselnostnega horizonta izjave.

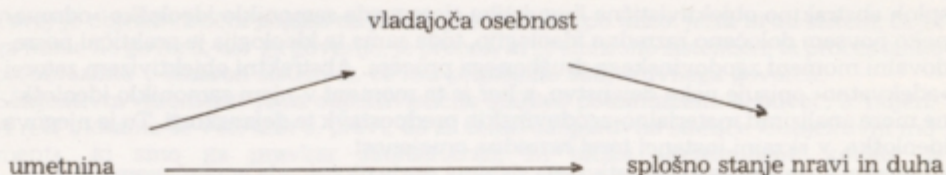
Umetnost, kakor jo umevamo danes, ko smo določeni po prelomu *l'art pour l'art*, participira na isti komunikacijski ideologiji; hkrati je prav za umetnost po tem prelomu odločilna ravno umetnostna ideologija, saj se avtonomna umetnost »utemeljuje« prav na njej. Zato bomo dognanja o sturacijskem postopku skušali uporabiti tudi na tej specifični samonikli ideologiji.

Ker sodobno umetnostno ideologijo obvladuje komunikacijski predsodek meščanskega ideološkega veselja, jo po njenih imanentnih merilih lahko v grobem razdelimo na dve področji: na ideologijo branja, to se pravi, v njenem sistematičnem momentu spontano ideologijo literarne (umetnostne) vede; na ideologijo ustvarjanja, spontano ideologijo umetnostne produkcije. Obe poluti se vrtita okoli vprašanje »svobode«.¹

Aporije sodobnega »svobodnega« branja umetnin je do neke mere rešil Ingarden, četudi se zdi, da je njegova rešitev bolj Verstellung problematike na nerešljivost vprašanja o specifičnosti estetske upostavitve.

Preprostejšo in bolj »divjo« tematizacijo liberalne ideologije umetnosti si lahko ogledamo pri Tainu. Ta se umetnine loteva s bojmovnim trojčkom »splošno stanje naravi in duha – vladajoča osebnost – umetnina«. »Neutemeljivost« umetnine in vede o umetnosti pri Tainu izvira iz tega, da umetnina enako (v istem hierarhičnem redu) pripada splošnemu stanju duha in nravi kakor vladajoči osebnosti, ki sama enako (v istem hierarhičnem redu) pripada splošnemu stanju nravi in duha. Protislovje v tej trojni strukturi postane popolnoma očitno, če relacijo »pripadati« prevedemo z matematičnim konceptom »je element« (strogo vzeto bi jo lahko prevedli tudi v relacijo »je prava podmnožica«, a zavoljo jasnosti se zadovoljimo s prvo in enostavnejšo relacijo).

¹ Cf. zgoščeno formulacijo precej reprezentativne, četudi skrajnostne različice te ideologije v Vidmarjevem eseju o Arhimedovi točki: bistvo umetnosti določa pojmovni par »živost in svoboda«.



Umetnina je torej za Taina v preseku množice in njenega elementa (ali prave podmnožice) – skratka, prava utopična prikazen.

Moteči element v tej tainovski mehaniki je očitno vladajoča osebnost – a čemu jo Taine sploh potrebuje? – Vladajoča osebnost je nekakšen pojmovni kondenz – de iure je vladajoča osebnost splošno stanje duha in nravi »po« splošnem stanju duha in nravi, njegovo točkovno razodetje, a hkrati je tudi umetnina »pred« umetnino, »dejanska« umetnina pred ustvarjeno. Medtem ko je v razmerju do splošnega stanja prej pojmovni konstrukt kakor stvarna prikazen, pa je v razmerju do umetnine prej dejanska empirija kakor njen »koncept«. To sta Perikles in Lorenzo da Medici – a Tukididov Perikles in Lorenzo iz Medicejske kapele; vsaj za Atene in Florenco – za Tukidida in za Michelangela sta namreč ista vladajoča osebnost empirični historični postavi. Vladajoča osebnost ni le tavitološka, temveč deluje tudi kot bi-univokni preklopnik na kritičnem kraju tainovske navne spoznavne teorije.

Na videz je vladajoča osebnost nujen konstrukt za »transcendentalno« konstitucijo umetnine. V resnici pa je nujen komplement za splošno stanje nravi in duha: če naj bo splošno stanje sploh konsistentno, tj., če naj deluje kot »totalnost«, ki jo je mogoče posneti-izkristalizirati v umetnini, mu moramo pripisati vladajočo osebnost. Vladajoča osebnost je potemtakem saturirajoča točka splošnega stanja nravi in duha: je hkrati njegov del in njegov povzetek.

Sele z »dodatkom« vladajoče osebnosti je splošno stanje videti sklenjeno, totalnost, tj. enosmiselno determinirano v pozitivističnem smislu. Če Taine predpostavi vladajočo osebnost, lahko sploh šele proučuje splošno stanje in požene v tek svoj determinacijski aparat. A s to isto predpostavko tudi navno branje umetnine (njena samonikla ideološka percepcija) postane »svobodno«.

Vladajoča osebnost je seveda v nekem smislu tudi idealna figura umetnika; Taine ju določi malone z istimi besedami. V to smer se poda tudi poznejši pozitivizem, ki masivno vpelje biografijo itn., tj. podobno umetnika kot jamstvo za umetniškost umetnine.

Pozitivizem, kakršen je (bil) v navadi v umetnostnih vedah, mora potemtakem umetnini »pred-postaviti« umetnika. Ta figura potem po zgledu na vladajočo osebnost deluje v obe smeri: zagotavlja »totalnost« splošnega stanja in totalnost umetnine. Tako je seveda hkrati, četudi nekoliko paradokсно, garant za »svobodno« branje.

Zato je umetnostna veda do umetnine v drugačnem razmerju kakor »estetska« konsumpcija: to veda tudi kar naprej poudarja, včasih z manjvrednostnim občutkom. Manjvrednostni občutek pa ni upravičen: »estetska« konsumpcija je namreč v svoji specifikli možna prav šele na podlagi tiste »svobode« branja, ki jo vzpostavlja pozitivistična veda s svojo saturacijsko operacijo.

Zato pozitivizem v umetnostni vedi ni v protislovju z umetnostno doktrino l'art pour l'art, ampak ji je komplementaren (empirično ji je celo sočasen; težavno sožitje obeh ideoloških prvin pooseblja prav Ivan Prijatelj); zato v nasprotju s trditvami esteticističnih ideologij l'art pour l'art pozitivizmu ne uhaja. Pozitivizem prav zaradi svoje sistemske, saturirajoče, totalizirajoče operacije lahko obravnava vse tipe umetnin – seveda prav z ideološko predpostavko o bistveni pertinenci »avtorja, umetnika« za umetnino. A ta postavka je skupna tako pozitivizmu kakor larpurlartističnemu neoromantičnemu avtonomizmu. Za zgled lahko navedemo kar Cankarja, ko s slovitim stavkom iz Epiloga k Vinjetam programsko vpelje larpurlartistični moment v slovensko književnost: »Moje oči niso mrtev aparat; moje oči so pokoren organ moje duše, . . .« V izjavo se je menda prvi zapičil Etbin Kristan, ki ji je določil tudi smiselnostni horizont navajanja vse do današnjih dni.

Kristanove teze se členijo protislovno, celo že kar paradokсно, rekli bi lahko, da so v tem presenetljivo sodobne. Kristan tako, denimo, hkrati trdi: a. Cankarjevih Vinjet ne moremo razumeti, če ne poznamo razvoja sodobne umetnosti – a ne smemo jih presojati po petrificiranih pravilih, utečenih šablonah ali s kakšnega »višjega« stališča; b. Cankarjeva pot gre skozi trnine in megle – a njeno branje je askeza uma; c. Cankarjeva kritika naturalizma je preostra – a Cankarjeva kritika naturalizma je upravičena . . . itn. Smiselni paradoksi dobijo v Kristanovem pisanju (Delavec – Rdeči. prapor, 11. 9. – 1. 11. 1899) obliko kompozicijskega protislovja: tri četrtine spisa govori o splošnih zadevah, dokler se na začetku zadnje četrtine nekako ne zdrzne z besedami:

Toda – kaj je z »Vinjetami«? – Jaz čutim to vprašanje, kakor čuti krive poglede tistega, proti kateremu je grešil. . . . A ne čutim se krivega. Kajti govoril sem ves čas o »Vinjetah«.

Če se ne čuti krivega, zakaj ga potem vprašanje muči? če je ves čas govoril o Vinjetah, zakaj bo v tej zadnji četrtini le spregovoril o Vinjetah . . . itn. A napak bi bilo, če bi menili, da pade Kristan v svoje protislovje naivno samoniklo. Narobe: prej lahko domnevamo, da gre za propedeutičen literarni prijem, katerega kondenzacija in ključ je uvodni klasicistični apolog (Hektor in Lidija). A ta apolog je znamenit še v nečem: že od vsega začetka vprašanje postavi na raven razmerja med besedo in željo:

Hektor in Lidija sta se ljubila. Hektor je Lidiji opisal svoja globoka in žarka čustva s prekrasnimi besedami, polnimi poezije. Lidija je bila ginjena in vzneta. Postala sta mož in žena – Hektor ji je ponovil vsaki dan one prekrasne besede, polne poezije. Pet let zaporedoma. Samo kadar ga ni bilo doma, ji ni rekel onih prekrasnih besed itd..Ona jih je poslušala pet let zaporedoma. Hektor je mislil: Besede so prekrasne in polne poezije; na Lidijo so naredile globok vtis. To so torej *prave* besede ljubezni. Lidija pa je mislila: To je res že dolgočasno. In vdala se je Ajaksu . . .

Literarni biser je seveda tisti »itd.«. Sodobno branje bi bržkone iz odlomka izbilo še marsikaj, česar Kristan ni hotel povedati in kar ni v intenci njegove kritike, a nam ne gre za to, da bi iz tega odstavka naredili psihoanalitični kôan; s parabolo hoče Kristan osvetliti položaj umetnostne proizvodnje ob prelomu stoletja, hkrati pa samoniklo in nemara nehoti proizvede sodobni diskurzivno-označevalni položaj umetnosti; »nehote« je seveda nekoliko premočen prislov: brž ko se namreč loti razčlenjevanja položaja v umetnostni proizvodnji v *odločilnem* zgodovinskem trenutku njene »avtonomizacije«, že *mora* proizvesti sodobni abstraktno-avtonomni pojem umetnosti, ki sicer velja v svoji popolnosti le za moderno diskurzivno formacijo, ki pa je hkrati (prav zaradi svoje abstraktnosti avtonomije) tudi ključ za poprejšnje formacije v zgodovini umetnosti. Po svoji lucidnosti in konceptualni strogosti je ta formulacija enkratna v slovenski slovestveni zgodovini.

V prvem momentu Kristan z navidez le še liberalno strpnostjo utemeljuje nujnost pluralizma umetnostnih usmeritev. Toda že s tem tako rekoč kot predpostavko vpelje sodobno umevanje umetnosti, ki sodobni naravnosti omogoča, da hkrati uživa v najraznorodnejših in zgodovinsko diferenciranih umetnostnih »stilih«. Umetnostna avtonomija se v larpurlartistični ideologiji umeva seveda predvsem kot avtonomnost umetnosti v njenem razmerju do družbe; torej do zgodovine; potemtakem je umetnost ne-družbena in ne-zgodovinska, torej so-časna; torej jo je mogoče in celo nujno gledati v večni sinhroniji. V dekadenci in simbolizmu imamo zadosti ideoloških dokumentov o tem umevanju. *Toda* – in v tem je frapantnost in enkratnost Kristanovega posega, zaradi katerih je ta člančič nenavadno sodoben – Kristan iz teh premis *ne* sklepa na obkurantistične neoromantične konsekvence, ki so bile v tistem času vendarle hudo v modi (tako zelo, da tudi Cankar ni imun pred njimi). Kristan sodobno razmerje do umetnine in njene sinhrono pluraliziranosti že od vsega začetka misli kot problem *človekove želje*. Sodobna umetnostna avtonomija je askeza užitka, tj. kultura »čutov«, tj. pluralizacija razmerij – tj. promiskuiteta razmerij do »človeka in sveta«. Lidijina telesna promiskuiteta je literarna metafora za ideološko promiskuiteto, ki je temelj sodobne umetnosti.

Da bi ti sklepi ne zveneli preveč pregnano, naj le navedemo nekaj značilnih komparacijskih stavkov:

Za silo živi človek lahko ob kruhu in vodi. Toda izvedenci pravijo, da je to vražje življenje, dasi morda ne vedo, kako vrag živi. Po sebi in tudi po pripovedovanju družih vem, da postaneta kruh in voda sčasoma neznosno dolgočasna, kar zoprna. Človek zaželi vina in piva, pečenke, potice, solate. Znanost, ki preiskuje in razklada naravo in življenje, je potrebna, kakor kruh in bistra studenčnica. A človeško bistvo zahteva še kaj drugega. In to drugo mora biti raznovrstno, kajti tudi fazanov in omelet se človek zasiti, če se jih preobje.

Katera vrst slovtva je »prava«? Jaz ne vem na to nobenega odgovora . . .

Kulinarična metaforika bi lahko bila videti nemara prehud argumentum a contrario, ko bi intenca odlomka ne bila prav polemika s pozitivističnim scientizmom: le s tako stilsko napetostjo se pisec ogne obskurantističnemu misticizmu, saj daje vedeti, da tudi njemu ni nič realističnega tuje, da celo razmišlja v pristnem pozitivnem »slogu«. Šele ta »stilska forma« dokončno prepriča o »vsebinski intenci«. Navsezadnje Kristan libertinsko zagovarja moderno s skoz in skoz razsvetljenskega stališča: teza, da človek ne ve, o čem govori, kadar govori o svoji želji, je »izrečena« skoz skeptičen stilski obrat v moderiranem dopustnem odvisniku («dasi morda . . .») – četudi pravi, da je izvedensko govorjenje o želji pod znanstveno krinko le prav literatura, ki jo izdaja njena vražja metafora.

Če je umetnost proizvodnja notranje distance v diskurzu ideologije, je ideološka podlaga umetnostnega postopka relativno nebitvena: ni bistvena, prav kolikor je pomenljiva. Pomen se namreč poraja prav iz notranje distance, ta pa je proizvod umetnostnega postopka. Če pa umetnostni postopek v ideologijo vpisuje njeno notranjo in pomen porajajočo (označevalno) distanco, s tem ideologijo »relativizira«: postavi jo v odnos do nje same, s tem da *podvoji* notranja razmerja med njenimi diskurzivnimi členi.

Toda ali ideologija »brez« umetnosti – tj. »pred« umetnostjo ali »ne glede« na umetnost – ni sama do sebe v razmerju? Subjektivirajoči ideološki učinek je prav v tem, da to z diskurzivnimi postopki proizvedeno razmerje postane samoniklo – tj., ideologija refleksivni moment v diskurzu »naturalizira«. Zato je ideološko obzorje, če ga gledamo od znotraj, vselej sklenjeno, zapolnjeno, totalno. Abstraktna ekonomija ideološkega diskurza je v tem, da za svojo totalizacijo potrebuje subjektivni (refleksivni) moment »vi-deza«, tj. saturacije, da pa ta saturacijska operacija *hkrati* zadošča za zaslepitev, »mistifikacijo« individua, ki se umesti na saturacijsko subjektivno stališče v ideološkem diskurzu. »Subjektivni moment« v ideološkem diskurzu je prav tisti kraj, ker je mogoče nekaj delati, ne da bi vedeli, kaj delamo; klasično določitev lahko celo nadaljujemo: ne vemo, kaj delamo, ker se nam *dozdeva*, da delamo nekaj drugega; a ta dozdevek je odločilen moment v tistem, kar »zares« delamo.

Torej mora biti refleksivni obrat, ki ga umetnost opravi »na« ideologiji, pristno heglovski: ideologija namreč že je neka vrsta refleksije, namreč taka refleksija, ki nam prav *ne* omogoča notranje distanciacije diskurza. Umetnostni moment v ideološkem diskurzu bi potemtakem bila refleksija, ki vzpostavlja razmerje do sebe kot do svojega drugega – ali celo natančnejše: refleksija, ki svojo reflektiranost reflektira kot svoje drugo. Potemtakem je tako imenovana »umetnost« moment protislovja v heglovskem pomenu Reflexionsbestimmung v ideološkem diskurzu.

Ideologije so seveda različne in pričakovali bi, da so v svoji samozadostni zapoljenosti druga do druge ravnodušne. Ta sklep bi nemara bil logičen, a je v nasprotju s praktičnim delovanjem ideologij. Na ravni abstraktne sheme s saturacijskim (subjektnim) momentom totaliziranega diskurza namreč med ideologijami »ni« razlik. Ideologije so potemtakem druga do druge ravnodušne le na ravni svoje »vseenosti«; a ta vseenost samo sebe spodbija. Videli smo namreč, da nemožnost diskurzivne totalizacije izvira iz družbeno-zgodovinske narave diskurza (tako rekoč iz diskurzivnosti diskurza). Če bi bile potemtakem razlike med ideološkimi diskurzi brez pomena, bi to pomenilo, da je družbeno-zgodovinsko »rasežnost« vendarle mogoče reducirati. Aforistično rečeno bi to pomenilo, da je v diskurzu z diskurzivnimi postopki mogoče odpraviti diskurzivnost diskurza. A če bi to res bilo mogoče, potem bi družbeno-zgodovinska »rasežnost« pač ne bila bistvena določilnica »diskurzivnosti diskurza«; a tedaj bi diskurz bil v načelu že a priori totalizabilen; torej bi ga ne bilo šele treba totalizirati – in ideološkost ideološkega postopka bi bila *odveč*.

Če bi ideologije bile ravnodušne druga do druge, bi med njimi v bistveni točki ne bilo razlike; to se pravi, da bi bilo mogoče neposredno upovedati splošno abstraktno shemo ideološkega saturacijskega mehanizma; to pa pomeni, da bi govorica kot družbeno-zgodovinsko »dejstvo« sploh ne postavljala problema, ali jo je mogoče totalizirati ali ne. Toda potem bi se tudi zahteva po saturaciji ne postavljala: ideološki mehanizem saturacije bi bil potemtakem odveč. Če bi ideološki mehanizem bilo mogoče na ta način generalizirati, bi med ideologijami res ne bilo razlike: v končni konsekvenci bi obstajala ena sama ideologija – popolni jezikovni sistem. Toda če bi jezikovni sistem bil popoln, bi ga ne bilo treba (diskurzivno) zapolnjevati, in ideologija bi sploh ne bila potrebna. Med ideologijami bi ne bilo razlike, ker bi »vse« bile enako odveč.

Ne le, da morebiten sklep o načelni ravnodušnosti in vseenosti ideologij ne ustreza dejanskosti, ampak tudi »logičen« ni. Zato moramo pač reči: različnost ideologij je za ideologije bistvena, ideologije ne moremo biti druga do druge ravnodušne.

Na eni strani se potemtakem ideološki diskurz kaže kot njegova saturirana samozadostnost; na drugi strani prav ideološki diskurz zahteva, da vzpostavlja razmerje navzven. Načelo ideološkega diskurza je torej notranje protislovno; drugače tudi biti ne more, saj je ideologija »identično govorjenje«, ki je pač s seboj samim v protislovju (Cf. Hegel, Znanost logike, druga opomba h članku »Identičnosti«).

Z zgodovinsko materialističnega stališča je aporijo ideološkega diskurza zlahka mogoče rešiti, če ideologije povežemo z družbeno strukturo; a če naj ta povezava ne bo redukcionistična, moramo konceptualizirati ideološko posredovanost strukturnih elementov v družbeni strukturi.

Začnemo lahko kar s priljubljeno različico toliko zasramovane »teorije« odseva. (Značilno za sramotitelje je, da s psovkami nadomeščajo imanentno kritiko, ki bi razvila notranje protislovje te »teorije« – in bi nemara proizvedla tudi kakšen produktiven nastavek. Toda potem ko razviješ njeno notranjo logiko in protislovnost, ni več razloga, da bi jo zasramoval.) Razlike in protislovja med ideologijami ustrezajo protislovljem družbene strukture. Toda ideologija je diskurz, ki »totalizira«: torej tudi notranja protislovja sleherne ideologije (specifično, »popačeno«) odsevajo protislovja družbene strukture. A ideologija svoja lastna notranja protislovja mistificira: torej mistificira družbeno protislovja. Vse ideologije pa ne mistificirajo enako: ideologije torej lahko definiramo kot specifičen način mistifikacije družbenih protislovlj. A ta specifični način mistifikacije bi naj bil odvisen od kraja v družbeni strukturi, kjer se mistifikacija dogaja.

Tu bomo izkoristili svoj »imanentizem«: ideologija mistificira, prav kolikor totalizira. Totalizacija je specifičen način mistifikacije: po načinih totalizacije-mistifikacije se ideologije ločijo druga od druge. A totalizacijo omogoča in jo določa saturacijska točka videza, od koder je ideologija videti sklenjen sistem. V to točko se umešča »subjektivni moment«, tj. element, ki je v redukcionistični različici določen po zunaj-ideološki družbeni strukturi. A med saturacijsko točko videza v diskurzu in krajem v družbeni strukturi velja nujna biunivoknost: subjektivni moment v nekem ideološkem diskurzu je neposredno specifični »družbeni položaj«, od koder govori ta ideologija. Luknja v diskurzu ideologije s svojo specifično zastopa specifično izjavljalno mesto te ideologije v družbeni strukturi. Saturacijski element ni namreč nič drugega kakor tisti kraj v diskurzu, kjer se v sam diskurz vpiše izjavljalni kraj, od koder je ta diskurz mogoče brez kontradikcije (tj. »umljivo«) izjavljati. (Subjektivni moment kot ničelna točka dvojne artikulacije je potemtakem neposredno točka dvojnega vpisa: tisti element v diskurzivni mreži, ki je neposredno že tudi element v mreži družbene realnosti. To bi lahko bila semiotična definicija socialnega subjekta.)

Ta luknja je potemtakem prav *subjektivni moment*: iluzorno stičišče, kjer izjava koincidira s krajem izjavljanja. Družbena struktura je v tej luči mreža dozdevnih točk, s katerih je ta struktura videti totalnost. A te »točke dozdevka« so diskurzivni elementi: družbena totalnost je torej tudi mreža točk, s katerih je videti, kakor da je red diskurza mogoče prirediti redu realnega.

Mreža družbene realnosti je potemtakem tudi mreža ničelnih točk dvojne artikulacije diskurzov, ki se s teh točk totalizirajo. Zato je ta realnostna mreža lahko *videti* sama v sebi sklenjena in razločena od ideologije; v tem je »objektivna« podlaga za možnost re-

dukcionizma v sociologiji ideologij. Razlika med »subjektivno« ideološko ravni in »objektivno« ravni družbene realnosti je v tem, da je v vsakem ideološkem diskurzu ena sama točka, s katere je ta diskurz videti totalnost, medtem ko je družbena realnost sestavljena iz samih takih točk. Razlika med družbenim subjektivnim momentom (ideologijo) in družbenim objektivnim momentom (realnostjo) je v tem, da je ideološki moment vseskozi objektivni z eno samo punktualno izjemo, medtem ko je objektivni družbeni moment vseskozi subjektiven brez izjeme – in zato tudi absolutno ne-totalizabilen.

(V tem je tudi težavnost vprašanja o razmerju med ideologijo in revolucijo; v svojih izjavah lahko obstoječo družbeno strukturo še tako spodbijam, s samim izjavljanjem pomagam pri njenem vzdrževanju; za to, da opravljam tisto, kar edino lahko storim za vzdrževanje obstoječe družbene realnosti, je zadosti, da govorim: s tem že obnavljam »svojo« točko iluzije v obstoječi družbeni realnosti.)

Toda ta dozdevkovna stališča se med seboj izključujejo: protislovje družbene strukture je mogoče mistificirati le v protislovju z drugo mistifikacijo.

Tezo o videzu, ki je v diskurzu pred bitjo in jo določa, lahko potemtakem dopolnimo z definicijo *družbene realnosti*: to je omrežje točk, s katerih je mogoče družbeno realnost totalizirati, ne da bi bilo mogoče te točke same med seboj totalizirati s kateregakoli drugega stališča, ki bi ne bilo že vpeto v njihovo mrežo. *Družbena struktura* kot to ireduktibilno protislovje med totalizacijskimi točkami je potemtakem prav tisto travmatično *realno* (razredni boj), okoli katerega se pleče vsakokratna totalnost družbene realnosti.

Metodološka posledica teh tez o ideološki posredovanosti družbene strukture je dvojna: 1. zgodovinsko-materialistično stališče ni vnaprej »objektivno« dano, ampak ga moramo proizvesti; 2. to proizvedeno stališče ni nevtralnno, ampak je tudi samo strukturni element in je torej tudi samo (diskurzivno, »subjektivno«) posredovano. Obe tezi sta le dve formulaciji iste pozicije – namreč prav zgodovinskomaterialističnega stališča v »družboslovnih metodologijah«. Tu smo si nalogo hoté otežili: skozi teorijo diskurza hočemo namreč »imanentno« razviti možnost za »kritično distanco« do družbene strukture, distanco, ki je sama nujno že tudi element te strukture.

Ta materialistični prijem je pri Marxu do neke mere še samonikel.

Po drugi strani se je že Don Kihot pokoril za zmoto, da je imel potujoče viteštvo za enako primerno vsem ekonomskim oblikam družbe. (1867b, 95.)

Opomba na tem mestu govori o splošnem vprašanju razmerij med pravno-politično in ideološko družbeno nadzidavo in družbeno realno podlago, tj. načinom produkcije in njemu vsakokrat ustreznimi odnosi; Marx navaja zgled, s katerim želi ponazoriti misel o delovanju ideologije v procesih družbeno-zgodovinskih preobrazb. Za ta namen navaja zgled konkretne ideologije potujočega viteštva. A odkod si jemlje svoj primer? – ponazorilo si jemlje iz literarnega dela, torej iz neke *ideološke* formulacije tega problema. Za ponazoritev, kako je gledati na vprašanje mesta in vloge ideologije v zgodovinskem procesu menjavanja družbeno-ekonomskih formacij, navaja Marx neki konkretni ideološki pogled na to vprašanje.

Kako je mogoče, da je ideologija lahko svoje lastno dogajanje in hkrati komentar k temu dogajanju? Odgovor, ki se ponuja, je ta, da je mogoče na neustreznost viteške ideologije opozoriti šele, ko ta ideologija začne zgodovinsko neustrezno delovati. A s tem smo vprašanje zgolj prestavili, nismo pa ga razrešili. Če je namreč tako, da »Don Kihot« izreka zgodovinsko propalost potujočega viteštva v času, ko je ta ideologija dejansko propadla, potem je ta ideološka formulacija zgolj samo-zavedanje neke ideologije o svoji lastni zgodovinski neustreznosti. Roman je tudi tako napisan: kot roman dozorevanja pod najneugodnejšo predpostavko popolne zgube stika z dejanskostjo.

S prestavitvijo vprašanja smo padli v popoln homologizem ali redukcionizem: v času, ko ideologija »ustreza« svoji epohi, ustrezno tudi ravna in se tega zaveda; v času, ko postane ideologija »neustrezna«, se ove, da je »neustrezna«. Zašli smo v nevarno bližino idealizma kakšne »duhovne zgodovine«. Mimogrede smo se ujeli v stari topos »veritas filia temporis«; že sama možnost te zastranitve je v razmišljanju, ki bi naj bilo sociologija

kulture, svojevrsten škandal: kako je namreč mogoče, da bi se veda o zgodovinski posredovanosti in o zgodovinski, družbeni, razredni funkciji miselnih stereotipov tako ne nadzorovano ujela v prastar locus communis, katerega nastanka bi potem sploh ne bila več zmožna zapopasti?

Problem »samokritike« neke družbe misli Marx v 18. brumairu skozi obrat Heglove parafraze na »Hic Rhodus...«¹ Še bolj ofenzivno sprevrže Marx v istem spisu še en hegelovski motiv, ki je v neposredni zvezi s problemom Rodosa: prav kakor je za Hegla »noro« (töricht) misliti, da bi filozofija lahko segla prek svojega sedanjostnega sveta, tako se, narobe, za Marxa ljudstvo počuti kakor norec iz Bedlama na večer po revoluciji, ko mine trenutek splošnega bratstva in »jezik, strasti in iluzije« revolucionarnega navdušenja nadomesti proza konkretnih razrednih interesov zmagovitega meščanstva. Za Hegla bi bila nora pretenzija, da je lahko filozofija kaj več kakor svoj čas, zajet v misli – za Marxa je norost resničnostna metafora za iluzorni, a praktično delujoči trenutek integracije-totalizacije celotne množice družbe v revolucionarnem prevratu. A prav kakor revolucionarni nastop »celotne množice družbe« postavi reakcionarni razred, ki bo v revoluciji propadel, za negativnega zastopnika ne-totalizabilnosti (poprejšnje) razredne družbe, tako tudi »čas«, ki naj bi ga filozofija »zajela« v »misli«, ni homogen.

Možnost samo-kritike je za Marxa teoretično utemeljena s tem, da sam notranji, »immanentni« razvoj neke določene zgodovinske strukture že razvija hkrati tudi razkroj vseh predpostavk te iste strukture: neki epohalni družbeno-ekonomski sistem ne more obstajati, če ves čas ne reproducira svojih lastnih eksistenčnih pogojev: a prav reprodukcija teh eksistenčnih pogojev hkrati že razvija pogoje za razkroj, za odpravo tega epohalnega sistema. Skratka: sam immanentni strukturni razvoj pripelje do nujne prehodne točke, ko razmere same zakličejo: »Hic Rhodus...«

Splošno rečeno: samo-kritika je možna in nujna, ker se struktura že strukturira okoli svoje kontradikcije, protislovja, ker se – gledano »diahrono« – nobeni strukturi ne more posrečiti, da bi popolnoma homogenizirala »svoj« čas – ker je torej potekanje strukture časovno heterogeno.

»Časovno« heterogenost družbene strukture Marx klasično formulira kot »neenako razmerje med razvojem materialne produkcije in npr. umetnostne« (1857–1858, 43). Razne ravni v družbeni strukturi se »neenakomerno« razvijajo po svoji specifični časovnosti, a razmerje med njimi je vendarle strukturirajoče in hkrati konceptualno določljivo. Ko govorimo o »neenakem razvoju«, že govorimo s stališča strukture, in sicer s stališča strukture kot *sinhrone* strukture. Struktura se strukturira okoli protislovja, in protislovje je »sinhrono dejstvo«: a »sinhronost« protislovja ni preprosto razmerje med dvema sinhronima tečajema. Tudi če bi kontradikcijo hoteli reducirati na tako abstraktno naspotje, bi zadnji kriterij za razlikovanje protislovnih strukturnih ravnin bila ravno njihova specifična, razlikujoča se »časovnost«: diferenciacijski kriterij strukturnih ravnin je sicer diahronija, a razmerje med specifičnimi diahronijami samo ni diahrono, pač pa sinhrono dejstvo.

Strukturirajoče protislovje potemtakem:

- a. izhaja iz nesorazmernosti strukturnih diahronij, a samo ni diahrono dejstvo;
 - b. deluje kot sinhrono dejstvo, a ne deluje med sinhronimi ali sinhroniziranimi členi.
- Strukturirajoče protislovje je potemtakem samo protislovno strukturirano: če smo dosledni, moramo reči, da protislovja ni brez protislovja protislovja – protislovje protislovja pa je protislovje med sinhronijo in diahronijo.

A strukturirajoče protislovje ni nič drugega kakor svoja lastna pritislovnost: strukturirajoči moment v protislovju je njegova protislovnost, zato lahko preprosteje rečemo: *strukturirajoče protislovje je protislovje med sinhronijo in diahronijo*.

Če k temu dodamo, da je samo protislovje »sinhrono«, smo v rudimentaren obrazec zajeli temeljne koncepte materialistične analize: naddeterminacijo, refleksivnost in priamt sinhronije nad diahronijo.

– Totalizacijski učinek, ki omogoča ideološko koncepcijo »družbe« kot enotne prikazni, je rezultat ideološke operacije, ki izhaja iz konkretnega zgodovinskega stališča v sami družbeni strukturi. Totalizacijska operacija je potemtakem že v svojem izhodišču za-

¹ Gl. opombo Božidarja Debenjaka v (Marx, 1852, 457–458).

znamovana po strukturnem protislovju, ki v samem diskurzivnem postopku deluje kot paradoksn ideologija. Saturacijsko operacijo zahteva paradigmatična (sinhrona) nekompletnost strukturnih členov – a izvršiti je mogoče samo v diahronem poteku diskurza. Komplementarno sam diskurz kot linearen (diahron) potem ni možen, če ga ne zasidramo v sinhrono določnem subjektivnem momentu: a ta subjektivni moment je prav saturacijska operacija, ki ni mogoča brez diahronije – itn. v slabo neskončnost. Ta slaba neskončnost je le druga formulacija »identičnostne« narave ideološkega diskurza.

Aporija med totalnostjo ideološkega diskurza in njegovo relacionalnostjo se »na prazno« razreši že v samem saturacijskem momentu *videza*, tj., če lahko tako rečemo, še preden se postavi: če ideološki diskurz totalizira prav *videz*, da temu diskurzu »nič ne manjka«, je njegovo edino možno razmerje do drugih (ideoloških) diskurzov, razmerje, ki hkrati streže totalizacijskemu in relacionalnemu načelu, v tem, da drugi ideološki diskurzi v slehernem ideološkem diskurzu *manjkajo*. Elemente, postopke itn. seveda ideološki diskurzi lahko kradejo drug od drugega; tudi navajajo se lahko, polemizirajo itn. – a vendar drug v drugem ne morejo nastopati kot enakovredno samostojni diskurzi. »Drug« diskurz lahko govori samo v okviru danega diskurzivnega veselja – torej ne more spreporiti samostojno.

Sleherne ideološki diskurz negira druge ideološke diskurze (in druge diskurze kot ideološke) v njihovi samostojnosti; to je pogoj za njegovo lastno samostojnost. A če druge diskurze negira v njihovi lastnosti samostojnih ideoloških diskurzov, to pomeni, da v drugem diskurzu negira svojo lastno naravo samostojnega ideološkega diskurza.

Tako je sleherni diskurz v samem sebi posredovan s samim seboj s pomočjo svojega drugega *in ga v sebi vsebuje*: zato je lahko hkrati samostojna celota *in* razmerje do svojega drugega. Toda sam s seboj je zato posredovan s pomočjo *ne-bitja svojega drugega*: njegovo razmerje do drugega je v tem, da ga iz sebe *izloči*.

A če je edina relacionalnost, ki je je ideološki diskurz zmožen, v negaciji relacionalnosti, in če je njegova »samostojnost« vsa le v tej relacionalnosti – to pomeni, da ideološki diskurz v svoji samostojnosti izključuje iz sebe svojo lastno samostojnost.

Ta samostojnost je namreč v tem, da ideološki diskurz v sebi vsebuje svojo drugo določitev in da zgolj skoz to ni razmerje do nečesa zunanjega, – a je prav tako neposredno v tem, da je samostojno sama ta samostojnost in da iz sebe izključuje svojo negativno določitev. V tem je protislovje ideološkega diskurza.

Če pa je totalnost ideološkega diskurza sama le negacija (drugih diskurzov), in če je hkrati njegova totalizacijsko-relacionalna narava v negaciji same sebe – potem se protislovje ideološkega diskurza postavlja kot *negacija negacije*.

Če smo v zadnjih petih odstavkih parafrazirali Hegla, moramo prenehati: nismo namreč prepričani, da rezultat protislovja ni samo ničla. Zato bomo spremenili izrazje in znova poprijeli argumentacijo pri protislovju med paradigmatično naravo saturacijskega momenta in njegovo sintagmatsko »konsumacijo«.

V ideološkem diskurzu mora, kakor smo že dognali, obstajati neki kraj, s katerega je diskurzivno veselje videti enotno in celotno; s tega kraja zunaj ideološkega diskurzivnega horizonta ne ostaja nič. Brez tega »elementa« se ideološko veselje ne zaceli; z njim je tako rekoč brez zunanosti: edina sled tistega »ničla«, ki »ne« manjka, v samem diskurzivnem veselju je potemtakem prav saturacijski element.

A kaj je v zadevah diskurza tisti »nič«, ki manjka, ne da bi manjkal? V paradigmi sintagma, v sintagmi paradigma; z drugimi besedami, tj. z besedami strukturirajoče kontradikcije: v sinhroniji diahronija – v diahroniji sinhronija; diskurzivni členi so zmožni »dvojne artikulacije« in zato osmiseljivi. Pomen člena v sintagmi določamo z njegovo (»vertikalno«) paradigmatično artikulacijo; v povezavi s (»horizontalno«) sintagmatsko artikulacijo pomen člena dobi smiselno funkcijo – in ko to operacijo opravimo pri vseh členih sintagme, se dokopljemo do njenega smisla (jo »razumemo«).

Toda kako je z dvojno artikulacijo pri saturacijskem (refleksivnem) elementu?

Doslej smo ga opazovali na paradigmatični osi: tu je njegov »pomen« v tem, da paradigmatični sistem »zapolni«, tj., da mu sploh omogoči, da se vzpostavi kot paradigmatični sistem. Na paradigmatični osi saturacijski (refleksivni) element za člene paradigme zastopa njihovo paradigmatično os; kot člen paradigme zastopa paradigmatičnost vsakega

člena paradigme, tudi samega sebe – zato tudi je »refleksiven« element. A kaj je paradigmatnost paradigme? – to je njena zmožnost, da poraja sintagme, torej njena »sintagmabilnost«. Prav zato ker saturacijski element (kot člen paradigme) za člene paradigme zastopa njihovo paradigmatnost, že s samim tem (heglovski moment!) zanje zastopa tudi negacijo paradigme, njeno »drugost«, tj. sintagmo. Kot zastopnik sintagme v paradigmi je potemtakem saturacijski element »ničelna stopnja« sintagmacije (kar je seveda spet ena izmed možnih definicij paradigme).

V paradigmi saturacijski element zastopa celost, enost paradigme in ničelnost sintagme.

Kaj pa v sintagmi? Če smo lahko paradigmo opredelili za »zmožnost sintagmacije«, potem saturacijski element v sintagmi najprej zastopa njeno »občo možnost«; za elemente sintagme torej zastopa njihovo sintagmatičnost. S tem pa hkrati v sintagmi zastopa »ničelno stopnjo« paradigme.

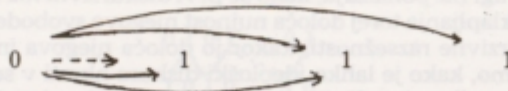
Saturacijski element je potemtakem ničelna stopnja strukturirajočega protislovja – vendar ni odprava tega protislovja. Prav iz dvoumnosti te ničelne stopnje seveda izvirata ideološki (saturacijski) učinek in ideološka subjektivacija, saj ideološka »interpelacija« individua vabi, da se umesti na ta kraj saturacijskega elementa, se v njem »subjektivira« – in prav s tem »še« psotane »in-dividuum« (ideološka interpelacija je »zazajski« dialektični mehanizem).

Naj gledamo saturacijski element na eni ali na drugi osi, vselej za člene zastopa *sámo* možnost dvojne artikulacije. Vendar tako, da ohranja njeno protislovnost: ne more zastopati obeh artikulacijskih osi hkrati in na enak način. Če eno os zastopa v njeni enotnosti in »enosti«, zastopa drugo v njeni »ničelnosti«. Protislovje, ki ga pri drugih členih odpravlja-presega učinek smisla, se v saturacijskem elementu, prav kolikor je sam pogoj za učinek smisla, ohranja: zato je saturacijski element vpis strukturirajočega protislovja v diskurz.

To pa hkrati pomeni, da je saturacijski element prav kot pogoj za učinek smisla sam »nesmiseln«. Zastopa samo možnost dvojne artikulacije, a sam svojo dvojno artikulacijo vselej zgreši: na katerikoli osi ga artikuliramo, na njej ne »pomeni« nič drugega kakor ničelnost druge osi.

Potemtakem saturacijski element ne »pomeni« nič drugega kakor *nerazrešljivost protislovja*.

Toda saturacijski element je prav kraj, kamor ideološki diskurz vabi govorečega-poslušajočega individua, da se vanj vpiše. A kako se naj sém vpiše, če ta kraj sam ni enoten: ves čas nerazrešljivo niha v amplitudi med 1 in 0. – To lahko prikažemo tudi drugače: »individuum« se vpiše na saturacijski »kraj«; s tem ta kraj postane označevalen, postane označevalec v diskurzu; zaznamujemo ga z »1«; a individuum se ne more vpisati v »en« označevalec, tj. v »katerikoli« označevalec – vpisati se mora na izjemen kraj v diskurzu. Ko se je vpisal v kraj, tj. v »O« označevalca, ga je dejavno »presegel-odpravil« v »1«; s tem je kraj zgubil. Torej mora nazaj – zapusti označevalec »1« in se vrne na kraj »O«; a prav s tem povratkom »O« spet začne označevati, postane »1« – itn. Shematično dobimo torej rekurzivno gibanje:



A prav ta skica je ena izmed možnih »upodobitev« ideološkega diskurza; vse njegove najpomembnejše značilnosti so tu: popolna homogenost označevalcev; odprtost v neskončnost; saturacija neskončnega horizonta; saturacijska točka; »prekvašenost« s subjektivnostjo (rekurzivnost!).

Individuum naj bi se torej subjektiviral s tem, da se vpiše na kraj, kamor ga interpelira ideološki diskurz; althusserjanska teza je nekoliko groba, njeno vrednost vidimo v tem, da je teoretsko produktivna, četudi nemara bolj na način Wittgensteinove lestve (Traktat; 6.54). Dopolniti jo moramo najprej s splošno opombo, da je individualizacija sama že »ideološki« učinek; na eni strani nas psihoanaliza uči, da poteka individualizacija skozi proces identifikacije in se dovrši prav z neuspehom identifikacijske verige –

s prehodom iz imaginarnega registra v simbolnega; pri tem sta možni dve poti tega prehoda, ženska in moška, ki ju ni mogoče nevtravno objektivirati; na drugi strani nas zgodovinski materializem uči, da je punktualizacija družbenih razmerij v »posamezniku« zgodovinski proces, ki je neločljivo povezan s prehodom v razredne družbe; pri tem je punktualizacija vselej razredno posredovana, ne da bi bilo mogoče posamezne »module« nevtravno univerzalizirati in objektivirati.

Potem pa moramo althusserjansko tezo dopolniti s konkretnim dosežkom naše pravkaršnje analize: da subjektivirajoči vpis niha med označevalcem in njegovim mestom, tj. med mestom kot označevalcem in označevalcem kot mestom – skratka, da je saturacijska točka, kamor se individuuum vpisuje, kondenzacija strukturirajočega protislovja in torej zagotavlja konsistentnost diskurzivnega vesolja prav s svojo nekonsistentnostjo. »In-dividuuum« se subjektivira tako, da se *razcepi*.

(Dosedanje razpravljanje je bilo shematično, kolikor je izhajalo iz implicitne postavke, da je kraj za vpis v diskurzu že vnaprej »pripravljen«; to sicer drži v nekaterih konkretnih strategijah, predvsem pa seveda na splošno – kraj je »pripravljen« prav zato, ker saturacijska funkcija pripade *kateremukoli* označevalcu, brž ko se vanj vpiše subjekt – toda *le enemu* naenkrat.)

Postalo je seveda očitno, da je naš obrazec o umetnostnem postopku, ki da »podvaja« ideološki mehanizem v njem samem itn., nekoliko abstrakten. Seveda ga je mogoče konkretizirati le na konkretnih tekstih; vseeno pa nam skica ideološkega prostora »O – 1« omogoča, da generiramo nekaj možnih kombinacij. Najpreprostejša različica bi bila linearizacija »strukturne« rekurzivnosti, ki bi proizvedla niz

$$0 - 1 - 0 - 1 \dots$$

Sekvenca ponazarja »aristotelovski« moment v umetnosti, saj se ukvarja s klasičnim problemom, kako linearni potek diskurza spraviti s poetičnim zahtevkom po organski enotnosti in celotnosti. Za Aristotela je rešitev mythos s svojo nujno ali verjetno zgradbo. Jasno je tudi, zakaj je drugi aristotelovski problem prav vprašanje »primerne obsega«: zakonita sekvenca v tej rudimentarni skici namreč ne vsebuje ne nujnega začetka ne konca.

Toda linearna sploščitev strukture je le polovica rešitve; dejstvo sinhrono dominante, tj. sinhrona narava protislovja, se ne pusti sploščiti brez preostanka – že iz preprostega razloga, da nobeden izmed nuklearnih elementov *ni berljiv* brez artikulacije na drug element. S tem vpeljujemo interdiskurzivno naravo umetnine, in to prav v rudimentarni obliki preproste podvojitve. Svojo poprejšnjo abstraktno določitev umetnostnega postopka uveljavljamo na najabstraktnejši način s preprosto shemo, ki bi ji lahko rekli shema akademski estetik;

$$\begin{array}{c} 0 - 1 - 0 \dots 1 \\ 1 - 0 - 1 \dots 0 \end{array}$$

Interdiskurzivni drugi niz ponazarja, kako se prvi diskurzivni niz »priklaplja« na druge diskurze: način priklapljanja torej določa nujnost njegove svobode ali osnovno matrico njegove interdiskurzivne razsežnosti, kakor jo določa njegova imanentna strukturna členitev. Zdaj vidimo, kako je lahko ideološki diskurz hkrati v sebi sklenjen, totalen, tak, da mu nič ne »manjka«, in relacionalen, v razmerju z drugimi diskurzi: svoje lakune (kraje »0«) zapolni z interdiskurzivnimi označevalci »1«; na polnih mestih je njegova interdiskurzivna razsežnost vpisana z »0«. Strukturirajoče protislovje potemtakem ne določa le »imanentne« strukturacije diskurza, temveč tudi njegovo razmerje do drugih diskurzov: v tem je že samo strukturirajoče protislovje v sami strukturi instanca njene naddoločenosti. (V tem smislu lahko Macherey (1971) pravi, da je razlika »znotraj/zunaj« strukturno nepertinentna; tu konkretiziramo in rudimentarno formaliziramo to stališče.)

Shema pa nam lahko ponazarja tudi postopek branja, kolikor se diskurz realizira prav le, če ga nekdo »sprejema«. Subjektivi topos, ki se vanj mora vpisati naslovljenec, je zdaj v vertikalnem binomu; bralec lahko bere diskurz skoz mrežo katerekoli ideologije, a

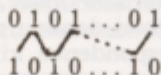
vse dokler bere z estetsko upostavitvijo, se mora umestiti na ta prostor – ki ponazarja prav dihotomijo subjektivirajočega vpisa v označevalec. A če je tako, potem je ta prostor univerzalni subjektni topos, ki velja prav tako za pisca kakor za bralca: estetski diskurz se tako že vnaprej giblje v polju ideologije. A če je tako, potem ni več treba loviti »distancialnih« ideologij počez in poprek, temveč zadošča že sama umetnost kot ideologija: tako se v larpurlartističnem momentu umetnostne zgodovine dopolni zgodovinska produkcija *abstraktnega pojma umetnosti*, ki je šele lahko podlaga za teoretsko analizo in »ključ« za poprejšnje umetnostne formacije. Šele abstraktno-avtonomistično umevanje umetnine lahko v popolnosti zadosti aristotelovskemu zahtevku po enotni celotnosti – saj zdaj zadošča, da umetnostni diskurz hkrati teče v obe smeri v popolni zapoljenosti, ki hkrati dovaja na isti strukturni kraj oba komplementarna člena, označevalec (1) in njegovo mesto (0). Toda to pomeni, da umetnostni diskurz v svojem avtonomnem momentu strukturirajoče protislovje raztrese po *celotnem tekstu*; v tem je nedvomen progresivni donesek larpurlartističnega momenta: prav z razsojem protislovja namreč lahko »umetnostna praksa 'razodeva' ali predstavlja ideološke mehanizme kot mehanizme označevalca«.

Naša shema nam tudi kaže, da v umetnostnem diskurzu *interdiskurzivna* (»družbena«) *rasežnot deluje na kraju subjektivnega momenta* (saturacijske točke, konstitutivnega protislovja). Zato je sodobna avtonomna umetnost z vso upravičenostjo lahko subjektivistična in asocialna – ker socialni in subjektivni moment v njej koincidirata, jo subjektivizem že popolnoma zadostno socialno opredeljuje. Avtonomizem sodobne umetnosti ni v »držnih« dekadentnih izjavah njenih producentov, saj bi te s svojo obsesivno napadalnostjo prej dokazovale nasprotno (zato so pravzaprav poseben problem); avtonomizem sodobne umetnosti je v tem, da samo sebe vzame za svojo ideološko podlago: to se pravi, da je socialni moment že v njej sami popolnoma zadostno realiziran. Potemtakem je šele sodobna avtonomna umetnost resnično socializirana umetnost.

V specifični ideološki zaslepitvi lahko seveda koincidenco subjekta in inter-diskurza enostransko berem: to je celo nujni družbeni (heteronomni) učinek razredne buržoazne ideologije na umetnostno prakso. Kdor potemtakem zagotavlja subjektivistično neodvisnost l'art pour l'art, s tem umetnino ravno vključuje nazaj v buržoazno ideologijo in mistificira, onemogoče specifični in subverzivni umetnostni moment v umetnini. Ko ideološka interpretacija larpurlartistizma likvidira protislovno koincidenco subjektivnega in interdiskurzivnega (družbenega) momenta v umetnini, namreč neposredno mistificira samo strukturirajoče protislovje, ki umetnino naredi za umetnino.

Zato akademski esteticizem ne sodi na področje sociologije umetnosti, pač pa v območje sociologije ideologij. Pač pa lahko tu valoriziramo razdaljo, ki ideološki parazitizem loči od filozofske utemeljitve pristno estetične naravnosti.

Naš shematični zapis namreč lahko beremo tudi kot rudimentarno shemo *aktualizacije* umetnine: tisto, kar v umetnini »manjka«, prispeva bralni proces. To je seveda *konstitucija estetskega objekta* v Ingradnovem pomenu (1931). Ingradnovsko odpravo shematizma umetnine v aktualizaciji bi potemtakem lahko ponazorili z valovnico med enoličnima nizoma:



Skika bi nemara lahko ponazarjala ideološki estetski učinek, ne pa še konstitucije estetskega objekta.

Praznine v shematični mreži umetnine zastopajo subjekt za »polna« mesta; umetnina je sama na sebi potemtakem za Ingradna označevalni dispozitiv. A ko jo aktualizacija zapolni, jo prepoji s »subjektivnostjo« in zunaj tako vzpostavljenega estetskega objekta ne ostane nič. Konceptcija je videti nekoliko vampirska, subjekt umetnino tako rekoč posrka vase; a tisti nič, ki ostane zunaj, ki odpade, moramo vzeti dobesedno. *Zunaj estetskega objekta ostane objekt.*

Prav to je konceptualna formula estetskega učinka, ki pa še zmerom ne zajema vpra-

šanja estetskega objekta. Objekt namreč v tem obrazcu deluje skoz in skoz negativno, zato je na tej stopnji *ideološkega* estetskega učinka estetski objekt strogo *neberljiv*. Branje (aktualizacija) umetnine ima v tej ideološki optiki ta rezultat, da odpravi samo možnost branja. V tem je striktno obskurantistični moment akademskih estetik: redukcija umetnostnega postopka nazaj na ideološki mehanizem.

Zato moramo v polni meri ovrednotiti Ingardnovo razlikovanje med umetnino in estetskim objektom, razlikovanje, ki se nam zdi nesporen teoretski donesek. Te razlike ne smemo brati v teleološki optiki, da je umetnina samo »postajanje« estetskega objekta, v katerem se preseže in odpravi; pač pa moramo – v nasprotju z vulgarizacijami fenomenologije v sodobni trivialni estetiki – postaviti tezo, da umetnina vztraja tudi še potem, ko se estetski objekt konstituira. Razlike med njima ne smemo misliti v teleološki diahroni optiki, temveč sinhrono, za kar nas upravičuje že sama Ingardnova teorija, po kateri je vsakokratna aktualizacija sicer polna, a ni popolna. V umetnini vselej pušča neki preostanek, ki ga bodo morebiti aktualizirala druga branja; načelno mora aktualizacija umetnine vselej *tudi* zgrešiti – saj bi sicer padla prav distinkcija umetnina/estetski objekt. Idealne aktualizacije ni, prav kolikor se posamične aktualizacije specificirajo skoz svoje idiosinkratične opustitve; ali drugače: idealna aktualizacija bi bila koincidenca umetnine z estetskim objektom, to se pravi, umetnina kot polna in popolna umetnina – to pa ravno *ni mogoče*, saj umetnina po definiciji *ni* polna, popolna itn.

Umetnina določa obzorje »vseh« možnih aktualizacij, katerih niz načelno ne more biti sklenjen (vsaj prav dokler umetnina deluje kot umetnina). A to obzorje je umetnina prav v svoji nepopolnosti; če se aktualizacije med seboj diferencirajo po tem, kaj aktualizirajo in *kaj opustijo*, je umetnina pravzaprav *dispozitiv vseh možnih lapsusov* v svojem polju. Shematizem umetnine v tem pomenu ni nič drugega kako vnaprej pripravljena priložnost za aktualizacijo, da spodrsne. Tisto, kar je v umetnini »objektivno«, preide v aktualizacijo in »fenomenološko« premaga dihotomijo subjekt/objekt, ker preide v estetski objekt kot intencionalni objekt; toda *objektna* razsežnost ostane nepopravljivo zunaj, izpade iz sleherne možne aktualizacije. In prav *ta objektna razsežnost je umetnina* v strogem pomenu besede kot tisto, česar nobena aktualizacija posebej in »vse« aktualizacije skupaj ne morejo izčrpati – torej umetnina v svoji ireduktibilnosti na estetski objekt.

Umetnina vztraja kot nedosegljivo obzorje vseh možnih aktualizacij – to bi bil prvi korak k »materialističnemu« obratu Ingardna. Aktualizacije se specificirajo po specifikih svojih lapsusov – ki jih je mogoče meriti ob »vseh« drugih aktualizacijah, to se pravi, prav ob »nemogočem« horizontu, ki ga določa shematizem umetnine.

To se pravi, da je vsakokratni specifični estetski objekt v tej luči vsota svojih lapsusov, s katerimi se artikulira na popolni estetski objekt, ki je instanca nemogočega – tj. umetnina, kolikor *ni prebrana*.

Umetnina je Ingardnov teoretski konstrukt za materialnost, ki obstaja zunaj zavesti in ne glede na zavest. Daje se vselej le skoz aktualizacijo, to se pravi, da sama neposredno ni dosegljiva. Frapantna poteza v zadevi je seveda, da je prav ta in taka umetnina proizvod »zavesti« – a zanjo načelno ni dosegljiva. Avtor po Ingardnu, ki je tu izrecen, ne razume umetnine nič bolj kakor katerikoli bralec. Umetnina je shematična; praznine zapolni aktualizacija; »polna« mesta torej, denimo, preidejo v estetski objekt, so sidrišča aktualizacije, sporadične točke korespondence, ki v popolnosti ni mogoča. To pa pomeni, da je v strogem ožjem pomenu umetnina prav v svojih lastnih prazninah. Umetnina je prvenstveno »vzorec« praznin, ki jih obmejujejo njena »polna« mesta, tj. označevalci. Tisto, česar v umetnini ni mogoče brez preostanka reducirati na estetski objekt, so njene praznine. Če se nekoliko pregnano izrazimo: umetnina je svoja lastna praznina. Umetnina je instanca nemogočega v aktualizacijskem procesu – tisto, kar samo na sebi v aktualizacijo ne preide. Umetnina je specifično nemogoče estetskega objekta. Umetnina ne preide brez preostanka v nobeno posamezno aktualizacijo. Določa pa splošno obzorje vseh možnih aktualizacij. A tudi v vse možne aktualizacije umetnina ne preide, saj je aktualizacija prav definirana po tem, da »v« njej ravno umetnine ni.

Objekt, ki načelno ostane zunaj estetskega objekta, je umetnina. Estetski objekt je »rezultat« nemožnosti umetnine.

Potemtakem umetnina ni nič drugega kakor praznina med označevalci. S konstitucijo estetskega objekta to praznino sicer na neki specifični način »zapolnim«, a za to ceno, da zdaj izpade objekt (»umetnina«) v »celoti«.

Za konstitucijo estetskega objekta je bistveno, da se sled te odsotnosti objekta ohrani. Strategija, ki to odsotnost »zbríše« in tako iluzorno zapolni diskurz, je ideološki estetski učinek, medtem ko se estetski objekt mora vzpostaviti na podlagi nepopravljive odsotnosti objekta. Objekt se potemtakem vpisuje v »prostor« med označevalci, tj. med označevalec in njegovo pertinenco. V samem označevalnem dispozitivu ga zato ni mogoče zgrabiti – celo njegova odsotnost je le »tretja« dimenzija v dvojni artikulaciji označevalnih členov – tisto, kar se lahko *negativno vpiše v ničelno točko* dvojne artikulacije, tj. v subjektni moment. V dvojno artikuliranih členih je objekt preprosto »odsoten«; a v členu, kjer je odsotna sama dvojna artikulacija, v členu, ki zastopa samo možnost dvojne artikulacije, dobi ta negativni vpis drugačen smisel. Ireduktibilna »nepripravnost« artikulirane označevalne verige objektu dobi specifičen pomen na kraju, ki ima do te verige negativno razmerje; nekomenzurabilnost označevalne artikulacije in objekta se tu neposredno poveže s samo *možnostjo* označevalne artikulacije v obeh pomenih: označevalna artikulacija v načelu *ne zmore* ujeti objekta, hkrati pa je iz te svoje nezmožnosti prav šele *možna*.

Specifična estetske upostavitve je potemtakem tista upostavitve, ki že računa s tem, da bo »objekt« zgrešila. To se pravi, da so v tej upostavitvi vsi označevalci zaznamovani s tem neuspehom; hkrati je ta neuspeh konstitutiven za samo možnost označevalne verige: to se ujema z našo prejšnjo ugotovitvijo, da umetnostni postopek v svoji specifični razseji konstitutivno protislovje vzdolž vse verige.

Ko smo gledali objektivno-strukturalno, smo torej ugotovili, da umetnostni postopek ohranja kontradiktorni subjektni moment na »vseh« točkah v strukturi. Zdaj, ko gledamo subjektivno-upostavitveno, ugotavljamo, da morajo biti v estetski upostavitvi vse te točke zaznamovane z zgubo objekta. Koincidenca obeh momentov – subjektnega in objektnega – ni naključna, saj ustreza specifični kondenzaciji ne-komenzurabilnosti označevalca in objekta v subjektnem členu.

Značilnost subjektnega člena je, da si ne more najti ustaljenega označevalca, da torej niha med členoma »0« in »1«; subjektni moment pravzaprav ni nič drugega kakor prav to nihanje. Tisto, kar to nihanje »opisuje«, tj., kar vselej zgreši, praznina nihlaja je prav objekt v svoji radikalni heterogenosti.

Konstitucija estetskega objekta mora potemtakem ohraniti vse prvine, ki smo jih obdelali: subjektni moment, oba neodločljiva člena »0« in »1«, odsotnost objekta in njen negativni vpis – ter še možnost zaslepitvenega estetskega učinka povrh.

Zavrnilo smo preprosto valovnično redukcijo, ker iz umetnosti retrogradno naredi spet ideologijo – reducira namreč prav dvojno nasprotno gibanje naših dveh rudimentarnih verig. Toda pomagamo si lahko s fikcijo, da je tekstovni prostor umetnostnega diskurza prav v prostoru med 0 in 1, da torej ta binarni označevalec zaznamuje samo limiti umetnostnega prostora. To je navsezadnje v skladu s semiotično spacialno koncepcijo umetnostnega teksta (npr. Lotman), ustreza pa tudi tisti zahodni umetnostni ideologiji, po kateri je umetnost pseudos in potemtakem »vmes« med resnico in lažjo in se izmika binarni logični določitvi. (Recimo, da »resničnostne« vrednosti nihajo po vseh vrednostih v intervalu »0 – 1«, četudi je to podmeno vzeti le metaforično.) Tako lahko shemo

$$\begin{array}{cccc} 0 & 1 & 0 & 1 \dots 0 & 1 \\ 1 & 0 & 1 & 0 \dots 1 & 0 \end{array}$$

koncipiramo kot trak, ki ga obmejujejo limitne vrednosti.

Estetski učinek, katerega možnost moramo ohraniti, bi bil potem v fiksaciji istih vrednosti na obeh koncih umetnostnega diskurzivnega traku, v njihovi koincidenca; torej moramo trak prepogniti tako, da iste končne vrednosti prekrijemo drugo z drugo:

$$\begin{array}{cccc} 0 & \dots & \dots & 1 \\ 1 & \dots & \dots & 0 \end{array}$$

Ko pa diskurzivni trak tako previhnemo, ne moremo več reči, na katerem kraju se ta koincidenca dogaja – umestimo jo lahko na katerikoli kraj na traku, četudi le samo na en kraj hkrati; to je zdaj topološka določitev estetskega subjekta kot žrtve estetskega učinka.

Toda s to rešitvijo, ki smo jo izpeljali na najšibkejšem členu našega pojmovnika (v momentu estetskega učinka), smo hkrati že zadovoljili tudi vsem drugim pogojem. Protilovje (v katero se lahko vgnezdi subjekt estetskega učinka in v katerem ves čas deluje subjektivni moment) smo ponazorili s previhom traku, in zdaj je zares razsejano vzdolž vsega traku; subjektivno nihanje deluje na vseh parametrih »0 – 1«; sled zgubljenega objekta je vpisana na vse kraje traku – trak je namreč tridimenzionalno prepognjen, ne da bi mogli upravičeno trditi, kje je kraj tega previha (prepognjen je v poljubnem prerezu, a le v enem naenkrat); objekt je vendarle zunaj traku – je praznina, okoli katere se trak viha.



– Po tem izletu se lahko povrnemo h Kristanovi kritiki Vinjet, ki skuša bralca prope-devtično privaditi k branju, kakršno ustreza prozi moderne, ob tem pa implicitno razvije tudi koncept takrat novega avtonomnega statusa umetnosti. Kakor ugotavlja Jan-ko Kos (1969, 386), Kristan še zmerom gleda z realističnega stališča, četudi je »precej bolj širokogruden od drugih kritikov«: posreči se mu namreč, da nenavadno natančno določi, kje »realistično« branje zgreši avtonomno umetnost. Na koncu kritike namreč postavi tezi:

1. Bralca, ki bere skoz očala realistične ideologije, Cankarjeva proza razočara; prav v tem negativnem učinku je njena vrednost.

(... hočem še ponoviti, kar sem dejal pred nedavnem ... o Cankarjevi ... »Erotiki«.) »Verujem, da odloži knjigo nekako razočaran, kdor jo prečita kar na dušek, ker je nemogoče, da bi imel pri takem požiranju tudi kaj naslade.« ...

Čitatelji so večinoma nezadovoljni. Drug avtor bi nam bil sedaj povedal, ali je Krajnik skočil v vodo ali ne, ali se je zgodilo kaj drugega. Cankar pa molči, kakor bi hotel reči: To mi ni nič mar. Ampak komur to vprašanje ne da miru, naj se malo potruди.

2. S stališča realistične ideologije knjiga ni enotna; prav v tej negaciji je iskati njeno enotnost.

Cankar zahteva predvsem, da se bralci njegovih spisov popolnoma užive v tisto »Stimmung«, v kateri se je on nahajal, ko je spisal dotično stvar. Že to nam pove, da se ne more čitati kar ene vinjete

na drugo, ker se »Stimmung« ne menja, kakor bi preoblekel suknjo. Avtor ni spisal cele zbirke v eni noči, zaporedoma. Torej se tudi ne smejo čitati tako. . . .
. . . V kratkem se ne da povedati ničesar, kajti te vinjete niso narisane po kakšnem enotnem nazoru. Jaz ne vem reči ničesar, kar bi veljalo brezizjemno za celo knjigo.

Prva teza je očitna polemika proti estetskemu učinku, kakršnega omogoča realistična literatura: ta učinek je seveda iluzoričen, a kolikor je ta literatura še »komunikativna«, je v tekstu za bralca pripravljen s »piščevim« solidaren subjektni topos, kamor se bralec lahko umesti, da saturira diskurzivno vesolje. V realistični literaturi je še možna iluzija, da na nekem kraju v tekstu koincidirata označevalca »1« iz obeh minimalnih diskurzivnih verig umetnostnega teksta. V moderni to ni več mogoče: na kraju, kamor interdiskurz (»bralec«) prinese označevalec »1«, ga čaka prazen kraj »0«. Odtod »razočaranje«; a Kristan opozarja: v tem je ravno »naslada«, specifični učinek moderne proze. Dvoumni užitek je prav v nemožnosti enosmiselnega vpisa subjekta – v protislovnosti tega vpisa: tu je namreč negativno zapisan objekt, ki uhaja, a ki ga je v njegovi odsotnosti vse polno. Za ta učinek si je Cankar iznašel posebno konstrukcijo – deagentno stavčno strukturo (Pogorelec, 1977). Iz te lastnosti Cankarjeve proze neposredno izhaja druga Kristanova teza: s stališča estetskega učinka moderna literatura razpade v vrsto rezov, ki razbijajo previhani trak umetnostnega teksta in ki blokirajo branje. A če proza razpade na vrsto učinkov, ki jih ni mogoče sintetizirati pod enotnim načelom, potem njena enotnost ni v povzemajoči univerzalni saturaciji, temveč je negativna – namreč prav protislovje. Tu lahko spet zajamemo progresivni moment moderne avtonomne umetnosti, ki je v tej luči »resnica« realistične umetnosti. Prav dosledni esteticizem moderne zablokira ideološki estetski učinek in ga negativno preseže – povrne nazaj v njegovo produktivno protislovje.*

V tem kontekstu dekonstrukcije estetskega učinka moramo naposled razumeti Cankarjev slovit stavek iz »Epiloga« o »očeh«. To je seveda ideološka izjava: določiti skuša saturacijsko točko njegovega diskurza. Ker je Cankar zgubil sintetizirajoče načelo realizma – naturalizma, mu svet razpade v naključno zbirko heterogenih elementov. »Epilog« k Vinjetam je potemtakem prava mitogeneza moderne proze – z ustreznimi transformacijami bi ga lahko potezo za potezo priredili naši analizi, ki je pripeljala do koncepta saturacijske točke videza. Ta točka so torej »oči« – organ videnja in proizvajalec videza o enotnosti.

In pripetilo se je v mojem ateljeju nekaj čudovitega . . .

Zbral sem svoje modele, kakor sem jih bil pobral na cesti: - . . .

Pripetilo se je nekaj čudovitega v mojem ateljeju in v meni samem . . .

Moji modeli so oživeli. Iz teh motnih oči je zasijala duša, – sončna luč izza megle . . . Znane osebe in vsakdanje zgodbe so se spajale v dovršeno harmonijo; sedanost je stala pred mano v jasnem soglasju z davno minulimi časi in s krasno prihodnostjo, o kakršni je sanjalo moje srce v svojih najlepših urah; stal je pred mano ves kratki trenotek od Adama do Antikrista . . .

To ni bil več samó kos blatnega življenja, ni bila samó pest mastne ilovice, pobrane na najbližji nji-vi . . . Vdal sem se s tiho razkošnostjo samem sebi. K vragu vse teoreije! Moje oči niso mrtev aparat; moje oči so pokoren organ moje duše, – moje duše in njene lepote, njenega sočutja, njene ljubezni in njenega sovraštva . . .

Da bi ta »videz« ne deloval zgolj kot dozdevek, ga mora Cankar ideološko podpreti – seveda v neoromantičnem slogu s svojo »dušo«. Oči totalizirajo svet, ker so organ duše – ta pa je že varno spravljena v svetovni duši, ki jo sicer Cankar maloprej nekoliko prehitro odpravi. Postavlja se namreč vprašanje, čemu morajo »oči« svet sploh še totalizirati, če je že totaliziran v svetovni duši? To involutivno strukturo lahko ponazorimo z nizom:

svet – oči, dušni organ – duša kot svet

»Oči« so torej: ali odveč ali pa točka, kjer svet pride k sebi in se prepozna kot duša. Ali pa narobe: duša se v umetnikovih očeh prepozna kot svet – toda po tem prepoznanju ni mogoče več napisati niti vrstice. »Oči« so ali odveč – ali pa so bistven element svetovne ureditve; a prav kot bistveni element svetovne ureditve so spet odveč, brž ko opravijo svojo saturacijsko-totalizacijsko nalogo. Toda potem, ko so že opravile totaliza-

cijsko nalogo in so »odveč«, pač totalizacijo, ki so jo proizvedle, *podirajo*. Edina možnost, da oči niso odveč, je v tem, da totalizirajo; a prav s totalizacijo postanejo odveč; in s tem de-totalizirajo.¹

Jasno je, da smo v Cankarjevih »očeh« prišli do ustanovnega protislovja totalizacijske točke.

Toda prav v tem, da ta ideološka izjava razkriva protislovje, je njena *funkcija ideološke izjave v umetnostnem tekstu*: v umetnostnem tekstu ne more delovati ideološko-zaslepljujoče, pač pa proizvede svoje notranje protislovje.

»Oči« so namreč prav točka dvojnega stičišča (svet/duša), prepregališče dveh sistemov, ki pa v obeh sistemih deluje paradokсно (to je figuracija subjektivnega momenta kot ničelne točke dvojne artikulacije). V svetu umetnikove »oči« zastopajo (svetovno) dušo; v duši so zastopnik sveta: pri Cankarju dobi ta nerešljivi problem dvojne izobčenosti dramatične razsežnosti, ki jih formulira v nekakšno »nesrečno umetniško zavest« (cf. uvodna in sklepna »Pesem« v Zgodbah iz doline Šentflorjanske). Umetnikove »oči« so pač »črni pirah« (Zdravec, 1981).

Umetnostni postopek je seveda prav v tem, da se »vsebinsko« protislovje rešuje kot »oblikovni« problem. Breda Pogorelec (1975, 276) navaja značilno figuro uvodnega stavka:

Zvezo s semantiko celotnega besedila, v katero uvajajo, kažejo sicer teoretično nemotivirani začetni stavki v besedilih. Čeprav bi na začetku zaradi nemotiviranosti pričakovali na primer vzorec, v katerem je osebkova beseda na prvem mestu, je poved realizirana po možnostih, ki jih omogoča načelo členitve po aktualnosti: osebkova beseda je postavljena na konec, dinamična perspektiva je tako uprta na pomensko povedi. (Krčmar Elija: *Na hrib je stopil tujec.*) Bistvo take figure razlagam z asociativnim nasprotovanjem med realizacijo v povedi in med izhodiščnim univerzalnim vzorcem na sintagmatski ravni.

S stavo, ki invertira subjekt in povedkovo določilo, se izjava odmakne od sintagmatske norme (naravnega jezika); s tem sta stilsko markirana oba člena, ki ju stava premakne z njunih vzorčnih mest. A tudi povedek, četudi na kraju, ki ustreza univerzalnemu vzorcu, je zdaj stilsko zaznamovan – namreč prav zato, ker je v stavku edini člen, ki ostaja na »nevturalnem« univerzalno-vzorčnem mestu. Razmeroma ekonomičen prijem tako povzroči, da so vsi stavčni členi stilsko markirani; hkrati pa je načelo stilskega zaznamovanja dvojno in heterogeno – en člen postane markiran šele na podlagi markiranosti drugih dveh členov. »Realistično« ideološko branje pred takim stavkom ne ve, kam naj upre svojo pozornost. Če išče semantično-saturacijsko središče, ga lahko najde v vsakem izmed členov; torej ga ne more utrditi v nobenem. A potem je ves stavek markiran. Toda ta rešitev je lažna: markiranost stavka kot celote nam še zmerom ne odgovori na vprašanje o razvrstitvi njegovih delov. Pa tudi narava markiranosti je problematična: stavek je markiran glede na ideološko normo poprejšnje literature; a ta norma je prav za ta stavek nepertinentna. Kakorkoli se branje obrne, vselej naleti na protislovje. To protislovje samo postane gibalo umetnostnega teksta: tekst ga rešuje s tem, da ga ohranja. Estetski učinek v trivialnem pomenu odmika od (ideološke) norme se potemtakem ne ustavi v sebi samem, temveč se zvede na svoje lastno protislovje: stavek sam v nuklearni zgostitvi prinaša svojo lastno analizo – z umetnostnim postopkom se analizira kot umetnostni postopek.

To pa je ravno temeljna značilnost moderne literature: za svojo ideološko podlago sama sebi zadošča. Moderna literatura je avtonomna, prav kolikor se lahko hkrati dogaja kot umetnostni postopek in kot analiza tega postopka s specifično umetnostnimi »sredstvi«. Marxov zgled o don Kihotu potemtakem teoretsko anticipira prakso avtonomne umetnosti: kar za umetnost pomeni prav to, da se šele s svojim »avtonomnim« momentom vzdigne na raven svojega (teoretskega) pojma.

RASTKO MOČNIK

¹ Kdor bi se lotil psihoanalize slovenske književnosti, bi moral nujno razčleniti njeno skoptofilsko naravo; poglavje »Od Prešerna do Cankarja« bi lahko imelo podnaslov: »Od Julijinih oči, 'dva jezna Keruba z mečam ognjenim', do pokornega organa moje duše«.

* Kristan v uvodni paraboli nemara želi povedati, da morajo biti prave besede ljubezni kakor življenje in tako vsak dan nove. S tem seveda nekoliko naivno pade v sociologijo okusa, po kateri naj bi si razvajeno občinstvo želelo novih in novih dražljajev. A če se nekoliko izneverimo odločitvi, da v Kristanu ne bomo iskali tistega, česar ni hotel reči, bi dodali, da bi Hektorjeve vsak dan iste besede bile za Lidijo, ko bi ga res ljubila, vsak dan nove. Navsezadnje prav Cankarjeva poznejša literarna praksa potrjuje našo dezinterpretacijo: Cankarjev osnovni problem je napisati cankarjanski stavek, in to je toliko časa poskušal, da se mu je nazadnje posrečilo – s ponavljanjem je občinstvo priučil svojemu stavku, in ne preseneča nas, da njegovi kritiki kakor začarani posnemajo njegov slog, ki se je tudi sicer v sočasnih kulturniških revijah kar razpasel. »Prave besede ljubezni« so res delo prave ljubezni – a poslušalčeve.

Tradicionalna in šolska literarna veda ta učinek pri Cankarju razlagata s tematskimi motivi: ti so seveda pomembni, vendar lahko dvomimo, da bi »Slovenci« v razgibanem in protislovnem fin-de-sièclu še tako nalahko in tako množično »nasedli« razmeroma ceneni sentimentalnosti cankarjanskih snovnih motivov; prej bi domnevali, da je tematika le ponazorilo formalnega problema Cankarjeve proze. Domnevo, ki sicer aprioristično izhaja iz naših tukajšnjih razmišljanj, potrjujejo dognanja sodobne literarne vede. Tako Pirjevec (1964, 283) navaja Župančičevo duhovito prenicljivo diagnozo iz pisma Ivanu Prijatelju 29. 5. 1904:

Ali si čital »Marijo Pomočnico«? Kaj praviš? Jaz sem jo čital v rokopisu . . . Od kraja sem se moral siliti, ker mi njegov slog že preseda. A po kakšni 20–30 strani me je imel. In ostalo mi je od nje samo par nejasnih slik, ideje nobene.

Neverjetna je skladnost Župančičevih bralnih vtisov s Kristanovimi previdnimi navodili – Župančič namreč ne gleda več z »realističnega« stališča; veseli pa nas tudi skladnost Župančičevega »empiričnega« opažanja z našim teoretsko izpeljanim sklepom: prav zato, ker mu je Cankarjev slog že presedal, se je po nadaljnjih 20–30 straneh »presedanja« Župančič v Cankarjeve mreže le ujel. Pirjevec nadaljuje nekoliko »intuitivistično«, vendar je ta prijem za nas dragocen, saj v njem »naivno« spregovori nenaivno izvedensko branje:

Verjetno se tako godi še marsikomu. Priznati je namreč treba, da je za nevajenega bralca Cankarjev jezik včasih težko dostopen. Ritmično akustična učinkovitost njegovega besedila je včasih tako nasilna, harmonično valovanje njegovega ritma pa nas tako zelo »hipnotizira«, da vsebine pogosto niti ne zaznavamo več dovolj jasno in zato je potreben poseben napor, da se otresemo ritmično akustične hipnoze in sledimo samo toku pesnikovih idej in smislu opisanega dogajanja.

Videti je, kakor da bi Stendhalovemu občudovalcu ena noga še zmerom tičala na Kristanovem stališču: čemu bi namreč morali »slediti« toku idej in smislu opisanega (!) dogajanja? – taka aprioristična postavka je še toliko presenetljivejša v knjigi, ki se ukvarja s Cankarjevimi povezavami z dekadenco in simbolizmom. A vendar: prav s tem Pirjevec nenavadno precizno formulira tisti presedajoči *vel*, ki vanj spelje bralca Cankarjev slog: če hočem smisel, ideje in dogajanje, se moram *otresti* ritmične forme; če se pustim speljati formi, ne zaznavam več vsebine; nikoli ne morem imeti obeh koncev hkrati v rokah: če na eni strani zgrabim »1«, dobim na drugi strani neizbežno »0«. V umetnini je oboje, ritem in smisel, »vsebina« in »oblika«; estetski objekt pa se konstituira izgubo ene izmed obeh razsežnosti. Zato je seveda razločevanje oblike in vsebine nekoliko premasivno, da bi bilo analitično uporabno.

Pač pa dobi v tej luči naš dvojni niz, ki si na vsaki točki skače v zobe, zares vrednost minimalne konceptualne matrice, ki je nanjo mogoče zreducirati mnogoterno problematiko literature – da bi jo potem, po tem nujnem abstraktnem momentu, seveda z ustreznimi nadzorovanimi transformacijami, spet »diverzificirali«.

Niza lahko gledamo kot dva ideološka niza; ker gre za moderno, sta obe ideologiji *umetnostni ideologiji*, vendar prav v tem prelomnem momentu pri Cankarju še ne gre za čisto sui-referencialnost: »druga« ideologija še ni »ista« ideologija v svoji lastni drugosti do same sebe, pač pa je še ideologija druge, drugačne umetnosti – namreč prav realistične umetnosti. Da smo razmerje med obema nizoma koncipirali tudi kot razmerje diskurz-interdiskurz, ne moti – narobe, to tezo lahko ohranimo, saj jo pravkar dodatno utemeljujemo: realistična literatura deluje za Cankarja kot inter-diskurzivni moment, saj je pač neposredna predhodnica v literaturi materinega jezika; interdiskurz smo hkrati koncipirali kot socialno razsežnost: tudi to tezo lahko ohranimo, saj realizem že deluje kot socialna

ideološka norma, kot »družbena vrednota«. Cankarjanski moment tako še ni čisto zgubil stika z družbeno realnostjo, hkrati pa nam ta način figuriranja »realizma« v Cankarju govori o materialnih-družbenih pogojih za možnost modernističnega preloma: ta ni možen, dokler realistična umetnostna ideologija ne začne delovati kot družbena ideologija umetnosti.

(V (1980 a) smo za merilo materialistične teorije »stilov« predlagali distanciacijske mehanizme, ki so pač naddeterminirani s specifično ideologijo, v kateri delujejo: do modernističnega preloma v ne-umetnostnih ideologijah (religioznih, političnih itn.), v moderni literaturi pa v umetnosti sami kot svoji lastni ideologiji: toda tudi tu lahko opazujemo nekakšno postopnost, ki dodatno podpira naš metodološki »vzvrtni teleologizem«; najprej si literatura za svojo ideološko podlago jemlje druge umetnosti, denimo, slikarstvo, kakor pri Henryju Jamesu; potem druge vrste literature – kakor realizem pri Cankarju; čista sui-referencialnost nastopi nemara šele pri konstruktivističnih avantgardah in – značilno – ni razsvetljeni »konec« ali dopolnitev umetnosti, ker simptomatično niha med tehnološkim in misticizmom.)

Seveda pa se »moč« modernističnega preloma meri prav po tem, ali se mu posreči s svojim ideološkim nizom naddoločiti interdiskurzivnega: Cankarju je to uspelo, zato »realizem« v njegovem tekstu *ne deluje* na način tradicionalne realistične proze. Od »realizma« je ohranjen pravzaprav predvsem travmatični moment realističnega detajla – to se pravi natančno tisto, kar prav zaradi svoje absolutne »motiviranosti« v realistični prozi ravno *ne deluje* realistično. Denimo pramen sivih las v Flaubertovi Vzgoji srca, ki ga je že Croce razglasil za »edini« »poetični« trenutek v tej »literaturi«. Cankarjeva predilekcija za travmatično tematiko je tako skoz in skoz formalnostilsko motivirana. Sem lahko štejem tudi »Icherzählung«, ki je v klasičnem realizmu »subjektivirajoča«, medtem ko v moderni, pri Cankarju, ravno daje »verjetnostno« (»realistično«) oporo. Ta neoromantični stilski prijem moramo potemtakem gledati kot način navzočnosti »realizma« v *moder- ni*.

Pirjevcu se najprej v narekovaju zapiše aluzija na »hipnotično« delovanje teksta, malo naprej pa ga privzame brez narekovajne omejitve: z samoniklega bralnega »vtisa« ga torej že povzdigne v operacionalni pojem, vendar pri njem ne vztraja. Pirjevčev odnos do alternativne strukture Cankarjevega teksta se torej strukturira natančno po kopitu njenega alienativnega »ali-ali«: ali privzame pojem »hipnoze« in se s tem odpove literarno teoretskemu instrumentariju; ali pa se temu pojmu odpove – a se s tem odpove tudi literarno teoretski analizi teksta. Kakorkoli se obrne, tekst bo vselej zgrešil – a tekst bo vendarle vztrajal, toda v modalnosti naivne neteoretske percepcije: kar je navsezadnje prav sama definicija hipnoze kot neracionalnega razmerja, ki nekako ni zavedno obvladljivo. Pirjavec tudi zares analizo na hitro sklene, ne da bi jo pripeljal do konca – in se celo simptomatično skliče na »bodoče« raziskave: kakor da bi hotel pobegniti pred tem tesnobnim trenutkom, ko mu je analiza padla nazaj v analizirani predmet; »meta-govorni« postopek se je nenedoma znašel »pod« svojim govorom-objektom, padel je pod udar njegovega zakona, tistega, ki bi ga moral sam pravzaprav ravno izreči v svoji specifični metagovorni zakonodaji. Pirjavec ugotavlja, da Cankar deluje »hipnotično«: a ta ugotovitev ga kakor hipnotizira.

A stvari se na tem kraju zares zapletejo: Pirjavec govori o alternativnem razmerju med obliko in vsebino; na ravni oblike posebej poudarja ritem: a kaj je temeljni ritem teksta drugega kakor prav to alternativno nihanje med obliko in vsebino? Naša dva vzporedna, a inverzna niza to natančno ponazarjata: ritem je v njiju izmenjavanje polnih in praznih mest, ki že pomenijo tudi korelativno alternacijo vzporednem nizu. »Oblika« in »vsebina« sta druga v drugo negativno vpisani: to je ritem vsake-izmed njiju, ki pa je že hkrati ritem obeh. Če ohranimo laksno tradicionalno terminologijo: razmerje med obliko in vsebino je oblika. V opoziciji »oblika/vsebina« je oblika dominantni člen. A prav to nesimetrično razmerje med obliko in vsebino povzroča hipnotično delovanje teksta. Če zgubimo obliko, se nam prikaže vsebina: a prav ta ekskluzivno-alternativni način prikazovanja vsebine je že oblikovna značilnost teksta. To pomeni, da imamo vendarle ves čas »občutek«, da uprto zremo v »obliko«: tudi če se je otresemo, se je ne znebimo. Hipnotični učinek je prav v tem: če se znebimo hipnotičnega ritma, nas »hipnotično« ujame ritem izmenjavanja vsebine in oblike. Hipnotizirati so pustimo prav s tem, da skušamo hipnozi pobegniti.

Rekli smo že, da je raven, na kateri sta navzoči obe izključujoči se razsežnosti, oblika in vsebina, prav umetnina kot tisto, kar v celoti načelno nikoli ni dosegljivo. Cankarjanska alternativna ritmi- ka pa nam vendarle zbujajo občutek, da ves čas zremo prav v umetnino – tj. v tisto, česar načelno ne moremo videti in česar *ne bi smeli* gledati. Hipnotični učinek je potemtakem v tem, da nam v sami konstitutivni praznini estetskega objekta »prikaže« prepovedano umetnino.

Hipnotični učinek se torej opira na to, da nam tekst zbudi »vtis« enotnosti prav na kraju, kjer natančno čutimo, da smo v protislovju. To se pravi, da nam pripelje označevalec »1« na kraj, kjer bi moral biti »0« – in kjer na neki način je nič: to se pravi, da valovnica estetskega učinka hkrati teče v dve smeri – ena valovnica povezuje »1« v obeh nizih, druga pa »0« – in mi se pustimo hipnotizirati unarni potezi »1«, četudi zdaj pri vsakem označevalcu vemo, da visi v praznini in da je »ritmično« proizveden. Breda Pogorelec je prav za to značilnost Cankarjevega teksta predlagala izjemno ust- rezen naziv: ornament.

Pri tem je učinkovito izrabljen (linearni) potek sprejemanja, dojemanja besedila. . . . v jeziku moderne so namreč členi tako sestavljeni, da je bodisi iz pomenskih ali oblikovnih razmerij med njimi ustvarjen ornamentu oziroma delu ornamenta podoben preplet, ki z vsemi svojimi razsežnostmi zaustavlja preprosto dojetje. Zaradi te posebnosti je mogoče, da se pozornost odmakne dojetju »snovi«, da se bralec ali poslušalec »zamakne« v igro nadrobnosti, pri čemer mu seveda pripoved »uide« in postane nerazumljiva. (Pogorelec, 1969, 6-7.)

Ti stavki vse do »metaforičnih« izrazov v narekovanjih natančno povzemajo naše nekoliko okorne izpeljave.

Ritem je seveda ponavljanje. V naši shemi dveh nizov smo ponavljanje izrazili z minimalno dvojico »0-1«; glede na tekst je taka notacija seveda neznansko abstraktna. Odločilno vprašanje ritma je torej vprašanje, kateremu elementu bo pripadla funkcija, da se ponavlja in s tem postane »nosilec« ritma. Tu zadenemo ob ideološko naddoločeno modernost proze, ki nam bo šele dokončno pojasnila njen »hipnotični« učinek. Najslošnejši formalni problem moderne je enotnost besedila – tekst začne namreč razpadati, ker ni več realistične ideološke opore. Toda, kakor pravi modernistični locus communis, enotnost teksta je zdaj v njegovem »subjektu«; ta subjekt je seveda individualen subjekt – in tako se vprašanje razreši samo od sebe: zakaj ista vzmet, ki zahteva premik od realističnega objektivizma k individualističnemu subjektivizmu, že tudi nudi novo enotnostno načelo – »individualizacijo, subjektivizacijo teksta«.

A v času moderne je bila kar največja individualizacija v ustvarjanju pravilo.

(Pogorelec, idem.)

Učinek enotnosti ustvarjajo velikokrat enako sestavljene ali celo iste drobne prvine: sintagme, besedje.

(Idem.)

Enotnost besedila torej poraja ponavljanje idiosinkrazij; to pa je isto kakor »individualizacija« besedila. V konstitutivnem ritmu Cankarjeve proze se torej ponavljajo značilne idiosinkrazije – to se pravi, ponavlja se vpisovanje subjekta. To pa pomeni, da se tisti element, ki ustvarja »videz, privid«, da zremo tisto, česar ni mogoče uzreti – umetnino, umešča na kraj tekstu predpostavljene subjektivnosti: prav ta koincidenca umetnine, objekta, in »idealnega« subjekta na istem tekstovnem kraju je zadnji razlog za »hipnotično učinkovanje« – saj smo zdaj z imanentnim razvojem cankarjanske problematike prišli do freudovske določitve hipnoze kot koincidence objekta (želje) in ideala jaza na istem kraju. (Freud, 1921, 49.)

A za subjekt, ki hoče biti »nosilec«, Träger te identifikacijske točke ideala jaza, ima ta tekstna dialektika zelo usodne posledice, ki niso brez paralelizmov s hegeljansko dialektiko nesrečne zavesti, četudi nekako v obrnjenem sorazmerju. Nesrečna zavest se hoče izničiti pred bogom, a to izničenje je njeno dejanje in se z njim potrjuje prav v svoji ločenosti od boga; zavreči hoče tostranskost za boga, a s tostranskostjo zavrača prav božje delo; modernistični pisec se hoče potrditi v svoji enkratnosti, a potrjuje se lahko le tako, da se »kolektivizira«; subjektivira se z idiosinkrazijo, a ta idiosinkrazija se mora ponavljati – s tem pa prehaja v materin jezik; subjektivira se lahko le v materinem jeziku – a v materinem jeziku se prav alienira: uspešnost njegovega subjektivnega vpisa v tekst povzroči, da se bo ta vpis de-individualiziral . . . Cankarjev travmatični odnos do »domovine« in do »matere«, teh dveh zastopnikov materinega-nacionalnega jezika, izvira prav iz njegovega, tj. modernističnega »stilskega« protislovja.

. . . Modernistični prelom smo si skušali razložiti imanentno, zdaj lahko nekoliko ekspliciramo tudi izrecno družbeno razsežnost. Kristanu namreč lahko podtaknemo tiho podmeno, da Hektorjeve besede, četudi poženejo Lidijo v Ajaksovo naročje, niso zato nič manj prave besede ljubezni – namreč prav na način avtonomne umetnosti. Druga stran »asocialne« umetnosti je namreč nujno njena socialna »neučinkovitost«. Hektorjeve larpurlartistične besede so bile neuspešne kot ideologija, a kot umetnost so povzročile, da se je razodela laž monogamije.

Slovito vprašanje o tendenci v umetnosti se nujno postavi šele, ko se umetnost avtonomizira od tendence: vprašanje umetnosti v razrednem boju se zato ne postavlja na ravni »vsebine«, temveč na ravni »oblike«. A ne le v najslošnejši formulaciji, da bi enotna umetnostna forma v razklanem svetu bila ideološka laž: pač pa tudi v našem kontekstu, kjer umetnostni postopek spodmakne oporo ideološkemu interpelacijskemu mehanizmu in vrže individua nazaj v »socialno« mrežo, četudi je ta iz umetnostnega diskurza odsotna (dosledna izpeljava tega modernističnega načela je seveda Brechtov potujitveni učinek). Umetnostna »uprizoritev« ideološke »predstave« (če si lahko privoščimo besedno igro) to predstavo eksplicira kot predstavo, »odlepi« od nje posameznika, »subjekt«, in ga vrže nazaj – kam? Vsekakor ne neposredno v realna družbena in produkcijska razmerja, saj je umetnost, ne pa znanost (zgodovinskega materializma). Tu si lahko pomagamo z Althusserjevo definicijo ideologije:

vsaka ideologija v svoji nujno imaginarni deformaciji ne predstavlja obstoječih produkcijskih razmerij . . . , pač pa predstavlja predvsem (imaginarno) razmerje med individui in produkcijskimi razmerji in razmerji, ki iz produkcijskih izhajajo. V ideologiji potemtakem ni predstavljen sistem realnih razmerij, ki vladajo nad eksistenco individuov, pač pa imaginarno razmerje med temi individui in realnimi razmerji, v katerih živijo.

Če je tako, potem »vzrok« za imaginarno deformacijo realnih razmerij v ideologiji pade in ga je treba nadomestiti z nekim drugim vprašanjem: zakaj je predstava, ki je dana individuom o njihovem (individualnem) razmerju med družbenimi razmerji, ki vladajo nad njihovimi eksistenčnimi pogoji, in njihovim kolektivnim in individualnim življenjem, zakaj je ta predstava imaginarna? In kakšna je narava tega imaginarnega? . . . V nadaljevanju bomo videli, zakaj je tako. Za zdaj pa ne bomo nadaljevali.

(Althusser, 1970, 68.)

»V nadaljevanju« pri Althusserju ne bomo videli, zakaj je tako. A prav tisto, česar ne bomo videli, nam lahko pomaga konkretizirati razmerje med umetnostjo in ideologijo ter razrednim bojem. Nekoliko zlobno si lahko pomagamo najprej s 6. tezo o Feuerbachu (Marx, 1945 b 358):

Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij (das ensemble der gesell schaftlichen Verhältnisse).

Iz Marxove teze najprej izjaja, da ni mogoče neposredno skonstruirati nikakršnega univerzalnega »človeškega bista«, saj ni nevtralne pozicije, s katere bi ga lahko uzrli: človeško bistvo je vselej konkretno družbeno posredovano, zato je protislovno. Človeško bistvo »kar tako« je ne-človeško bistvo, je »naravno povezujoča občnost« (cf 2. točka 6. teze). Univerzalno obče človeško bistvo je lahko le neki določeni ideološki pojem (»fikcija«) – torej po Althusserju neka določena zgodovinska predstava o (imaginarnem) razmerju individua do množice (če si dovolimo tako prevesti Marxovo sposojenko »ensemble«) svojih družbenih razmerij: ideologija se torej umešča med individua in njegovo zgodovinsko-razredno konkretizirano »človeško bistvo«. Če je individuom delavec v kapitalističnem produkcijskem procesu, bo med svojimi družbenimi produkcijskimi razmerji nujno naletel tudi na sebe samega kot proizvodni faktor, tj. nase kot *eksistenčno obliko kapitala*. Na tej točki se oba sistema – sistem ideoloških predstav in sistem realnih produkcijskih razmerij (eksistenčnih pogojev) – punktualno, enosmiselno stikata: tako zelo, da je s stališča sistema ekonomskih razmerij prav obstoj delavca kot variabilnega kapitala specifičen *ideološki* (postvarili) moment v tem sistemu. In vendar se prav v tej točki zgošča konstitutivno protislovje kapitalistične produkcije presežne vrednosti; v kapitalizmu kot univerzalni blagovni produkciji »vse« dobrine postanejo blago – tudi delovna sila (v nekem smislu torej niso blago le vsi zamenjevani predmeti, ampak tudi menjalec sam – prav kot »predmet«, stvar); medtem ko je gonilo blagovne menjave protislovje med (menjalno) vrednostjo in uporabno vrednostjo v vsakem blagu, tudi v delovni sili, pa v delovni sili to protislovje dobi specifičen pomen za produkcijo – postane vzvod za produkcijo presežne vrednosti. – Tako je sui-referencialni moment v ideološki predstavi hkrati njena saturacijska – subjektna (»imaginarna«) točka in kraj njenega protislovja; kot kraj protislovja je prepregališče med ideološkim »sistemom« in ekonomskim sistemom, kot prepregališče med sistemoma pa je člen, v katerem se zgošča konstitutivno protislovje ekonomskih razmerij. Potemtakem se ni čuditi, da je razmerje med individuom in njegovimi eksistenčnimi pogoji »imaginarno«: drugačno tudi biti ne more, saj ej individuom že kraj imaginarne zaslepitve, tj. točke, kjer se »enosmiselno«, zaslepljujoče oba sistema (sistem predstav, »življenja« in sistem eksistenčnih pogojev) stikata; ta imaginarna stična točka je edina točka, kjer se oba heterogena sistema »stikata«, torej neposredno šele omogoča »sistemskost«, relativno koherenco ideološke predstave; je torej saturacijska točka sistema ideoloških predstav in sistema eksistenčnih pogojev – toda v teh dveh sistemih deluje radikalno različno, tj. protislovno; ker je saturacijska točka ideoloških predstav, je neposredno in nujno subjektivirajoči kraj – individualizacija in subjektivacija sta torej en in isti mehanizem, če dajemo prednost individualizaciji, že govorimo iz notranjosti ideologije; v sistemu realnih eksistenčnih pogojev je drugače: delavec-individuum samega sebe (ideološko) ne doživlja kot protislovje med vrednostjo delovne sile in njeno uporabno vrednostjo; kakorkoli drugače se že doživlja, vselej je to doživljanje ideološka »fikcija«, ki pa je konstitutivna za sistem kapitalističnih produkcijskih razmerij, v katerih delovna sila deluje, tj., proizvaja presežno vrednost, prav skoz svoje protislovje. Obstaja samo en način ideološkega »doživljanja«, ki ni konstitutiven za kapitalistična razmerja: proletarska »ideologija«; toda ta ideologija mora nekako upoštevati temeljno protislovje, v katerem delavec kot nosilec delovne sile družbeno funkcionira. Prav ta način, kako lahko neka specifična razredna ideologija že upošteva realno protislovje, ki samo že *predpostavlja* ideološko »zaslepitev«, je seveda specifičen problem, ki se varj na tem kraju ne moremo spuščati. Naj zadoščata dve opombi: 1. Iz naše analize jasno izhaja, da je prav samo s proletarske pozicije mogoče razviti materialistično kritično teorijo ideologij in naposled koncept ideologije. Proletarska pozicija je potem-

takem tudi v neki določeni – to določitev bo seveda treba šele razviti – ideološki prednosti pred drugimi pozicijami. – 2. Način, kako se proletarska ideologija lahko ogne ideologizaciji protislovja, iz katerega izhaja, (ideologizaciji, ki bi nujno bila »kapitalsko-konstruktivna«), bo nemara pokazal nekatere sorodne poteze z načinom, kako moderna umetnost dekonstruira ideološki estetski učinek prav z »estetskimi« sredstvi. Proletarska ideologija mora subvertirati ideološki učinek zaslepliv z ideološkimi postopki, modernistična umetnost spodbija estetski učinek s svojim samoniklim »esteticizmom«: šele na tej točki je bržkone mogoče iskati tisto tolikanj zaželeno in tolikokrat zamujeno stičišče umetnostnih in revolucionarnih avantgard.

Stičišče, katerega status se nam zdi prej teoretski kakor empiričen. Jasno je namreč, da mora prav ta modernistični prelom, če ga dosledno prakticiramo, prej ali slej pripeljati do tiste politizacije estetike, o kateri govori Benjamin. Ta modernistična negacija estetskega učinka, ki »individua-subjekt« v radikalnem modernističnem momentu brechtovske potujitve »vrže nazaj« v protislovje ideološke predstave – in s tem (posredno) v protislovje njegovih realnih eksistenčnih pogojev, je namreč načelno možna edinole z upoštevanjem tiste realne družbene pozicije, ki je že v svoji dejanskosti sama dejavnost tega protislovja – to pa je prav proletarska razredna pozicija. Ne glede na to, kaj so modernisti v svojem ideološkem samo-razumevanju menili o svojem razmerju do empiričnega delavskega gibanja – njegov teoretski prispevek so nujno morali vračunati v svojo umetnostno prakso, saj sicer pač ne bi bili »modernisti«.

Naše tukajšnje teze nam zvenijo še toliko prepričljiveje, ker se lahko opro tudi na drugi del Benjaminovega aforizma, ki govori o estetizaciji politike v fašizmu. V času zaostritve razrednega boja se mora namreč reakcija nujno opreti na vse ideološke »pridobitve« zgodovinske konservacije, taka konservirajoča pridobitev pa je v času umetnostnega modernizma prav tudi estetski učinek, kakršnega proizvede meščanska epoha. Razmerje, ki ga zgleda Benjaminov aforizem, je potemtakem skoz in skoz dialektično: kakor se modernistični prelom v umetnosti ne more dopolniti brez politizacije estetike, tj. brez teoretske navezave na teoretske pridobitve praktičnega proletarskega razrednega boja, tako se politična reakcija praktično ideološko opira na estetski učinek, ki mu njegov konservativni ideološki pomen »dodeljuje« prav praksa modernistične umetnosti.

O možni paraleli med Cankarjem in Brechtom so pri nas že pisali (Zoja Skušek-Močnik, 1980, 38 in 51). O benjaminovskem momentu pri Kristanu bi bilo nemara preveč ambiciozno govoriti, vsekakor pa lahko rečemo, da je v luči Benjaminovih izpeljav Kristanova kritiška praksa že neka rudimentarna politizacija estetike. Ta hipoteza ne bo videti tako nepremišljena, če opozorimo, da je prav ta razsežnost, ki jo zdaj v Benjaminovi razsvetljavi odkrivamo v Kristanu, lahko realno družbeno utemeljena. Vprašanje realne družbene utemeljenosti pa pri tezi o politizaciji estetike dobiva obliko argumenti a contrario – namreč v navzočnosti izrazite težnje k estetizaciji politike v slovenskem nacionalnem gibanju. To težnjo bi lahko seveda deduktivno izpeljali iz omejenosti nacionalnih političnih gibanj pri narodih brez države, kjer politika dobiva obliko kulturnega boja in je potemtakem vsaj kot meščanska nacionalistična politika v stalni nevarnosti pred »estetizacijo«, tj. fašizacijo. To bi bila umljiva teza, ki bi nemara specifično osvetlila kulturno moč naprednih in revolucionarnih gibanj na Slovenskem – saj je »kultura« zgodovinsko v slovenskem narodu delovala natančno nasprotno tej »samonikli« tendenci, ki bi jo lahko teoretsko izpeljali.

A tu mislimo konkretno: fašizoidna estetizacija je lahko učinek nakopičenih heterogenih pogojev v zgodovinski konjunkturi, a neko zgodovinsko oporo ji je vendarle treba poiskati – za zdravi razum nemara zveni ironično, za zgodovinsko materialistično analizo pa je vsekakor produktivno, če to zgodovinsko razsežnost najdemo v »napredni« maloburžoazni politični tradiciji. Ob koncu Raičevega govora na ormoškem taboru (8. 8. 1869) nas nekoliko strese:

»Mladezen! narod te postavlja za vernega stražnika svojih pravic, grobov svojih milih očetov in praočetov, da jih ne bode tlačila tujčeva peta, gazila sovražnikova noga. Izročil ti je najdražjo dedino, jezik in narodnost, da oboje zvesto in neoskrunjeno ohraniš. Mladezen, oteri in obriši solze materi Sloveniji, vzrokovane od nevrednih in nevernih sinov. Prosim vas v imenu slovenskih prednikov, . . . v imenu vaših roditeljev, . . . v imenu matere Slave, . . . v imenu vašega poštenja in časti, v imenu vaše boljše bodočnosti, v imenu vsega slovenskega naroda. Mladezen, . . . nikoli ne popusti od naše slovenske zastave! . . . zato terjam od tebe, slovenska mladezen, da s prisego potrdiš svoje dobre nakane ter te vprašam: (S krepkim glasom.) Hočeš li marljiva in delavna biti na korist svojemu narodu? Reci: Prisegam.« Raič vzdigne prste, kakor k prisegi in ves narod kliče: »Prisegamo« in prisega se ponavlja pri nadaljnjih njegovih vprašanjih: »Hočeš li pravična in poštena in npravnega obnašanja biti? Reci: Prisegam! (soglasni odgovor: prisegam) Hočeš li po vzgledu častnih svoje braniti pravo, istino in svobodo svojega naroda do poslednjega zdihljaja? Reci: Prisegam! (navdušeni soglasni odgovor: prisegam) Hočeš li se vselej upirati tujemu in krivičnemu gospodstvu nad slovenskim narodom? Reci: Prisegam! (navdušeni soglasni odgovor: prisegam) Hočeš li iskreno brez strahu ljubiti domi in rod do črnega groba? Reci prisegam!« (Navdušeni soglasni odgovor: prisegam.) In vselej so vzdigovali vsi roke in niso prenehali klicati: »Prisegamo!«

(Vošnjak, 1906, 79–80; vrinki v oglatih oklepajih so iz poročila v Slovenskem narodu, 14. 8. 1869.)

Prijatelj navaja, da je Raič idejo slovesne javne prisege posnel po Čehih; če je Prijatelj res prišel do prvega vira, potem bi slovenska zamuda v tem primeru bila le bor mesec, medtem ko bi bil odlični repetitivni moment taborske množične psihologije pristen domač donesek. Vošnjak nadaljuje z anekdoto, ki nas manj preseneča, kolikor nas pretresljivo potrjuje:

Bil sem na mnogih taborih in shodih, pa takega splošnega navdušenja, kakor pri tem govoru, nisem doživel. Po govoru smo ga drug za drugim objemali in solze so nam silile v oči. In zdaj smo zapazili in tudi Božidara opozorili, da mu kri kaplje od desne roke. Iz deske na odru je žrebelj molel, s katerim se je ranil na roki, ne da bi to čutil v svoji navdušenosti.

PROBLEMATIZACIJA POJMA ZNANSTVENE TEORIJE

(strukturalna kritika modernega holizma)

Uvod

Navezava na tematizacije pojma znanstvene teorije – kot so bile le te izoblikovane v različnih usmeritvah sodobne filozofije znanosti – izhaja iz premisleka, da definiranje znanstvene teorije na »abstraktno-filozofskem« nivoju utemeljevanja možnosti teoretskega mišljenja in znanosti, zaradi svoje vseobsegajočnosti zelo malo prispeva k dejanskemu razumevanju obravnavanega problema. Čeprav tudi v filozofiji znanosti ne moremo govoriti o nekem enotnem toku, saj prihaja med različnimi smermi samo do splošnih ujemanj, je komunikacija med njimi ves čas možna zaradi pripoznavanja pravila, ki ga vsi v glavnem upoštevajo – vsi pojmi analize morajo biti operacionabilni, kar seveda dopušča znatna razlikovanja v posameznostih. Prilagoditev takšni problematizaciji implicira dvoje: pripoznavanje več ali manj stroge razmejitve in razlikovanja med naravoslovnimi in družboslovnimi disciplinami, ter omejitev na »interno« problematiko naravoslovja. Če ta skrčevanja okvirov predstavljajo približevanje k »imantentni logiki« znanstvene dejavnosti, je stvar nadaljnje analize. V prid tej tezi govorijo nekatera prestrukturiranja, ki so v filozofiji znanosti v zadnjih desetletjih bistveno spremenila problemsko polje, in sam razvoj naravoslovnih disciplin. Od nepozitivističnega reduccionizma z »ontološko konceptualizacijo fizikalizma«, se je težišče analize preneslo k znanstvenim teorijam kot orodju in rezultatu znanstvene dejavnosti. Simptomatično je dejstvo, da ta premik ni bistveno vplival na klasifikacijo naravoslovnih disciplin – na hierarhično razlikovanje med bolj ali med manj fundamentalnimi disciplinami. Fizikalne znanosti so še naprej najvišje vrednotene – sedaj sicer ne nastopajo več v vlogi določevalcev enititet sveta fizikalne realnosti, na katera se načeloma lahko reducira vsa dogajanja v svetu, temveč funkcionirajo s svojo strukturo razvite fizikalne teorije kot paradigmatški model za vse ostale (naravoslovne) znanosti.

Premike, ki so privedli do te nove zastavitve, lahko v prvem približku pojasnimo s splošno tezo, da je takšen razvoj iniciran že ob formiranju novoveškega (antičnega!) naravoslovja in njegove temeljne paradigme – od Galileja naprej se je matematizacija naravoslovnih teorij (kot edino aдекватni način operacionalizacije pojmov teorije) čedalje bolj povdarjala – in da ta proces še naprej napreduje. Refleksija pač sledi temu razvoju. Toda odprto ostaja vprašanje, če so razvojne modifikacije, ki jih je doživela temeljna naravoslovna paradigma, že tako izrazite, da se lahko zazna meja in se pokažejo možnosti za radikalno preoblikovanje same naravoslovne paradigme, kar je enako ugotovitvi sovpadanja med znanstvenim raziskovanjem in filozofsko refleksijo.

(* Groba zgodovinska primerjava razvoja različnih modelov v funkciji teorije dokaza nam kaže naslednje: prvi modeli v grškem naravoslovju so imeli za osnovo isto naravno interpretacijo kot je bila ta običajna v vsakdanjem iskustvu, saj je mehanični model predstavljal samo pomanjšavo obsežnejših dogajanj v fizisu znotraj istih »naravnih zakonov« (od tukaj izhaja »fizikalizem« /antične/ kvalitativne fizike); drugi, prvemu vzporeden tok, je izviral iz središčne vloge geometrije v grški matematiki. Uveljavitev geometrijskih modelov v astronomiji (»tabelarični instrumentalizem« v astronomiji, ki sega daleč v predbabilonsko obdobje, je izpodrinil

»geometrijski instrumentalizem«) je še vedno nekako ostajala na čutno-nazornem nivoju. Od Newtona naprej sta bila mehanski in geometrijski model več ali manj ponazoritvi osnovnega matematičnega modela, ki se je uveljavil z infinitezimalnim računom – postala sta takorekoč model modela. Pri elektrodinamiki je mehanski model postal le zelo približen pripomoček za lažjo predstavo (Maxwell ga je še vedno uporabljal – kar kaže na težave pri izbiri novega modela ob nastajanju drugačne paradigmatke teorije), kvantna mehanika pa je »fizikalizem«, ki je bil kljub prevladujočemu modelu še vedno prisoten v klasični mehaniki, povsem opustila. Njen matematični model je hkrati model za predstavitev njenega modela samega, saj je npr. interferenca s kakršnim drugačnim modelom nepredstavljiva.

Z vidika filozofske ontološke interpretacije bi se to lahko interpretiralo v skrajni konsekvenci kot zanikanje oziroma izginjanje materije – toda predpostavka te teze je utemeljena na analogiji mehničnega modela kvalitativne pred-newtonske fizike. Problem ontologije, ki jo konstituira določena fizikalna paradigmatka teorija, je trenutno za našo problematizacijo irelevanten. Prav tako neko zelo poenostavljeno sosledje znanstvenih modelov, ki so se izoblikovali znotraj zelo različnih znanstvenih tradicij in teorij, zelo malo pove o teh tradicijah in teorijah. Toda dopušča prvo izoblikovanje hipoteze, da se paradigma naravoslovnih znanosti razvija v smer, kjer fizikalne teorije postajajo svoji lastni modeli.

Hipoteza, da se ob razvoju v fizikalnih teorijah njihovi matematični modeli iz golega sredstva za operacionalizacijo določenih pojmov in entitet, ki jih postulirajo teorije, spreminjajo v kompleksne matematične strukture, ki so kot matematični modeli modeli sebe samih, je za nadaljnjo analizo v teoriji znanosti zelo obetavna, ker je načeloma tedaj lahko katerakoli dovolj splošna matematična struktura, model za strukturo same teorije. Razvita fizikalna teorija in teoretska rekonstrukcija teorije sta torej primerljivi znotraj istega pojmovnega polja – znotraj enotne matematične paradigme. Če je smiselna spoznavno-teoretska teza, da se je teorija, ki začne z istimi sredstvi misliti o svojih entitetah in o sebi sami, v svoji ekspanzionistični moči izčrpala, potem pot analize znanstvenih teorij, kjer so uporabljena ista sredstva kot v analiziranih teorijah, nekako nakazuje možnost, da se temeljna naravoslovna paradigma izčrpuje.

Najti je treba seveda še odgovor na vprašanje, ali že samo kuloiniranje v najbolj razviti fizikalni teoriji izčrpa temeljno naravoslovno paradigmo, ali pa mora vsaj večina naravoslovnih teorij doseči razvojno stopnjo, ki jo sedaj ima s svojo strukturo najbolj razvita – vprašanja, ki delno sovpađa z vprašanjem po vsebinski vključenosti ožjih teorij v neko generalno teorijo. Enoznačnega odgovora na ta vprašanja zaenkrat ni mogoče podati. V sodobni filozofiji znanosti so sicer oblikovani pristopi, ki naj bi nudili zadovoljive odgovore na vprašanja razvoja naravoslovnih teorij in paradigme, kot so bila tukaj problematizirana. Prav tako pa so oblikovani tudi koncepti, ki takšno problematizacijo zanikajo. Odgovori na problem razvoja znanstvenih teorij ob različnih vmesnih variantah nihajo med dvema skrajnostima: razvoj znanstvenih teorij je kontinuiran (ali v svojem sosledju celo kumulativen), in med tezo o popolni diskontinuiteti v razvoju (ali celo inkomensurabilnosti posameznih teorij). Različni eksterni pristopi, ki bodisi da izhajajo iz vpliva socialnih faktorjev ali iz splošno-filozofske refleksije, praviloma zagovarjajo kontinuiran razvoj, medtem ko se pri »internih« pojavljata obe možnosti, večinoma glede na to, če je poudarjen strukturni ali zgodovinski vidik znanstvenih teorij.

Smer analize, ki je bila razvita in razdelana v analitični teoriji znanosti in se je prvotno uveljavila kot »non-statement view« teorij ter bila kasneje pozitivno definirana kot »structuralist view« teorij, ter smer, ki jo predstavljajo avtorji, ki jih lahko spravimo pod skupno oznako »moderne holizem«, s svojimi koncepti in medsebojnimi diskusijami trenutno z največjim približkom izčrpujeta problematiko naravoslovnih znanstvenih teorij; čeprav sta izšli iz povsem različnih tradicij – prva iz empirističnega spoznavno-teoretskega programa, druga pa v glavnem iz zgodovine znanosti – je srečanje pozitivno vplivalo na obe usmeritvi, ki sta se začeli oblikovati šele ob prelomu 70-ih let. Ne da bi se spuščali v natančno historično analizo geneze posamezne smeri, si oglejmo nekatere njihove odločilne predpostavke, teze in rezultate, ki zadevajo probleme znanstvene teorije in naravoslovja.

Najbolj radikalen predstavnik »holistične smeri« je nedvomno Paul Feyerabend – njegova vsekakor izredno zanimiva teoretska razvojna pot bi zaslužila podrobnejšo predstavitev,¹ toda omejimo se na skico rezultatov njegove analize v filozofiji znanosti, ki nekako kulminirajo v njegovi knjigi »Proti metodi«, kjer so tudi najbolj sistematično prikazani.

Problematika zgodovinskega razvoja znanosti je v Feyerabendovi zastavitvi vključena v dva tematska sklopa, od katerih je v prvem v ospredju postavljeno vprašanje o strukturi znanosti in o vlogi filozofije (teorije) znanosti, drugi pa se loteva problema avtoritete znanosti v primerjavi z drugimi tradicijami. Za našo analizo je zanimiv prvi tematski sklop, ki ga je Feyerabend izčrpal v prej omenjenem delu, ker nadaljnja razvijanja zaradi svoje splošno-filozofske naravnosti izpadejo iz okvirov interno naravnane filozofije znanosti.

Oznaka »moderni holizem« je mogoče nekoliko preozka za predstavitev celotne problematike, ki se je loteva Feyerabend, saj je z njo mišljena le temeljna spoznavno-teoretska teza, ki predmetnega področja konkretne analize ne zajema. Podobno velja tudi za druge predstavnike, ki smo jih subsumirali pod ta pojem. V tem »vsebinskem« pogledu je Feyerabend bolj znan kot anarhistični teoretik znanosti; že sam izraz anarhizem je za normativno naravnane filozofe znanosti strah in groza, ker nasprotuje ideji reda, ki naj bi ga določala določena normativna pravila.

Za Feyerabenda je vsak znanstvenik na nek način spoznavni in metodološki oportunist, ki se nikoli povsem ne veže na neko pravilo, ker je svet, ki ga hoče raziskovati, nekaj neznanega, kar se ne da vnaprej omejiti – zato je že sama predpostavka, da se da zgodovina naravoslovja opisati z enim samim metodološkim principom, nekaj že vnaprej zgrešenega. Sama znanstvena dejavnost je anarhistično početje in edino načelo, ki ne ovira napredka in se da zagovarjati na vseh stopnjah razvoja in ki omogoča, da se bogat material, ki ga nudi zgodovina, ne razvedeni in se zaradi težnje po določenosti stlači v obliko »jasnosti, preciznosti, objektivnosti ali resnice«, je načelo: *Anything goes!* Če bi poskušali interpretirati anything goes kot normativno načelo – kar je seveda počela večina Feyerabendovih kritikov – bi seveda zgrešili njegovo osnovno intenco. V svoji abstraktni obliki (na tem nivoju funkcionirajo /monistična/ načela normativnih metodologij) načelo anything goes tudi nima nobenega smisla – dobi ga šele, ko se ga razišče in pojasni na konkretnih posameznostih ob opazovanju konkretnih pojavov. Konkretni pojavi so pri tem študije posameznih primerov v njihovi zgodovinski dimenziji, ki jo je npr. neopozitivistična in kritično-racionalistična filozofska tradicija skoraj v celoti zastopavala. Kuhn je bil po dolgem času prvi avtor, ki je primerjal znanost in njen razvoj s tema filozofskima tradicijama in pokazal na neskladje med znanstvenim raziskovanjem in filozofsko refleksijo. Posledica tega je bil premik tako v neopozitivistični tradiciji, ki je poskušala logično rekonstruirati Kuhnov koncept, kot tudi med kritičnimi racionalisti – toda tukaj je bil Imre Lakatos edini, ki je poskušal potolči Kuhna z njegovim lastnim orožjem, t. j. na tleh zgodovine.² Rezultat Lakatosove analize je bilo spoznanje, da podrobno proučevanje zgodovine ne relativira vseh meril, temveč da obstaja enotna struktura in merila, ki jih je opisal s konceptom znanstveno-raziskovalnih programov.

Feyerabend se je v svoji kritiki normativnih metodologij navezal prav na Imre Lakatosa in poskušal z analizo posameznih primerov iz zgodovine znanosti razbiti njegov koncept. Rezultat te analize – Feyerabend se je osredotočil predvsem na Galileja – je bil dvojen: negativen, ki ga lahko označimo s trditvijo, da ni univerzalnih meril (ker so se v zgodovini znanosti stalno kršila pravila, če so se hoteli obdržati novi rezultati) ter pozitivno spoznanje, da nam nekateri postopki, če jih gledamo v zgodovinski perspektivi kot določene sistemske zaključenosti, lahko služijo kot groba okvirna pravila za bodoče raziskovanje.

V teh splošnih okvirih – ki smo jih navdali bolj zaradi ilustracije – se gibljejo Feyerabendove posamezne ugotovitve (bodisi kot rezultati ali kot predpostavke), ki se tičejo ožjega problema znanstvenih teorij. Izbor in preverjanje neke znanstvene teorije po Feyerabendovem mnenju ne poteka tako, da bi se jo primerjali z dejstvi, temveč se

jo primerja z drugimi teorijami – kar pomeni, da se formalne lastnosti teorije ne določajo z analizo, ampak preko kontrasta. Zato morajo znanstveniki, ki hočejo empirično vsebino svojih idej čim bolj povečati in jih jasno razumeti, vpeljati druge ideje; na metodološkem nivoju to pomeni, da morajo uporabljati pluralistično metodologijo.

Naslednja konsekvence, ki sledi iz tega, je načelna neovrgljivost katerekoli teorije (kar predstavlja diametralno nasprotno stališče falsifikacionizmu). Ker so vsa konkurirajoča pojmovanja enakovredna, jih mora raziskovalec poskušati izboljšati in ne opustiti. Spoznanje tako ni sosledje v sebi neprotislovnih teorij, ki bi konvergirale proti neki idealni teoriji ali se približevale resnici. Podobno stališče glede razvoja znanosti zavzema tudi Kuhn – s to razliko, da v Kuhnovem konceptu prevladuje vedno določena paradigma oziroma vladajoča teorija, ki ne dopušča konkurence – nasprotno je v Feyerabendovi predstavitvi razvoj »kot stalno večajoče se morje eno z drugo nezdružljivih (in mogoče celo neprimerljivih) alternativov«.

Dve temeljni spoznavno-teoretski tezi uporabi Feyerabend za fundiranje te trditve: princip proliferacije – tj. tezo o stalnem naraščanju (znanstvenih) teorij – ter tezo o njihovi inkomensurabilnosti, ki skupaj z anti-pravili – ki jih je postuliral kot nasprotje praviloma normativnih metodologij in s katerimi poskuša zrušiti princip indukcije in pogoj konsistentnosti³ – tvorijo bistvene sestavine njegovega pojmovnega instrumentarija. Poskušajmo rekonstruirati tezo o inkomensurabilnosti v smislu intence, v kateri jo uporablja Feyerabend; zaenkrat se v njeno kritiko ne bomo spuščali, ker bo delno rezultirala iz nadaljnega prikaza strukturalnega koncepta znanstvene teorije.

Spremembe v Feyerabendovem teoretskem razvoju, ki smo jih omenili na začetku, zadevajo tudi njegovo koncipiranje teze o inkomensurabilnosti, tako da lahko govorimo o dveh različnih pojmovanjih. V prvi fazi uporablja Feyerabend izraz inkomensurabilnost v »jezikovno-teoretskem« smislu, ki temelji na kontekstualni teoriji pomena. V ospredje je torej postavljen problem odnosa med pomenom in referenco. V teoretski varianti »prispevajo« temeljni principi teorije k vsebini njenih pojmov – pojmi vsebujejo teoretske elemente in sprememba teoretskega konteksta korenito spremeni pomen.

»Pomen vsakega izraza, ki ga uporabljamo, je vedno odvisen od teoretskega konteksta v katerem se pojavlja. Izrazi ne »pomenijo nekaj za sebe; svoj pomen dobijo, kolikor so del teoretskega sistema. Če tedaj opazujemo dva konteksta, katerih temeljni principi so bodisi protislovnih, bodisi vodijo na določenih območjih do inkonsistentnih sklepanj, lahko pričakujemo, da nekateri izrazi prvega konteksta v drugem ne nastopajo ali nastopajo v ne točno istem pomenu.«⁴

Principi torej po Feyerabendovem mnenju »prispevajo k pomenu izraza⁵ – teoretska varianta inkomensurabilnosti temelji potem neposredno na naslednji teoriji pomena: Spremembe v teoretskem kontekstu spremeni pomen izraza, ki v tem kontekstu nastopa. Kolikor je ta sprememba temeljna, se spremenijo pomeni vseh deskriptivnih izrazov teorije – teorija, ki izhaja iz tega spremenjenega konteksta, postane s staro inkomensurabilna, če so pomeni njenih poglavitnih deskriptivnih izrazov odvisni od obojestransko inkonsistentnih principov.⁶ Obstoj sinonimov v obeh teorijah je torej izključen, kar velja tudi v jezikovni varianti inkomensurabilnosti. Za Feyerabenda so lahko inkomensurabilni celo naravni jeziki in ne le jeziki visoko razvitih naravoslovnih teorij. Argumentacija za to tezo je nekako taka: jeziki se konstituirajo s pomočjo množice pravil – k pomenu nekega izraza »prispevajo« gramatikalna pravila, ki določajo njegovo uporabo. Sprememba pravila spremeni tudi pomen izrazov, ki jih določa, zaradi česar postane tako nastal jezik neprimerljiv s starim. Stalno prepletanje med »teorijami« in »jeziki«, ki se pojavlja v Feyerabendovih tekstih, kljub večkratnim nejasnostim v rabi oziroma vprašanju enačenja med teorijami in jeziki, ni nekaj naključnega, kot bomo to videli kasneje.

Kakšna pa je posledica neobstoja sinonimov v dveh različnih teorijah (ki sta inkomensurabilni, ker predpostavke, aksiomi in pravila, ki ju konstituirajo, tako zelo divergirajo, da je obstoj sinonimov nemogoč) za referenco? Feyerabend odgovarja na sledeč način:

»Kajti gotovo ne moremo izhajati iz tega, da bi dve inkomensurabilni teoriji imeli opravka z enim in istim stanjem stvari. (Da bi lahko izhajali iz tega, bi morali predpostaviti, da bi bila vsaj ista ob-

jektivna situacija *referenca* obeh. Toda kako bi lahko izhajali iz tega, da bi bila ista situacija referenca »obeh«, če »obe« skupaj ne tvorita nobenega smisla? Za pripomniti je, da se izjave o tem, kaj ima in kaj nima reference, lahko preverijo le, če se referenčni objekti pravilno opišejo; toda potem imamo na novo in še močnejše opravka s problemom.) Če torej nočemo predpostaviti, da ničesar ne obravnavata, potem moramo dodati, da obravnavata različne svetove, in da je menjava (od ene sveta k drugemu) sledila iz menjave ene teorije v drugo.«⁷

Feyerabend torej verjame, da obstoji očitna poveza med spremembo pomena in spremembo reference;⁸ za kar pa je potrebno že »ontološko« koncipiranje inkomensurabilnosti, ki ima za referenco očitne posledice. Po tej varianti prinese prehod iz ene teorije v drugo (inkomensurabilno) tudi popolno nadomestitev ontologije prve z ontologijo druge.

Tako Feyerabend v »Proti metodi« ne govori več o jeziku ali teoriji, temveč o svetu, namesto teoretskih predpostavk in gramatikalnih pravil omenja »univerzalne principe« – vzrok za inkomensurabilnost postane odprava univerzalnih principov, ne pa le sprememba aksiomov ali pravil. Neko pojmovanje (npr. teorijo) gradijo njegovi elementi (npr. pojmi, »dejstva«) po določenih principih, ki povzročajo določeno »zaključenost« in zato so:

«. . . stvari, ki jih ne moremo izreči ali »odkriti«, ne da bi kršili principe (in to ne pomeni, ne da bi se jim nasprotovalo). Če se takšne stvari izreče, če se jih odkrije, so principi razveljavljeni. Vzemi mo sedaj konstrukcijske principe, na katerih temelji vsaka sestavina sveta (teorije), vsako dejstvo (vsak pojem). Imenujmo jih *univerzalni principi* zadevnega sveta (teorije). Razveljavitvi univerzalne principe, pomeni razveljaviti vsa dejstva in vse pojme.«⁹

Iz tega sledi, da univerzalni principi, ki utemeljujejo vsak sestavni del sveta, ne morejo ničesar »prispevati« nekemu poljubnemu sestavnemu delu, česar ne bi »prispevali« k drugemu, kar seveda pomeni, da znotraj teorije ne morejo opravljati distinktivne funkcije, lahko pa jo opravljajo v relaciji do druge teorije. Samo v primeru, če nek princip ne opravlja distinktivne funkcije za pomen določenega izraza, lahko ukinitev principa vodi do ontološke inkomensurabilnosti.

Kako do tega prihaja? Feyerabend niha med dvema možnostima: spremembe ontologije izhajajo iz spremembe pomena oziroma spremembe ontologije vodijo do spremembe pomena. Kaj se zgodi, če imata dve teoriji iste univerzalne principe? V tem primeru lahko obstajajo teoretski aksiomi za vsak pomembnejši deskriptivni izraz, po katerih je nek izraz v teoriji bistven, v neki drugi pa teh aksiomov ni ali jih nadomeščajo drugi. Tukaj velja opozoriti na neko zanimivost, ki smo jo nakazali prej v zvezi s Feyerabendovim enačenjem teoretske in jezikovne inkomensurabilnosti. Negacija nekega stavka iz določene teorije je stavek te teorije. Negacija nekega aksioma (principa) pa ni aksiom (princip) te teorije. Ker Feyerabend tako kot večina filozofov znanosti pojmuje *znanstveno teorijo kot sistem stavkov*, se sprejetje te neopozitivistične teze zrcali v njegovem koncipiranju pojma inkomensurabilnosti, ki naj bi služil za premagovanje teze empiričnega spoznavnega programa o dvostopenjski strukturi znanstvene teorije (tj. delitve na teoretske pojme in pojme opazovanja). Neločljiva povezanost »dejstev in teorije« je ostala neločljiva povezanost sistema stavkov in aksiomov, ki tvorijo znanstveno teorijo.

II.

Strukturalni vidik se je odrekel pojmovanju teorije kot sistema stavkov; na tem mestu se v historiat obeh teh različnih pristopov ne bomo spuščali, ker nam za prikaz strukturalne kritike holizma zadošča skica bistvenih elementov strukturalnega vidika teorij, saj je »izjavni koncept« več ali manj poznan. Izhodišče strukturalnega vidika teorij tvori filozofija znanosti Patricka Suppessa – večina filozofov znanosti, ki so poskušali v svojih analizah s čim večjo precizacijo, je uporabljala Carnapovo metodo *formalnih jezikov*, medtem ko se je Suppes že pred dvema desetletjema odločil za povsem drugačno pot, ki jo lahko primerjamo z Bourbakijevim programom na področju matematike. Namesito s formalnimi jeziki se je lotil rekonstrukcije fizikalnih teorij z neformalno teorijo mno-

žic. Carnap, ki je precenil človeške sposobnosti glede uporabe formalnih jezikov, je seveda izhajal iz ideala preciznosti, ki ga formalni jeziki lahko nudijo – toda težave, ki so nastopale ob poskusih rekonstrukcij posameznih fizikalnih teorij, so skoraj v vseh primerih vodile do neuspeha. Tako pravzaprav ne moremo omeniti niti ene fizikalne teorije, ki bi bila predstavljena v formalnem jeziku. Suppov pristop je pokazal, da se da s pomočjo aparata intuitivne teorije množic aksiomatizirati fizikalne teorije, ki so na relativno visoki stopnji splošnosti in abstraktnosti, in pri tem ohraniti zahtevano stopnjo preciznosti.

Uporabil je podoben postopek kot pri aksiomatizaciji matematične teorije grup, kjer se poda eksplicitna definicija predikata teorije množic »je grupa«; prav tako se tudi pri aksiomatizaciji fizikalnih teorij vpelje predikat teorije množic, ker se tudi v teorijski fiziki najprej opisujejo matematične strukture. Npr. klasično mehaniko ali kvantno mehaniko se aksiomatizira z uvedbo predikatov teorije množic: »je klasična mehanika« oziroma »je kvantna mehanika«. Suppes se je omejil na to, da je poskušal precizirati tovrstne matematične strukture, na vprašanje, kako iz tovrstnih matematičnih struktur dobiti »dejansko empirično fizikalno teorijo«, pa ni poskušal odgovoriti.

Odgovora se je lotil Sneed v »Logični strukturi matematične fizike«; kot bistvene točke njegovega postopka je treba omeniti: prvič opustitev misli o eni sami »kozmični« aplikaciji fizikalne teorije, ki jo je nadomestil s tezo, da ima vsaka fizikalna teorija več – deloma prekrivajočih se – aplikacij, iz česar drugič sledi razlikovanje med zakoni in robnimi pogoji (Constraints). Zakoni veljajo v vseh ali nekaterih aplikacijah, medtem ko ustvarjajo robni pogoje »križne povezave« med posameznimi aplikacijami s tem, da prepovedujejo določene kombinacije med teoretskimi funkcijskimi vrednostmi. Tretjič razlikuje med fundamentalnim zakonom, ki tvori jedro teorije, in specialnimi zakoni, ki veljajo samo v določenih aplikacijah. Glede na to je teorija konstruirana kot hierarhična struktura, kot t. i. teorijska mreža, v kateri kot posamezni členi nastopajo določeni zakoni in njim pripadajoče aplikacije. Splošnost nekega zakona se potem ugotavlja iz te hierarhične razporeditve. Četrta in verjetno ena od najpomembnejših Sneedovih tez je nova zastavitev dihotomije teoretsko – neteoretsko, ki je začrtana na povsem drugačen način kot v okviru empirizma. Empiristična teza o tem, za znanstveni jezik obstaja iz dveh plasti – iz jezika opazovanja in teoretskega jezika, s stališča Sneeda zamenjavanje dveh dihotomij, ki nimata nobene zveze (tj. dihotomiji opazljivo – neopazljivo, ter teoretsko – neteoretsko). V prvem primeru gre za epistemično razliko – pozitivno se lahko označi pojem opazljivosti – ki je relativna glede na to, katere hipotetične predpostavke hočemo vključiti v »opazljivo«. V tem primeru do logičnih težav sploh ne prihaja. Razlika med teoretskim in neteoretskim pa je vedno relativna glede na dano teorijo. Pozitivno označujoče je tokrat »teoretsko«. Pravzaprav moramo vedno govoriti o »T-teoretskem« ne pa le o »teoretskem«. Tukaj pa nastopijo logične težave; teoretski termini neke teorije se lahko izdvojijo samo na osnovi nekega kriterija, saj se izjava, v kateri nastopajo T-teoretski temi, lahko testira samo ob predpostavki, da je teorija T že priznana kot veljavna. Da bi se izognil krožnemu dokazovanju Sneed uporabi »Ramseyovo rešitev« teoretskih terminov, po kateri je možno podati to, kar ima neka fizikalna teorija povedati v določenem času, z eno samo nerazstavljivo izjavo. Opozoriti je treba na to, da pri tem ne gre za filozofsko rešitev filozofskega problema, temveč za problem, ki se postavlja pred vsakega fizika: kako lahko postavlja empirične trditve?

Na problematizacijo in na Sneedove rešitve se je navetal Wolfgang Stegmüller in pri tem vključil zgodovinski Kuhnov koncept paradigmatskega razvoja znanosti. Njegova osnovna ideja pri tem je bila, da se to, kar Kahn razume pod teorijo oziroma »paradigmo«, veliko boljše rekonstruirati s pomočjo strukturalnega koncepta kakor pa s pomočjo »izjavnega koncepta«, hkrati pa se izkaže večina kritik, ki so jih različni kritiki naperili proti Kuhn, za neupravičene. To zadeva tudi problem holizma oziroma inkomensurabilnosti znanstvenih teorij.

(Se nadaljuje)

Slavko Hozjan

OPOMBE:

¹ Študijsko se je ukvarjal z gledališčem (bil je Brechtov študent v Leipigu), študiral zgodovino, matematiko in astronomijo na Dunaju ter filozofijo v Londonu. Izšel je iz analitične tradicije, postal vnet poperjanec, po »streznitvi« preide med odločne nasprotnike falsifikacionizma in sploh vsake normativne metodologije ter se usmeri v zgodovinsko analizo znanstvenega razvoja – nato sledi fa-za nasprotovanja filozofiji (teoriji) znanosti in nazadnje podvomi v vrednost znanosti same.

² Zavezanost zgodovinskemu načinu razmišljanja Lakatos dolguje svojemu budimpeštanskemu učitelju – Lukacsu.

³ Pogoj konsistentnosti imenuje Feyerabend zahtevo, po kateri morajo biti nove hipoteze v skladu s prepoznanimi teorijami in za katero misli, da je v temelju zgrešena. Na različnih primerih iz zgodovine poskuša pokazati logično inkonsistentnost med trditvami (npr. protislovje med Newtonovo teorijo in Galilejevim zakonom pada, med valovno in geometrijsko optiko . . .), kjer so napovedi eksperimentalno neugotovljive ali neznatne.

⁴ P. Feyerabend: Problems of Empiricism.

⁵ Znotraj teorije je prispevek principa za pomen izraza distinktiven, če služi za to, da se pomen izraza razločuje od pomena drugega izraza.

⁶ prim. op. 4.

⁷P. Feyerabend: Science in a Free Society, str. 70.

⁸ Razlika med Feyerabendovim in Kuhnovim pojmovanjem inkomensurabilnosti je nekako naslednja. Kuhn meni, da vsaka sprememba znotraj paradigme vodi do premika pomena in s tem v inkomensurabilnost – tj. v inkomensurabilnost jezikovne variante. Kuhnova teza o »življenju v drugačnih svetovih« tako za sam problem reference nima nobenega pomena – instrumentalistično pojmovanje znanstvene teorije problem ontologije povsem izključuje. Tudi konsekvence inkomensurabilnosti so pri Kuhnu različne – pri Kuhnu primerjava med drugačnimi paradigmi ni možna, Feyerabend pa te možnosti ne zanika (prim. Wider den Methodenzwang, 391).

⁹ P. Feyerabend: WM, 368.

NEKAJ PRIPOMB K SKLOPU PERFORMATIV/KONSTATIV ZNOTRAJ ANALICISTIČNE PROBLEMATIKE

Naš namen je nakazati specifično mesto oxfordske šole analitične filozofije (pogosto imenovane tudi »ordinary language philosophy«) znotraj analicistične problematike, oz. natančneje: prikazati izjemen položaj, ki ga imajo v tej problematiki raziskave Johna Langshawa Austina o performativu in konstativu. Kaj mislimo s »specifičnim mestom« oxfordske šole, bo nakazal že daljši odlomek iz spisa »Histoire de l'Analyse« J. O. Urmsona, ki znotraj analicistične problematike naznači štiri smeri:

1. klasično analizo;
2. analizo, ki izrablja konstrukcije umetnih jezikov;
3. analizo, ki jo je prakticiral Wittgenstein v svojem zadnjem obdobju;
4. analizo, ki karakterizira današnjo oxfordsko šolo;

Add. 1

»Fundamentalna misel klasične analize je, da so stavki (trditve) vsakdanje govornice korektni, v kolikor niso napačni v svojem principu. Ti stavki niso niti metafizično niti logično absurdni. Prav tako pa niso niti metafizično niti logično zadovoljivi, v kolikor njihova forma pogosto skriva njihovo pravo vsebino. Naloga analitika torej ne bo zavreči jih, temveč jih reformirati tako, da bo njihova prava vsebina jasno in eksplicitno formulirana (izražena). Analizirati, to je reformulirati, ali tudi: prevajati v boljše termine.«¹

Add. 2

»Nekateri so, pred pripoznano nemožnostjo dokončanja analize po klasičnih poteh, iskali nov izhod v konstrukciji umetnih jezikov. Klasična analiza je zunaj deduktivnih znanosti nemogoča, so trdili, zakaj zunaj teh znanosti so naši pojmi preveč nejasni (megleni) in forme govornice preveč netočne. Ne da bi bile te oblike mišljenja in govorenja brez vsebine in vrednosti: reči to, pomeni posvetiti se skepticizmu ali se podati v nevarnosti poti spekulativne metafizike. Toda ta vsebina je preveč majava in nestalna, da bi bila lahko podvržena neki zares znanstveni analizi. Analitik mora torej, za filozofe te smeri, konstruirati svoj lasten, idealen jezik ali vsaj fragmente tega jezika, shemo nekega jezika, katerega logična forma in pojmi bodo jasni in definirani. Znotraj tega umetnega jezika bodo postopki klasične analize spet postali veljavni. Razpolagalo se bo s temeljnimi pojmi in trditvami, izhajajoč iz katerih bo moč deducirati vse ostalo in na katere ga bo (namreč »vse ostalo«-IZ) moč reducirati.«²

Add. 3

»Po Wittgensteinu počiva klasična analiza na napačni koncepciji mišljenja in govornice. Brez dvoma so običajni pojmi nejasni in ohlapni. Toda nemožnost klasične analize ne izhaja iz te netočnosti (nepreciznosti). Še več: netočnosti govornice ne smemo smatrati za pomankljivost, ki jo je potrebno odpraviti z nekim idealnim jezikom, temveč kot bistveno, karakteristični potezo vseh empiričnih pojmov. Pojmi nekega idealnega jezika torej običajne pojme potvarjajo (maličijo), namesto da bi jih izražali.³ . . . Pogosto ne bi vedeli reči, ali je nek pojem kompleksnejši od drugega, ali pa imata oba enako stopnjo kompleksnosti – ker sta njuni lingvistični funkciji preveč dispartani . . . Hierarhije pojmov nekega jezika ni moč prikazati, kot hočejo klasični analitiki, zakaj v principu – in ne zaradi ne vem kakšne pomankljivosti jezika – takšna hierarhija ne obstaja.«⁴

Add. 4

»Oxfordski filozofi stopajo v filozofijo, skoraj brez izjeme, po intenzivnem študiju klasičnih humanističnih ved (za razliko od recimo Russella ali Wittgensteina, ki sta se najprej posvečala matematiki). Spontano se torej zanimajo za besede, sintakso, za idiofizme. Lingvistične analize ne želijo uporabiti le za razrešitev filozofskih problemov, zakaj raziskovanje jezika jih zanima **samo po sebi**. (poudaril-IŽ).

... Za njih naravni jeziki, ki jih imajo filozofi navado ožigosati kot nerodne in neprimerne, v resnici vsebujejo bogastvo idej in kar najbolj subtilnih distinkcij, ter zapolnjujejo raznolikost funkcij, za katere **filozofi ponavadi ostajajo slepi**. (poudaril-IŽ)⁵

... Zato se je oxfordska šola posvetila zelo razdrobljenim in zelo podrobnim študijam navadnega (vsakdanjega) jezika, študijam, s katerimi upa odkriti zakopana bogastva in razjasniti distinkcije, ki jih le megleno (nejasno) poznamo, in to tako, da opisuje dispartne funkcije vseh vrst lingvističnih izrazov.

... Če te filozofe vprašamo, čemu služijo ti podrobni opisi in poglobljene študije fines vsakdanje govornice, najprej odgovorijo, da jih imajo za **zanimive same po sebi** (poudaril-IŽ)

... Na tako pogosto postavljeno vprašanje, če je to delo-strogo vzeto-filozofsko, odgovarjajo da, **ako je delo vredno truda, potem je to vprašanje kaj malo pomembno** ... « (poudaril-IŽ)⁶

Tako smo dobili – vsaj na prvi pogled, predvsem pa glede na prvi dve usmeritvi znotraj analicistične problematike – kaj čudne prikazni:

prvič: vseeno jim je, če ima njihovo delo kdo za filozofsko ali ne;
drugič: brkljanje po jeziku jih zanima zaradi brkljanja samega;

S tem so se pravzaprav distancirali tako od polja filozofije, (saj so za probleme, s katerimi se ukvarjajo, filozofi ponavadi slepi) kot tudi od polja znanosti (saj materialu ne pristopajo s posebnim, že izdelanim metodološkim aparatom, temveč si ga ustvarjajo – tako rekoč – sproti). Predvsem pa brkljanje po neki materiji, brez eksplicitno (in pogosto pompozno) zastavljenega cilja, ne more ne filozofiji ne znanosti figurirati kot podvzetje, ki ga lahko akceptira kot sebi enakovredno.

Ni naključno, da je postopek oxfordskih filozofov diametralno nasproten (ta sintagma se bo v nadaljevanju izkazala za neustrezno) neki usmeritvi, ki se ponosno imenuje »znanstvena filozofija« (ki v svojem imenu torej združuje imeni obeh panog v katerih oxfordski filozofi ne najdejo prostora). Za to usmeritev bi lahko rekli, uporabljajoč že citirane Urmsonove besede, da še vedno »išče izhod analize v konstrukciji umetnih jezikov«, o oxfordovcih pa v najboljšem primeru meni, da je njihovo podvzemanje »poétique«. (Bochenski)

Ravno ob navedku izjave enega njenih ortodoksnejših predstavnikov – E. Betha –, ki pa ni del kakega vnaprej pripravljenega prispevka, temveč izjava povedana v afektu, kot odgovor na izzivalno postavljeno vprašanje – in zato toliko odkritejše avtorazgaljanje metode – bomo lahko jasneje opredelili vlogo oxfordske šole znotraj analicistične problematike.

Torej, na vprašanje, zakaj se mu zdé naravni jeziki »nedostopni za kakršnokoli teorijo pomenjanja«, Beth odgovarja:

»Ker bi potem padli v krog. Ali bi bila teorija tako enostavna, da bi takoj zadevala ob serijo izjem, ali pa bi bila dovolj kompleksna, da bi obsegala vse primere, toda potem je ne bi mogli konstruirati. Če teorijo izrazite v naravnem jeziku boste privedeni do tega, da jo boste morali raztegovati in neskončno zamotavati, da bi upoštevali vse primere, in nikoli je ne boste končali.«⁷

Ta odlomek nam z izredno jasnostjo in odkritostjo govori o tistem, kar je ponavadi le bolj tiha predpostavka raznih »celih« sistemov, ki pa jo uspešno razkriva psihoanaliza. O tem, da je pogoj konstitucije takšnega »celega« diskurzivnega sistema nek element, ki mora biti iz njega izrinjen in ga totalizira. O tem, kar Lacan opredeli z: če naj za vse x velja, da je \emptyset funkcija x , potem mora obstajati vsaj en x , za katerega ne velja,

da je \emptyset njegova funkcija. Podjetje »znanstvene filozofije« se torej vpisuje na levo, možko stran logičnega kvadrata, kot ga najdemo na 73. strani XX. knjige Lacanovega Seminarja:

Moška varianta

Ženska varianta

$\exists x$	$\overline{\phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\phi x}$
$\forall x$	ϕx	$\overline{\forall x}$	ϕx

»Logikom kot tista meja, ki totalizira logične govornice zadošča, da najdejo neko ime-Tarskijev vsakdanji jezik, Curryev jezik U...« pravi J. C. Milner.⁸

Logiki se zavedajo, da so »formalizirani jeziki potopljeni v naravni jezik«, (Beth)⁹ vendar jih to ne moti, da ne bi istočasno rekli, da »izkušnja z uporabo formaliziranih jezikov omogoča formulirati demonstracije s pomočjo naravnega jezika, toda tako, da »prevod« v formalizirani jezik *ne zahteva drugega kot določeno rutino*«. (Beth)¹⁰ Ne samo, da mora pri prevajanju, ki »ne zahteva drugega kot določeno rutino«, nekaj nujno uiti, netematiziran ostane tudi sam formalizirani jezik, ki naj bi izrekal resnico naravnega jezika. In ravno to je pogoj logičnega podjetja. Ali če naj se ponovno skličem na J. C. Milnerja:

»... za to (namreč za mejo, ki totalizira sistem-IŽ) poskrbi koncept meta-govorice, ki ni nič drugega kot tole: ne glede na to, kakšna je interpretacija ali kolikšna je moč neke logične govornice, vselej obstaja vsaj ena entiteta, ki ji uhaja, to je sama ta govornica.«¹¹

Lingvist pa se s takšno rešitvijo ne more zadovoljiti, saj mora zajeti prav neposrednost tistega, kar smo doslej imenovali naravni jezik.

»Tu je prišlo do nekega dodatnega preobrata, ker namreč ta razdelitev ne določa nikakršne meje, Njen ne ničesar ne zamejuje, ampak *le prepoveduje*. Jezik, ki ga tako vpišejo kot Vse, se zato substantificira v mrežo obveznosti in prepovedi: v jeziku se nemogoče, ki ga ta jezik vzpostavlja v realno, zapisuje s pomočjo šifre prepovedi.«¹²

In kako, v »mediju« česa se zapisujejo te prepovedi? Prav v jeziku, o katerem jezik govori. Meta-govorici spodleti, oziroma, »če hočemo, da govornica samo sebe vzame za svoj predmet, potemtakem govornico nujno vpišemo na stran ne-vsega.«¹³

In ravno to počno tudi oxfordski filozofi: govornice se lotevajo z govornico, o kateri nameravajo govoriti. Zato njihovo podjetje vpišemo na desno, »žensko« stran Lacanovega logičnega kvadrata. Ta se glasi: ako pa ni moč skonstruirati x -a, za katerega ne bi veljalo, da je \emptyset funkcija x , potem ti x -i nikoli niso vsi.

Ravno po tem z meta-govoricami neobdelanem, ne-celem materialu, po množici, ki se ni pocelotila tako, da je izključila en element, ampak je »razdrobljena« množica, brkljajo oxfordski filozofi. V tem je njihov postopek homologen psihoanalitičnemu: brkljajo, dokler ne »najdejo« neke točke, (ali bolje: dokler ta točka ne najde njih) nečesar realnega, nečesa, kar je ušlo »znanstveni filozofiji« in jo torej »od znotraj« subvertirajo (v toliko se izkaže uporaba sintagme »diametralno nasproten« prekratka).

Še natančneje: za predmet si jemljejo prav tisto, (in tu že merimo na delo J. L. Austina) kar je moralo biti iz logičnega polja izrinjeno (kot pogoj njegove konstitucije). To, kar Niko Prijatelj v primerno simplistični obliki (ustrezno propedevtičnemu značaju dela) pove v uvodu v »Uvod v matematično logiko«:

»Kakor vemo, deli slovenica izjave po obliki in vsebini. Po obliki jih deli v trdilne in nikalne, po vsebini pa na pripovedne, vprašalne, velelne in želelne. Prevzeli bomo trdilno in nikalno obliko izjav. Nasprotno pa se bomo od vsega začetka omejili glede druge delitve, delitve po vsebini.«¹⁴

in malce kasneje povzame:

»Predmet logike so izjave, ki morajo biti pravilne ali nepravilne.«¹⁵

Naj zdaj postavimo našo tezo: trdimo, da je proizvod sklopa performativ/konstativ, do katerega pride Austin, (ki pa ga »strogo« razdela šele Benveniste) nekakšna »točka križanja«, realno, in kot tak le »stranski produkt« njegovega brkljanja, po iz polja resničnosti in neresničnosti izrinjenih izjavah, ki ga prav zaradi »očaranosti« s tem odpadnim materialom logike ne more zadostno tematizirati, in ga zato opusti v korist »splošnejše teorije govornih dejanj«. To bomo skušali dokazati v nadaljevanju, na koncu pa na kratko prikazati še mehanizem te »zaslepitve«.

* * *

Sklop performativ/konstativ vpelje Austin z distanco oz. ironijo do tradicionalne (filozofske) delitve stavkov na resnične in neresnične:

»Konstativna izjava ima pod imenom trditve (assertion), ki je tako draga filozofom, lastnost da je lahko resnična ali neresnična. Performativna izjava ne more biti ne eno ne drugo.«¹⁶

»Ni nam bilo treba iti zelo daleč nazaj v zgodovino filozofije, da bi videli, da si filozofi bolj ali manj redno domišljajo (assuming), da je edina lastnost, edina lastnost katerekoli izjave, (to je: vsega kar rečemo) da je resnična ali vsaj neresnična.«¹⁷

Sam performativ pa definira takole:

»... služi izvršitvi (à effectuer ...) nekega dejanja. Formulirati takšno izjavo, je izvršiti dejanje . . . , dejanje, ki bi ga (morda) komaj lahko-vsaj s takšno natančnostjo ne-izvršili na drugačen način.«¹⁸

Primeri performativov, ki jih ponudi, so naslednji:

- »To ladjo krstim za Svobodo!«
- »Opravičujem se.«
- »Želim vam dobrodošlico.«
- »Svetujem vam, da to storite.«

Performativ naj bi torej, za razliko od konstativa – ki nekaj afirmira ali negira – nekaj izvrševal, zato pa morata biti – na kratko – izpolnjena naslednja dva pogoja:

1. Izjava mora biti izražena v 1. osebi prezenta, indikativa, aktiva:

»To ladjo *krstim* . . .«

ali pa (tu gre predvsem za javne napise in opozorila) v 2. ali 3. osebi prezenta, indikativa, pasiva:

»Potniki so naprošeni . . .«

Če spremenimo čas, npr.:

»Krstil sem . . .«

ali osebo:

»Krsti . . .«

kot vidimo že nimamo več opravka s performativi, ampak z izjavami, s katerimi lahko

le še pravilno ali nepravilno »poročamo«, torej s konstativi.

2. Tisti, ki takšno (perforamtivno) izjavo izjavlja, mora biti v nekem posebnem položaju, ki mu takšno izjavljanje sploh omogoča (dovoljuje), oz. izjava je lahko performativna samo v določenih okoliščinah.

Predpostavimo, da smo na nekem sestanku. Da bi bil po izjavi:

»Odpiram sestanek,«

sestaneke res odprt, mora ta izjava priti iz ust nekoga, ki je od udeležencev sestanka prepoznani kot predsedujoči.

Če pa – na primer – v Združenem kraljestvu nekdo sredi ceste za vsakim mimoidočim vpije:

»Imenujem Vas za viteza!«

ta izjava pač ne bo delovala performativno. V viteški red lahko povzdiguje le kraljevski dvor.

Obstajati mora torej neka konvencija in pa okoliščine primerne za invokacijo.

Toda vrnimo se po tej nujni informativni pasaži spet na začetek, k Austinovi definiciji performativa, ki se zadovolji s formulacijo, da le-ta: »služi izvršitvi (à effectuer . . .) nekega dejanja.« Zaradi ohlapnosti te definicije se prične takoj pojavljati težave, to je (nujne) posledice takšne opredelitve. Tako Austin že kmalu po njeni postavitvi pravi:

»Kljub temu pa sploh ni nujno, da bi bila neka izjava zato, da bi bila performativna, izražena v eni izmed teh oblik (mišljene so oblike, ki smo jih navedli maloprej-IŽ). Reči: »Zapri vrata!« je – to se vidi – prav tako performativ, prav tako izvršitev (accomplissement) nekega dejanja, kot reči: »Ukazujem vam, da zaprete vrata!«¹⁹

To stališče še radikalizira in razglasi tudi na vrata pritrjeno tablico z napisom »Pes« za performativ, češ da je ta besedica ekvivalentna trditvi: »Opozarjam vas, da vas bo pes napadel.«²⁰

Iz teh težav se Austin (zaenkrat še) rešuje z vpeljavo distinkcije med eksplicitna varianta naj bi bila tista z »Obveščam vas, da . . .«, primarna pa tista z napisom »Pes«. Vendar pa se izkaže, da je takšna rešitev le zasilna, trenutna, saj ohlapnost definicije Austina pripelje do tega, da v spisu »Performative Utterances« izreka naslednje:

»Končno pa, kadar kaj ugotavljamo, opisujemo, poročamo, izvršujemo dejanje, ki je dejanje prav toliko, kot dejanje ukazovanja ali opozarjanja.«²¹

In zaključen (popolnoma legitimen) korak je vprašanje oz. pripomba E. Weila, udeleženca kolokvija o analitični filozofiji, ki je leta 1958 potekal v Parizu; namreč, če potemtakem niso kar vse izjave vsakdanjega življenja perforamtivne. Če nekomu, recimo, rečemo:

»Lepo vreme imamo . . .«,

izvršujemo neko dejanje: na primer, začnemo pogovor. S takšno izjavo pogosto sploh ne želimo izražati mnenja glede realnega stanja vremenske situacije, temveč le pridobiti sogovornika.²²

Drugo, podobno pripombo, je v okviru istega srečanja dal J. Wahl. Predpostavimo, pravi, da se zjutraj srečata gosta hotela, ki imata sobi eno poleg druge. Prvi vpraša drugega:

»Ali ste dobro spali?«

drugo pa mu odgovori:

»Zelo slabo sem spal,«

pri čemer gleda prvega na nek poseben način, ki bi utegnil pomeniti: »Poskušajte biti naslednjo noč manj hrupni!«²³

Te pripombe merijo na tisto, čemur se ponavadi pravi pragmatična razsežnost izjavljanja, kako neka izjava deluje v neki konkretni situaciji.

In v to smer se odloči iti tudi Austin, z vpeljavo teorije o »locutionary, illocutionary and perlocutionary acts«, kar bomo slovenili (ker adekvaten prevod pač ni mogoč) z: lokutorno, ilokutorno in perlokutorno dejanje.

Razliko med lokutornim in ilokutornim dejanjen Austin opredeli takole:

»Izvršiti lokutorno dejanje je na splošno – lahko rečemo tudi in eo ipso – izvršiti ilokutorno dejanje, kot predlagam, da ga imenujemo. Tako bomo izvršujoč lokutorno dejanje, izvrševali tudi dejanja kot:

- spraševali ali odgovarjali na vprašanje;
- informirali, zagotavljali ali opozarjali;
- razlašali sodbo ali namero (cilj);
- izgovarjali stavek;
- se dogovarjali, apelirali ali kritizirali;
- identificirali ali opisovali

in številna podobna. V tem ni nič misterioznega glede našega eo ipso. Težava je v številu različnih pomenov tako nejasnega izraza kot je: »na kakšen način ga uporabljamo?« ... Ko izvršujemo lokutorno dejanje uporabljamo govor, toda: »na kakšen način natančno ga uporabljamo ob tej priliki?«²⁴

Razlika med lokutornim in ilokutornim dejanjem je torej v nekakšni specifikaciji, v tem, da ilokutorni akt specifikira lokutornega, da opredeljuje, kaj se hoče z njim reči. Npr.: interlokucija lokucije:

Rekel (mi) je: »Zapri vrata!«

bi se (med drugim) lahko glasila:

»Ukazujem ti, da zapreš vrata!«

Ostane še perlokucija. Medtem ko ilokucija izraža, kaj z nekim govornim dejanjem opravljamo, pa perlokucija izraža, kaj z njim dosežemo, povzročimo.

Možna perlokucija k prejšnjima primeroma bi se torej lahko glasila:

»Prepričal me je, naj zaprem vrata.«

Medtem ko lahko – pravi Avstin – nekakšen priložnosten sodnik objektivno poroča o lokutorni in ilokutorni razsežnosti nekega govornega dejanja, pa o perlokutorni razsežnosti ne more reči nič določenega. O njej lahko izreka le približke.

Tako so dobili zasilen status izjave, ki so Austinu prej povzročale preglavice, in zdaj lahko na novo opredeli sklop performativ/konstativ:

a. S konstativno izjavo abstrahiramo od ilokutornega aspekta govornega akta in se usmerimo na lokutornega: še več, uporabljamo prepoenostavljeno predstavo korespondence z dejstvi, prepoenostavljeno zato, ker bistveno (že) vpeljuje ilokutorni aspekt. To je ideal tega, kar bi bilo treba reči ob vsaki priliki, za vsak namen, vsaki publikli.

b. S performativno izjavo pa skrbimo, kolikor je le mogoče, za ilokutorno moč izjave in abstrahiramo od dimenzije korespondence z dejstvi.²⁵

Čeprav sklop performativ/konstativ Austin še dopušča kot nekakšno specialno teorijo, glede na sklop lokucija/ilokucija/perlokucija, ki naj bi bila splošna teorija, pa se bistveno performativa v tej novi opredelitvi (redefiniciji) že zamegli.

V zvezi s tem si bomo ponovno privoščili krajši citat, ki nam jasno kaže zakaj, kje je Austinova resnična investicija:

»Potreba po splošni teoriji nastaja preprosto zato, ker je tradicionalna »izjava« abstrakcija, ideal in prav tako njena tradicionalna resničnost ali neresničnost. . . (podčrtal IŽ) Kar ne bo preživelo prehoda (od specialne k splošnejši teoriji-IŽ) – razen morda kot marginalen, mejen primer in kar je komajda začudujoče, ker nam je povzročalo težave že od začetka – je pojem čistosti performativov: ta je bil bistveno utemeljen na prepričanju o dihotomiji performativ/konstativ, ki mora biti opuščena v korist bolj splošnih družin povezanih in drug vrh drugega segajočih govornih aktov . . .«²⁶

Na račun subvertiranja te »manije biti resničen ali neresničen«, (kot pravi v enem svojih tekstov) Austinu spodleti pri opredelitvi tistega, kar se nahaja v samem naslovu njegovih tekstov. Sklop lokucija/ilokucija/perlokucija sicer nikakor ni neploden, vendar začetnih problemov, zaradi katerih je do njega sploh prišlo, ne rešuje. Poglejmo v skladu z definicijami te zadnje teorije enega začetnih problematičnih primerov: primer,

kjer na vhodnih vratih najdemo pritrjeno tablico z napisom »Pes«.

O tem sporočilu lahko govorimo le kot o lokuciji, njegova ilokutorna razsežnost ni izražena. Tako mimoidoči napis lahko dojame kot opozorilo, grožnjo ali celo vabilo naj vstopi. Paradoksalno v tem primeru je to, da iz reakcije naključnega pasanta, ki je opazil tablico s takšnim napisom, ne moremo sklepati niti na perlokutorno razsežnost tega sporočila. Trditi, da je vstopil zato, ker je napis dojel kot vabilo ni utemeljeno, saj je lahko odprl vrata prav zato, da bi se prepričal, kaj hoče napis pravzaprav povedati. Še več. Če hočemo zvedeti, kakšna je ilokutorna razsežnost tega sporočila, moramo v vsakem primeru odpreti vrata.

Teorija lokucije/ilokucije/perlokucije nam v tem primeru ne more povedati dosti. V primeru performativov pa (kot bomo videli v nadaljevanju) lahko služi le kot princip klasifikacije *izjav*, medtem ko o bistvenem – to je dejstvu teh izjav – v glavnem le molči.

Tako ostane Benvenistu, da poda temeljne opredelitve sklopa performativ/konstativ:

a. Res je – pravi – da je neka izjava lahko performativna samo, če je izvršitev nekega dejanja. Vendar je treba »performativu priznati neobičajno lastnost, da je sui-referenciel *samoreferencialen*, da se nanaša na stvarnost, ki jo sam vzpostavlja. Od tod izhaja, da je istočasno lingvistična manifestacija, ker mora biti izgovorjen in dejstvo stvarnosti, kot izvršitev dejanja. Označenec je identičen z referentom.«²⁷

b. Stavek: »Zaprte vrata!« resda lahko razumemo kot ukaz, nikakor pa ne more biti performativ. Performativ *mora imenovati* performirano dejanje, to je dejanje, ki ga izvršujemo (v našem primeru »ukazovanje«). Prav tako *mora imenovati performerja* (tistega, ki dejanje izvršuje). Stavek »Zaprte vrata!« pa ne izpolnjuje nobenega od teh pogojev. Možni performativ tega stavka bi se lahko glasil le: »Ukazujem vam, da zaprete vrata!«

* * *

Naslednja točka pri kateri se začno stvari zapletati, je točka v kateri smo povzeli ugotovitev, da je performativ lahko perforativ le v 1. osebi prezenta, indikativa, aktiva (drugo varianto: 2. ali 3. osebo prezenta indikativa pasiva bomo tu zanemarili).

Izkaže se, da stvar ni tako preprosta. Vzemimo stavek:

»Žalim te!«

Glagol se nahaja v 1. osebi prezenta, idikativa, aktiva, kot da je *samoreferencialen* in kot da imenuje performirani akt (žaljenje) in performerja (mene).

Vendar, če nekomu-denimo v prepiru, torej situaciji »primerni« za žaljenje-zabrusimo:

»Žalim te!«

tisti, ki mu je bilo to »sporočilo« namenjeno, po vsej verjetnosti ne bo užaljen. Nedvomno bi v naši nameri veliko bolje uspeli, če bi mu zabrusili: »Osel!«, »Bedak!« ali kar je še podobnih psovk, ali pa mu povedali »kar nam že dolgo leži na srcu«.

Skratka, medtem ko v primeru otvarjanja sestanka, sestanek lahko odpremo tako, da rečemo:

»Otvaram sestanek.«

in je le-ta potem odprt, v primeru žaljenja ne bomo nikogar užalili tako, da mu bomo rekli:

»Žalim te!«

Da glagol v 1. osebi prezenta, indikativa, aktiva v tem primeru ne deluje kot performativ, ugotavlja tudi Austin, vendar tega ne more zadostno tematizirati, ker mu manjka ravno koncept *izjava/izjavljanje* – z njegovo karakteristično in ireduktibilno vezanostjo na problem intersubjektivnosti – za katerega menimo, da ga je potrebno uvesti v tem primeru (to pa seveda ne pomeni, da mehanizem performativ/konstativ drugače deluje brez njega. Nasprotno! Mehanizem *izjava/izjavljanje* mu je nujno potreben – do performativnega dejstva namreč pride le v sovpadu izjave in izjavljanja – vendar pa bi radi nakazali še neko drugo plat tega mehanizma).

Pri orisu koncepta izjava /izjavljanje si bomo pomagali z Lacanovim izvajanjem v XI. knjigi njegovega Seminarja.

Lacan ugotavlja, da izjava: »Lažem,« ki jo formalni logik razglasi za antinomija uma, ni nikakršna antinomija uma, in da bi ravnali napak, če bi se spustili v preobračanje tipa: če praviš »Lažem«, govoriš resnico in torej ne lažeš itn. Ta »Lažem« je popolnoma veljaven.

»Gre za to, da jaz izjavljanja ni isti kot jaz izjave. Zato pa je popolnoma mogoče, da iz točke od koder izjavo izjavljamo, na veljaven način formuliramo, da je jaz, ki v tem trenutku formulira izjavo, na tem, da bo lagal, da je lagal malo pred tem, da bo lagal po tem, da s tem, ko pravi »Lažem«, potrjuje, da je njegova namera, da bi varal.«²⁸

Nato kot primer podaja znano Freudovo šalo o dveh Židih in vlaku, ki pa jo bomo – zaradi jasnosti – prevedli kar na primer analitika in analizanta. Analizant pravi analitiku (na neki določeni točki »asociiranja«):

»Lažem!«

Analitik pa mu odgovori (kar seveda navajamo v hiperbolični obliki):

»Zakaj praviš, da lažeš, ko pa zares lažeš, in če tedaj, ko mi praviš da lažeš, tako govoriš samo zato, da bi mislil, da govoriš resnico!«

»Lažem« na ravni izjave, na ravni izjavljanja proizvede »Varam te«. »Varam te« pa – pravi Lacan – izvira iz neke točke, kjer analitik pričakuje subjekt in mu v skladu z mojo formulo komunikacije vrača njegovo lastno sporočilo v njegovem resničnem pomenu, se pravi, v sprevrnjeni obliki . . . kar mi pošiljaš kot sporočilo v tem *varam te*, je prav to, kar ti jaz izražam, s tem pa govoriš resnico.«

Če se po tem ekskurzu vrnemo na naš primer lahko rečemo, da »Žalim te!« na nivoju izjave, na nivoju izjavljanja ne proizvede nikakršne žalitve, ampak ravno nekakšen obraten predznak. Ko to izjavo v prepiru izrekamo na način performativa, pravzaprav proizvedemo nekakšno avtodistanco do tega, kar smo v prepiru rekli ali naredili (in kar bi – za razliko od same izjave – utegnilo biti žaljivo), v skrajni konsekvenci proizvedemo komičen efekt.

Situacija je nekako podobna (vendar moramo to podobnost vzeti z »rezervo«, saj lahko deluje po striktno identičnem mehanizmu kot prejšnji Lacanov primer) tisti, ko nekomu rečemo: »Bedak!«, takoj za tem pa dodamo: »S tem te žalim« ali »To je žalitev«. Izjava »Bedak«, ki je v začetku morda še delovala kot žalitev, zapusti to vlogo takoj, ko dodamo: »To je žalitev.«

In to je pravzaprav edini možni način funkcioniranja glagola »žaliti« v 1. osebi prezenta, indikativa, aktiva, kljub performativni formi.

Ugotovili smo, da ima govorni akt performativno dejstvo samo, če ga urejajo nekakšne konvencije, v primernih okoliščinah. Tako je »v navadi«, da sestanek odpre predsedjoči, prav tako je »v navadi,« da ga odpre tako, da reče: »Odpiram sestanek.«

V »našem« primeru žaljenja pa pač ni »v navadi«, da bi se ljudje žalili z: »Žalim te!«, marveč (kar bo nekaterim verjetno zvenelo tragično) z lepljenjem raznoraznih živalskih ali drugih (po splošnem prepričanju manjvrednih) imen in etiket. Oblika: »Žalim te!« lahko kljub svoji performativni formi deluje le kot:

- a. apendiks – ki proizvede ambivalentno situacijo, kakršno smo omenili malo prej;
- b. konstativno – pri čemer je konstativni status ravno zaradi ambivalentnosti situacije tudi sam ambivalenten;

Spregled dvoplastnosti vsake izjave oz. prekratnost Austinove zastavitve, ki se izkaže za psihologistično, bi radi prikazali še na enem primeru, ki sega pravzaprav v naša začetnejša izvajanja, ki pa jih bo – ker smo šele zdaj eksplicitneje uvedli koncept izjava/izjavljanje – dodatno osvetlil.

Austin poudarja, (še preden razvije sklop lokucija/ilokucija/perlokucija) da perfor-

mativnih izjav nikakor (pod nobenim pogojem) ne smemo jemati kot opis ali poročilo (ki sta kot taka lahko pravilna ali nepravilna) naših »notranjih«, »duševnih« stanj. Na primer tako, da bi izjava: »Obljubim, da bom prišel«, ob »notranji« odločitvi, da ne bom prišel, delovala kot neresnično poročilo, poročilo, ki se ne ujema z dejstvi. Če bi ravnali tako, pravi Austin, bi »odprli skrivališče krivoprišežnikom, sleparjem in bigamistom.« Bolje se je držati stališča, »that our word is our bond«.

V zvezi s tem uvede tudi nekakšno listo, kjer izjave razdeli na:

- a. eksplicitne (čiste) performative;
- b. nečiste performative, poldeskripcije;
- c. deskripcije;³⁰

Če poskusimo to tabelo (kljub težavnosti prevajanja) ilustrirati s primeri, bi se primer za čiste performative glasil:

»Zahvaljujem se.«

za nečiste performative oz. poldeskripcije:

»Hvaležen sem.«

in za deskripcije:

»Čutim se hvaležnega.«

Slednji naj bi poročal o naših »občutkih«, kar naj bi bilo v primeru čistih performativov nemogoče.

Da bi to delitev utrdil, oz. natančneje: zavaroval čiste performative, Austin uvede tudi teste, ki naj bi razjasnili kaj so čisti performativi in kaj »ostalo«.

Prvi test pravi, da je izjava performativ (čisti), če se v zvezi s tistim, kar trdi, ne moremo vprašati: »Tudi ali (se) je zares?« Če se tako lahko vprašamo izjava ni čisti performativ.

Vprašali bi se torej lahko: »Toda ali se je zares čutil hvaležnega?«, medtem ko se: »Toda ali se je zares zahvalil?« ne bi mogli vprašati.

Kot kriterij tega kdaj moremo in kdaj ne postaviti to vprašanje, Austinu očitno figurira nekakšna »dobesednost« na nivoju izjave. Tako psihologistična ideologija vprašanje: »Toda ali se je zares čutil hvaležnega?« še dopušča, saj predpostavlja, da je občutke moč prikrivati, da se lahko razlikujejo od tega, kar o njih rečemo.

Spraševanje po prvi trditvi pa ni več legitimno, po nekako takšnih logiki sklepanja: »Seveda se je zahvalil! Saj smo vsi slišali, da je rekel: »Zahvaljujem se.«

Ta tendenca prvega testa se radikalizira v zadnjem (četrtem), ki je pravzaprav le radikalna ekspozicija prvega. Glasi se namreč takole: »Ali bi lahko ne bilo res, da sem se zahvalil, ko sem rekel, da se zahvaljujem?«

Odgovor, ki je pogoj performativnosti, je seveda: »Ne!«

Austin torej – v zadnji konsekvenci – ostaja na intrasubjektivni ravni. Izjava je nepresegljiva, vse je zaobsežno v njej sami. Možnosti, da bi ravno izjavljanje te nepresegljive izjave njo samo subvertiralo, jo zanikalo, ni. Pomen izjave je odvisen izključno od tistega, kar trdi.

Tako izgine bistvena razsežnost performativne izjave: sprememba intersubjektivne konstelacije, kot posledica izjavljanja neke izjave, in ponovno postane vprašljiva zadostnost razloga vzpostavitve sklopa lokucija/ilokucija/perlokucija, ki naj bi bil »višja stopnja«, razrešitev prvotne dvojice eksplicitni/primarni performativ. Stavka:

»Zapusti mesto!« (lokucija)

»Svetujem ti, da zapustiš mesto!« (ilokucija)

se namreč razlikujeta le na nivoju izjave. Drugi stavek pripoveduje kako *hoče* delovati, ne pa tudi kako *zares* deluje, kar je odvisno prav od izjavljanja te izjave.

Nikakršne nujnosti namreč ni, da bi izjava, ki se razglaša za nasvet, tako tudi delovala. Naj za ilustracijo vzamemo fiktiven (banalen) primer, ki bi ga utegnili zaslediti v kakem vesternu.

V mesto pride tujec, v osrednjem saloonu uspešno »obere« vse mestne kvartopirce, nakar pri zadnji igri eden izmed slednjih privleče na dan revolver in reče:

»Svetujem ti, da tokrat vložiš ves denar!«

Je to nasvet? Na nivoju izjave že, na nivoju izjavljanja pa je lahko (med drugim) tudi grožnja.

* * *

Že večkrat smo omenili, da je pogoj performativne izjave obstoj nekakšne konvencije in pa za invokacijo primernih pogojev.

Neko ladjo lahko krsti za Svobodo samo nekdo, ki je bil za to vlogo že poprej določen, krstiti pa jo mora po nekem določenem obredu (tako, da ob njenem premcu razbije steklenico šampanjca, izgovarjajoč besede: »Krstim te...!«)

Benveniste o Austinovih primerih (z izjemo zgornjega) pravi, da ni niti najmanj prepričan, da jih lahko imenujemo performative, »ker jih je družbeno življenje banaliziralo.«

S tem, da so ti primeri banalni, se (lahko) strinjamo, vendar mislimo, da prej omenjeni primer (krstitev ladje) in primeri, ki jih navaja Benveniste, niso nič manj banalni. Pri tem mislimo na primere kot:

»Proглаšam ga za izvoljenega.«

»Gospoda X imenujem za direktorja.«

»Katedra za botaniko je razglašena za nezasedeno.«

Pri vseh teh primerih imamo opraviti s trditvami, ki so nekako odveč in nekako nujne, ki pravzaprav le potrjujejo že sklenjeno, pa vendar je mogoče reči, da je nekaj sklenjeno šele po tem, ko to izjavimo.

Vsem udeležencem spravitve nove ladje je jasno, da se bo imenovala Svoboda. Izjava: »To ladjo krstim za Svobodo« je torej le potrditev že odločenega in na ta način odveč, pa vendar se ladja imenuje Svoboda šele potem, ko je ob njenem premcu treščila steklenica šampanjca.

Po nekih volitvah je splošno znano, kdo je bil izvoljen. Izjava: »Proглаšam ga za izvoljenega.« je torej le potrditev že znanega in na ta način odveč, pa vendar je nekdo izvoljen šele potem, ko to izjavi kompetentna oseba.

Zdaj pa si oglejmo neko specifično »vrsto« performativa, kjer ne moremo reči, da je le-ta nekakšna potrditev že ugotovljenega, ampak neko stanje *dobesedno vzpostavi*. Pri tem se bomo sklicali na spis Slavojja Žižka: »Uvod v stalinsko hermenevtiko«:

»Sodba: »Ti si izdajalec!«, četudi »povsem izmišljena,« deluje kot performativ: ta sodba te ne opisuje kot izdajalca marveč te naredi za izdajalca, saj te – seveda, če je izrečena iz pravega mesta – izključi iz »Partije«. Ne moreš se braniti, češ »v resnici nisem izdajalec«, saj že govoriš »od zunaj«, saj tudi »v resnici« nisi več »notri« ...

»Tako stalinski diskurz dobesedno živi od tega, da mu – na ravni izjave – »ne verjamemo« ... , to toliko bolj utrjuje njegovo moč, kot moč diskurza v striktnem pomenu socialne vezi. Tisti, ki »mu verjame, je že v poziciji histerika, je že na poti iz njega ... Histerično zahtevo bi namreč lahko definirali prav iz ravni te napetosti med denotativom in performativom: ta zahteva tako rekoč pade na finto stalinskemu diskurzu, sprejme z njim »dialog« na denotativni ravni, to je ga ravno s tem, ko »argumentira«, »dokazuje« njegovo lažnost itd. »vzame resno« ... »³³

Ta primer nam kaže, da je za »uspešnost« performativnega akta ne le nujno potrebna, temveč »v zadnji instanci« odločujoča prav pozicija izjavljanja, ne glede na to, ali je izjava izražena v eni od oblik, ki smo jih na začetku – skupaj z Austinom – navedli kot pogoj performativnosti. Pa tudi tipično konstativni glagoli (ob katerih uporabi je moč razsojati glede korespondence z dejstvi) kot na primer »ugotavljati« ipd. lahko delujejo performativno – če so le izrečeni iz pravega mesta.

Mehanizma te performativne vzpostave ne smemo mešati z mahanizmom primera »Žalim te«. Medtem ko izjava »Žalim te«, na nivoju izjavljanja ne proizvede nikakršnega žaljenja, pa izjava »Ti si izdajalec!« v stalinskem diskurzu dejansko sovпада z izjavljanjem in proizvede izdajalca, ker se stalinski diskurz pač konstituira kot univerzum, torej psihotično.

Prav tako ga moramo razlikovati od prej omenjenih, »vulgarnih« performativov. Medtem ko v teh primerih konstativ ne spodbija realnosti, ki jo vzpostavlja performativ, (saj jo tudi ta na nek način le potrjuje) pa v primeru stalinskega performativa kon-

stativ z njim ne soglaša, ga spodbija. (Seveda ob predpostavki, da govorimo od »zunaj«).

In prav zato, ker konstativ zanika »realnost«, ki jo vzpostavlja performativ, **lahko šele za tak performativ** (imenujmo ga »klasičnega«, kot opozicijo »vulgarnemu«) **rečemo, da je res pravi performativ, da je »samoreferencialni akt, ki vzpostavlja »novo realnost«.**

Eksistenca te »realnosti« sicer ni »materialna«, če naj uporabimo ta robusten termin, ni faktična, vendar bi se tu kazalo spomniti na Lacanov stavek, da je »kaj malo pomembno ali neka stvar eksistira realno ali ne, saj lahko eksistira v polnem pomenu te besede tudi, če ne eksistira realno. Zakaj vsaka eksistenca ima, po definiciji, nekaj tako neverjetnega, da se moramo neprestano spraševati po njeni realnosti.«³⁴³⁵

* * *

Na začetku smo trdili, da Austin zaradi »očaranosti« z odpadnim materialom »znanstvene filozofije« ne more zadostno tematizirati sklopa performativ/konstativ, pa ga zato opusti v korist »splošnejše teorije govornih dejanj«.

Preostane nam torej, da poskušamo začrtati mehanizem te »očaranosti«. Poglejmo za začetek njegovo opredelitev filozofije:

Filozofija neprestano prestopa svoje meje in odhaja k sosedom. Mislim, da je edini jasen način, da definiramo objekt filozofije reči, da se ukvarja z vsemi ostanki, z vsemi problemi, ki ostajajo še nerešeni, potem ko se je na njih preizkusilo vse metode prizkušene drugod. Filozofija je ropotarnica (le dépotoir) vsega nesprejetega (laissés pour compte) drugih znanosti, kjer se znajde vse, česar se ne ve kako lotiti.^{36 37}

Ta opredelitev polja ekstenzije (ekstenzionalnega polja) filozofije se izkaže kot dvojno nezadostna. Prvič implicira, da imajo ostanke le »druge znanosti«, drugič pa je sama Austinova dejavnost (kot filozofa) z njo le deloma zajeta. Le deloma zato, ker se resda tudi Austin ukvarja z ostanki, z odpadki – vendar pa so to odpadki filozofije same. Filozofija se sama vpiše v polje svoje ekstenzije in ga tako naredi nekonsistentnega, refleksivnega, saj je obenem tista, ki gleda in tista, ki je gledana.

Ta mehanizem je znan iz psihoanalize, natančneje iz Freudovega teksta »Psihogene motnje vida, kot jih dojema psihoanaliza«.

Freud v tem spisu ugotavlja, da v polje človekove ekstenzije stopata dve antinomični vrsti predmetov (antinomični zato, ker ni moč »obvladovati« obeh hkrati, in torej polje ekstenzije nujno preluknjata) »koristne« in »prijetne«. Prikazano na primeru očesa, (kot to stori Freud) bi ju lahko »razmejili« takole:

– »koristne« so stvari pri katerih je zaznavanje za oko enakovredno tistemu, kar je ustom jesti, da bi se hranili – torej »potrebne« stvari (v tem primeru je ekstenzionalno polje konsistentno, moč bi ga bilo suvereno obvladovati);

– »prijetne« (čari in mikavnosti) pa so stvari, pri katerih je motrenje očesa ekvivalentno poljubu za usta – torej prijetne »kot take« (v tem primeru se določen organ v neki stvari »prepozna«, se spoji z njo, gleda, vendar je gledan predvsem sam, rezultat pa je nekonsistentnost ekstenzionalnega polja, ki onemogoča njegovo suvereno obvlado – torej se lahko – oz. se mora – nekaj izmakniti).

Da je Austin fasciniran prav z glede na kvantifikacijsko logiko ambivalentnimi izjavami smo že pokazali na primeru »razvoja« (razpustitve) sklopa performativ/konstativ, da mu gre res za spodjebavanje logične matrike, pa po pove tudi veliko neposredneje:

»Kar moramo storiti v primeru zatrevanja in pa opisovanja in poročanja je to, da jih malce spustimo s piedestala, da bi spoznali, da niso nič manj govorni akti, kot so govorni akti primeri, o katerih smo govorili ali jih omenjali kot performativne.«³⁸

Na svetlo spet privleče tudi Russellovega plešastega francoskega kralja, tokrat v naslednjem prevodu:

»Johnovi otroci so gologlavi, toda John nima otrok.«

Po Russellu je izjava z neobstoječim referentom neresnična, po Fregeju glede na logično matriko neumestljiva, vendar pa Austinu sploh ne gre za to. Z nanizanjem kopice ambivalentnih stavkov želi pokazati, da obstoje propozicije, o katerih ne moremo preprosto govoriti kot o resničnih ali neresničnih – lahko pa jih razumemo.

»Bolj ko premišljuješ o resničnosti in neresničnosti stavkov, ki jih izrekamo – pravi Austin –, bolj ti postaja jasno, da le za majhno število stavkov . . . velja, da so samo resnični ali samo neresnični. Običajno se postavlja vprašanje: ali so jasni ali nejasni, ali so adekvatni ali neadekvatni, ali so pretirani ali ne? Ali so grobi, popolnoma natančni, točni in tako naprej. »Resnično« in »neresnično« sta samo splošni nalepki za cel diapazon različnih (o)cenitev, ki imajo opraviti to ali ono z odnosom med tem, kar rečemo in dejstvi.«⁴⁰

Svoje izvajanje na že omenjenem kolokviju iz analitične filozofije pa konča celo z dokazovanjem ne – celosti resničnosti oz. neresničnosti trditev, o katerih se logika sicer z lahkoto izreka:

»Francija je heksagonalna.«

»Lord Raglan je zmagal v bitki pri Almi.«

»Oxford je 100 km oddaljen od Londona.«³⁹

Kaj lahko rečemo o resničnosti teh trditev? Francija je resda heksagonalna, toda to ni vsa resnica, vsaj za geografa ne. Končno je Francija tudi republika, toda tudi to ni vsa resnica. In podobno bi lahko trdili o ostalih primerih.

Spregled »performativnosti« performativov bi torej lahko pojasnili z mehanizmom fascinacije, vendar pa ostaneta »nerešeni« še dve vprašanji, vredni poskusa odgovorá:

1. Kako to, da mu spodleti prav pri tistem, kar postavlja v naslov(e)?
in

2. Ako mu gre za nekakšno »splošno teorijo govornih dejanj,« zakaj svoja tovrstna dela vztrajno opremja z naslovi kot »Performative-Constative«, »Performative Utterances«?

Naš odgovor je, da Austin tu postopa popolnoma materialistično. Te naslove moramo namreč dojeti kot *Vorstellungsrepräsentanzen*, kot zastopnike predstave, ki drže mesto izpadlega objekta (performativa v njegovi »performativnosti« in ne zvedenosti na le »eno od« vrst izjav, ki niso resnične ali neresnične) Izpad tega objekta je prav pogoj za postavitev zahteve po teoriji govornih dejanj, in ko je ta zahteva postavljena je objekt že izpadel.

Med vso »realnostjo« Austinu fascinantnih odpadkov je natanko eden, ki je »realno« teh odpadkov, ki ga mora Austin, kot filozof, nujno »spregledati«, in je prav v kolikor ga »spregleda« filozof. To je seveda objekt o katerem govorimo – neulovljivost, neumestljivost performativa v njegovi traumatični razsežnosti avtoreferencialnosti, samonanašljivosti, ki *mora* narediti luknjo v simbolnem.

Če naj se izpelje naslednji načrt:

». . . lahko upamo, da bomo sestavili seznam vseh glagolov, ki se lahko pojavljajo v teh standardnih oblikah in potem bi lahko klasificirali vrste dejanj, ki so lahko izvršena s performativno izjavo. To bi lahko storili s pomočjo slovarja, uporabljajoč pravkar omenjeni test – ali obstaja karakteristična asimetrija med 1. osebo prezenta, indikativa, aktiva in drugimi osebami in časi –, da bi določili ali glagol spada v naš seznam ali ne,«⁴¹

mora traumatični objekt (»performativnost« performativa, kjer izjavo – »v zadnji instanci« – legitimira kot performativno pozicija izjavljanja) nujno izpasti.

* * *

Če smo na začetku razpolagali z eno slepoto (slepoto »znanstvene filozofije« za subtilnosti vsakodnevne uporabe govornice) razpolagamo zdaj z dvema (še z Austinovo »slepoto«).

Naj ju zasilno razmejimo in rečemo, da je postopek »znanstvene filozofije« psihotičen, (v kolikor je za psihozo značilno, da odklanja, utaja realnost ter jo rekreira in remodelira) Austinov postopek pa nevrotičen (v kolikor pri nevrozah ne gre za utajevanje, temveč za izogibanje (elementom) realnosti, izogibanje kot (neuspešno) potlačanje travmatičnega elementa, ki se vrača v obliki nadomestnih predstav – simptomov).

Igor Žagar

OPOMBE IN REFERENCE

- ¹ J. O. Urmson: Histoire de l'Analyse, v: La Philosophie Analytique str.: 12
- ² prav tam str.: 15
- ³ prav tam str.: 16
- ⁴ prav tam str.: 17
- ⁵ prav tam str.: 19
- ⁶ prav tam str.: 20
- ⁷ E. Beth: Les Rapports entre Langues Formalisées et Langue Naturelle v: La Philosophie Analytique str.: 268
- ⁸ J. C. Milner: Ovinek čez sitnosti z Vsem, v: Psihoanaliza in kultura str.: 295
- ⁹ E. Beth: Les Rapports ... str.: 254
- ¹⁰ prav tam str.: 254
- ¹¹ J. C. Milner: Ovinek čez ... str.: 294
- ¹² prav tam str.: 295, 296
- ¹³ prav tam str.: 294
- ¹⁴ N. Prijatelj: Uvod v matematično logiko str.: 13
- ¹⁵ prav tam str.: 14
- ¹⁶ J. L. Austin: Performatif-Constatif, v: La Philosophie Analytique str.: 271
- ¹⁷ J. L. Austin: Performative Utterances, v: Philosophical Papers str.: 233
- ¹⁸ J. L. Austin: Performatif-Constatif str.: 271
- ¹⁹ prav tam str.: 274
- ²⁰ prav tam str.: 274
- ²¹ J. L. Austin: Performative Utterances str.: 249
- ²² J. L. Austin: Performatif-Constatif (Discussion) str.: 282
- ²³ prav tam str.: 291, 292
- ²⁴ J. L. Austin: How to do things with Words, str.: 98, 99
- ²⁵ prav tam str.: 145, 146
- ²⁶ J. L. Austin: How to do things with Words str.: 150
- ²⁷ E. Benveniste: Analitična filozofija i govor, v: Problemi opšte lingvistike str.: 212, 213
- ²⁸ J. Lacan: Štirje temeljni koncepti psihoanalize str.: 184
- ²⁹ prav tam str.: 185
- ³⁰ J. L. Austin: How to do ... str.: 83
- ³¹ prav tam str.: 84
- ³² E. Benveniste: Analitična filozofija ... str.: 210, 211
- ³³ S. Žižek: Uvod v stalinsko hermenevtiko, v: Problemi-Razprave (177–180) str. 185, 186
- ³⁴ Kot komplementarno informacijo k pravkar povedanemu navajamo zaključni del (na)govora Staneta Dolanca, o dogodkih na Kosovu, tujim novinarjem akreditiranim v Jugoslaviji: »Danes vam bom odgovoril na vsa vaša vprašanja, če jih boste izvolili postaviti. Po drugi strani smo mislili, da je pametneje, da ne greste tja, ne le zato, ker se bojimo za vašo varnost – povsem pravilno ste odgovorili, da je vaš poklic sam po sebi nevaren, s čimer se popolnoma strinjam – ampak tudi zato, da ne bi bilo nepotrebnega pretiravanja ali da ne bi gledali na stvari samo skozi eno prizmo: hoteli smo, da spoznate in vidite vse. Kako dolgo bo to trajalo, tega vam ne morem reči, sem pa prepričan, da se bo položaj umiril, in mislim, da se bo umiril zelo hitro. **Tedaj boste lahko šli tja in se sami prepričali o vsem, o čemer vam zdaj govorim.** (Svoboda, da nekatere sentence poudarimo, smo si seveda vzeli sami-IŽ.)
- ³⁵ Francois Recanati ugotavlja, da je ta psihotični postopek na delu tudi pri velikih, »univerzalnih« filozofskih sistemih. V spisu »Problem položaja filozofije« kot eno bistvenih lastnosti filozofskega sistema pripozna njegovo univerzalnost, da ima pripravljen odgovor na vse, in da se ima glede tega za edinstvenega.

Problem nastopi s tem, da tako »misli« o sebi vsak filozofski sistem, da se vsak filozofski sistem lahko vzpostavi le nasproti vsem ostalim.

Filozofskih resnic ni moč pocelotiti ravno zato, ker se ima vsak filozofski sistem za univerzalnega, ker zanj zunanosti ni, jo vso vsebuje. Filozofski sistem je sam svoj predmet. Istočasno s tem, da je filozofski sistem sam svoj predmet, pa Recanati, opirajoč se na M. Guéraulta (zgodovinarja in tehnologa filozofskih sistemov, kot ga imenuje sam) ugotavlja, da se filozofija izdaja za teorijo določene realnosti, da kaže neko ekstenzionalno usmerjenost, sicer tipično za znanost.

Še več. Filozofijo bi popačili, če bi njeno ekstenzionalno usmerjenost zanemarili, tako bi jo identificirali z nekakšno čisto subjektivno preddiskurzivnostjo.

Vendar pa ekstenzionalna usmerjenost tudi ne more biti temeljna značilnost filozofije, sicer jo zamešamo z znanostjo.

»Slednja je vpeljana z logiko, deskripcijo in verifikacijo, ki zadevajo odnos pojmov do predmetov njihove ekstenzije. V filozofski vzpostavi pa gre za izginotje predmeta, nadomesti ga pojem sam. Pojem se vzpostavi na mestu, kjer se izniči njegova ekstenzija. V filozofiji se raziskava in odkritje artikurirata na točki, na kateri pojem, ki zaobseže samega sebe, spremeni naravo: **realni predmet filozofije vznikne iz te diferencialne ponovitve pojma** (poudaril IŽ)

Ravno s tem, da si sama vzpostavi svojo realnost, pa filozofija postane refleksivna.

Ta refleksivnost ni v tem, da bi odstranili za znanost značilno ekstenzionalno usmerjenost. Nasprotno! Ta težnja po znanstvenosti je pogoj same refleksivne vzpostave. Gre za to, da ekstenzionalno usmerjenost postavimo na določen negativen način, (kar pa ne pomeni preproste odsotnosti ekstenzionalne usmerjenosti) namreč: refleksivnost nastaja kot obrat ekstenzionalne usmerjenosti ...

»Iz tega obrata pa« – pravi Racanati – »izhaja nanašanje pojma na sebe samega. S to uporabo se pojem ne umesti kot eden izmed predmetov lastne ekstenzije, pač pa se vzpostavi kot individuum.

Trditve na kateri se refleksivno vzpostavi, pa ni konstativna, opis samonanašanja, je performativna (poudaril IŽ)

Pojem, ki pride na mesto svoje ekstenzije, izgine kot pojem, ki na ekstenziji obstoja: vzpostavi se kot individuum, vendar pa nikakor ni predmet kakršnekoli ekstenzije, ki bi znova privedla do obstoja pojma. Refleksivna vzpostava ukine dvojnost pojma in ekstenzije v sovpad pojme in ekstenzije kot izničene: le tako se lahko pojem vzpostavi performativno, kot *potéza svoje nične ekstenzije*.

To kar prozvede filozofija, se nahaja med pojmom in njegovo ekstenzijo kot izničeno, je proizvod samonanašanja pojma.

³⁶ J. L. Austin: Performativ-Constatif str.: 292, 293

³⁷ Nekaterih besed nismo navedli v originalu »kar takos«, »zaradi lepšega«. *Le dépotoir* namreč poleg »ropotarnice« pomeni tudi »odlagališča smeti, smetišče«. In če tistemu »laissés ...«, v sintagmi »laissés pour compte«, dodamo še en -e-, se pomen »nesprejeto, dano na razpolago«, spremeni v »govno divjih prašičev«. Filozofija kot »odlagališče govna divjih prašičev« pa je – če ne drugega – vsekakor opredelitev vredna (temeljitega) premisleka.

³⁸ J. L. Austin: Performative Utterances str.: 249, 250

³⁹ J. L. Austin: Performatif-Constatif str.: 280

⁴⁰ J. L. Austin: Performative Utterances str.: 250

⁴¹ prav tam str.: 243, 244

UPORABLJENA LITERATURA

J. L. Austin: How to do things with Words, Oxford, 1975

J. L. Austin: Philosophical Papers, Oxford, 1979

La Philosophie Analytique (zbornik) Paris, 1962

E. Benveniste: Problemi opšte lingvistike, Beograd 1975

J. Lacan: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Ljubljana 1980

S. Žižek: Uvod v satlinsko hermenevtiko, Problemi 177–180, Ljubljana, 1978

J. C. Milner: Ovinek čez sitnosti z Vsem, v: Psihoanaliza in kultura, Ljubljana 1981

F. Recanati: Problem položaja filozofije (prevedel M. Potrč, neobjavljeno)

Glasilo SZDL Slovenije

VNAŠANJE ZAVESTI V PROLETARIAT V LENINOVEM SPISU »KAJ DELATI?«

Posebnost Leninovega stila je odsotnost formul. Zdi se, da vsak govor in vsak članek začenjata popolnoma od začetka. Termini ne obstojé; vsebovani so v sami stvari, na katero se nanašajo, kot konkreten dosežek analitičnega dela.

Viktor Šklovskij

Prazno bi bilo zapisati, da je treba Lenina brati zato, ker je 'še zmerom aktualen'. Kakor je mogoče neaktualno misel znova aktualizirati in narobe, tako lahko postane aktualna tudi njena – dozdevna ali ne – neaktualnost.¹ Kako si revolucionarna in delavska gibanja, ki so nam sočasna, razlagajo lasten odnos do Lenina – ali trgajo njegovo podobo z zidov, ali se zanj ne menijo, ali so se demokratično poslovlili od diktature proletariata, ali pa malikujejo njegov lik –, je za historični materializem drugotno. Vé namreč, da se v svojih dejanskih bojih nobena prevratna praksa ne more izogniti soočenju s problemi, s katerimi se je soočal Lenin ne le kot prvi med tistimi, »... ki so dali svetovnemu proletariatu zgled, ... ki lahko vzkliknejo ...: Jaz sem si upal!«,² marveč predvsem kot tisti, ki je »... v razvojnih problemih moderne Rusije ... vedno videl probleme celotne dobe: *vstop v zadnjo fazo kapitalizma in možnosti, da obrne neizogibni odločilni boj med buržoazijo in proletariatom za rešitev človeštva v prid proletariata*«. ³

Leninsko stališče je tedaj v tem, »da se, opirajoč na njegova spoznanja, sami soočimo s konkretnostjo te konkretne zgodovinske dobe, v kateri živimo«, ⁴ in ne v vnaprejšnji zvestobi nečemu, kar je bilo kot Leninova misel prirejeno ad usum Delphini. Leninsko stališče do Lenina je posredovano po zgodovinskih izkušnjah, ki jih ni mogoče zvesti na nevtralnó časovno razdaljo med njim in nami, ki bi se je izčrpala v meglenosti nekako spremenjenih razmer. Pohabili bi vsako socialistično revolucijo in osvobodilno gibanje po 1917, ki bi jih hoteli strpati v kalup oktobrske revolucije. A če se ob 'uspelih' revolucijah občasno še zdi, da se Leninove rešitve konkretnih problemov spet neposredno udejanjajo, nas morata napraviti zgodovinski izkušnji fašizma in stalinizma kot izrazov odpovedi revolucionarnega subjekta imune za tak privid. Za kritično teorijo, ki znova upa na revolucionarni prevrat, je to, »da je 'bistvo' kapitalističnega produkcijskega načina vpeto v zgodovinsko dinamiko in ji nikakor ni ontološko izvzeto, predpostavka, ki edina ustreza zgodovinsko prehodnemu značaju kapitalističnega produkcijskega načina, kot ga je Marx sistematično razvil.« ⁵ Da bi samospreminjanje ne zdrsnilo v prilagoditev obstoječemu, se mora v spremenjenih pogojih udejanjenja teorije spremeniti način dojetja revolucionarne tradicije. Iz te perspektive je v svoji polemiki zoper 'marksiste-leniniste' – tiran Stalin se je preobrazil v filozofa šele 1938. leta, potem, ko je bila njegova 'filozofija' že stvarnost, vsaka druga pa ukinjena – *Korsch* in ne 'marksisti-leninisti' tisti, ki je na leninskem stališču in to kljub ostri kritiki Lenina. ⁶ In če tisti, ki danes sledijo Lukacsu in Korschu, omejujejo veljavnost oktobrske revolucije in Leninovega dela na 'posebnost ruskih razmer', ⁷ počno to iz težnje po kritični refleksiji lastne vpetosti v zgodovino in z njo zvezane zavrnitve 'materinega jezika', neustrezajočega nalogi revolucioniranja današnjega razvitega kapitalizma.

Prav tu pa je kritična teorija v nevarnosti, da, poudarjajoč nezvedljivost lastne naloge na Leninovo, Lenina potvori in se s tem prikrajša za ne ravno nebistven element dojetja lastne naloge. Tako se je npr. zgodilo diskutantom o Lukacsevi »Zgodovini in razredni

zavesti«, da so se presenetljivo ujeli v tezi o *napačni totalizaciji* oktobrske revolucije in Leninove koncepcije komunistične partije kot krivca za razpad zahodnoevropskega delavskega gibanja po prvi svetovni vojni (in za fetišizacijo partije kot nosilca razredne zavesti v Lukacsevi konstituciji razredne zavesti proletariata).⁸ Tu nam ne gre za popravitev krivičnega očitka, čeprav bi bilo potrebno vprašanje (ki pa bi seglo preko teme razprave), kako naj bi bil proletariat Zahodne Evrope, predvsem Nemčije, sploh sprejemljiv za *napačno* totalizacijo, če ne ravno iz izkušnje zlomov delavskega gibanja 1914 in 1918, ki ju je bil doživel, še preden se je nalezel leninizma in po katerih je šele mogel 'prepoznati' v oktobrski revoluciji model uspešne revolucije? Diskutanti tu v Lukacsevi koncepciji leninistične partije napačno 'prepoznajo' Leninovo lastno koncepcijo in v komunistični partiji Rusije utelešenje Leninove koncepcije. Nerazložen puščajo factum brutum, da je bil Lenin ob sleherni pomembnejši politični odločitvi v konfliktu z velikim delom 'lastne', boljševiške, partije in je torej neupravičeno postaviti enačaja med partijo in tem, kar je zapisal v zvezi z njo.⁹ Ne glede na to, ali lokalizirajo njegov domet – kot Krahl in sogovorniki –, ali njegovo sposobnost, da »vsako sprotno vprašanje . . . obravnava v konkretni povezanosti družbenozgodovinske celote«¹⁰ interpretirajo konec koncev neteoretsko, kot karakterno odliko,¹¹ ali pa vidijo razcep med »ortodoksno-marksistično teorijo in povsem neortodoksno prakso revolucionarja Lenina«,¹² je kritičnim teoretikom skupno, da jim Leninova *politična praksa teoretsko uhaja*, da je v njej vselej nek residuum, ki ga morajo meteoretsko zvesti. Ko da ni Lukács Leninove genialnosti in njegove pripravljenosti na aktualno revolucijo dobil prav z abstrakcijo iz njegove politične in teoretične prakse in ko da ni pri Korschu Leninova revolucionarnost v razcepu z njegovim v temelju baje nematerialističnim pojmovanjem zgodovine¹³ ravno, če *sprejememo* Korschevo kritiko, pojasnljiva edinole tako, da v sami Leninovi politični praksi (nam dostopni seveda le po člankih, intervencijah in govorih na kongresih ipd.) poiščemo pobijanje njegove ideologije, da tako rekoč preberemo Lenina zoper Lenina?

Gledano z 'astronomske' točke na imaginarni 'nevtralni' teren, kjer bi se 'srečale' govorice, ki pretendirajo na položaj govorice proletariata kot razreda, ki naj odpravi razredno družbo, je prav 'Kaj delati' tista točka v Leninovem delu, kjer se te govorice 'srečajo'. Ta 'točka' je mesto, ki ga 'vzvratno' določa navzkrižni ogenj interpretacij, pod katerimi se je znašel ravno ta spis. Že menjševiki so po razkolu, ki je sledil 'združitvenemu' kongresu RSDRP avgusta 1902, odkrili v 'Kaj delati?' vir menda zmotnih Leninovih ultracentralističnih idej, za katere je bil Lenin prepričan, da za njimi stoji vsa bivša 'Iskra'. Nasproti temu pravi Stalin v »Kratkem kurzu«: »Teoretične teze, razvite v knjigi Kaj delati?, so postale *pozneje osnove ideologije* boljševiške partije«. ¹⁴ To trditev je treba kontra morebitnim Stalinovim intencam vzeti za *dobesedno* resnično: stalinistična ideologija (napačna zavest) si je za nazaj v svoji kanonizaciji lastne Genesis uspeła najti ideološki temelj in stavkih, zapisanih v 'Kaj delati?' Če je za Lukácsa »teoretična temeljna misel tega dela vnaprejšnja sinteza njegovega (Leninovega, op. J. V.) celotnega svetovnega nazora«¹⁵ in vzor, ki se mu je v 'Zgodovini in razredni zavesti' po svojem mnenju 50 let pozneje približal le 'in abstracto',¹⁶ pa Korsch v »Zdajšnjem stanju problema 'Marksizem in filozofija'« citira znani Leninov citat iz Kautskega o tem, da socialistično zavest vnašajo v proletariat od zunaj meščanski inteligentje, da bi pokazal na temeljno ideološko sorodnost med Kautskim in Leninom, med ortodoksijo II. in III. Internacionalne ter obema skupen *razcep* med teorijo in prakso delavskega gibanja, ki da se izraža v tem, da delavsko gibanje dojema izvirno Marxovo teorijo le še v ideologizirani, zgotovljeni, od zunaj prinešeni obliki.¹⁷ Prav tam torej, kjer vidi Lukács zgledno enotnost teorije in prakse, vidi Korsch že njuno razhajanje.

Če smo torej uporabili metafori astronomske točke in navzkrižnega ognja, ju je treba brati skupaj: navedena nanašanja 'marksističnih' tekstov so izrečena iz kar se da različnih zgodovinskih položajev in jih nikakor ni mogoče neposredno vzporejati. Nemoogoče srečanje med njimi, katerega uprizoritev je bila tule nakazana, ima tako samó to funkcijo, da nas primora, da se vrnemo k *samemu Leninovemu* tekstu. Ponovno branje ima smisel edinole, če ne soočamo v njem podanih rešitev s kritikami teh rešitev ali drugimi rešitvami (posel Rose npr.), marveč da soočimo Leninov tekst z *njim samim*, da najdemo vprašanja, ki jih zastavlja s svojimi rešitvami – to je predpogoj naše

lastne prakse (za razliko od tega, kako se je morala Rosa kot Leninu sočasni teoretik, lotevati stvari).

Usoda spisa »Kaj delati?« v zgodovini marksizma je zadosten dokaz, da to, kar se v njem obravnava, ima zvezo s konstitucijo razredne zavesti proletariata. Ta zveza pa nikakor ni enostavna, kaj šele enoznačna. S posplošitvijo tega, kar je v njem eksplicitno zapisano, pridobimo kvečjemu osnovne ideologije stalinske partije, saj tako abstrahiranje od izjavljalne situacije odvrže *natančno tiste* 'enostranosti' zgodovinske materije, zaradi katerih je spis »Kaj delati?« dobil prav takšno obliko, v kakršni ga poznamo in brez katerih je njegova zgodovinska konkretnost izgubljena. Stalinska raba spisa temelji prav na spodbitju temelja, na katerem je bil spis sploh mogoč; neutemeljenost rabe pa je prav pogoj njegove ideološke vloge. V »Kaj delati?« Lenin, za razliko od mladega Lukácsa (ki se na Lenina sklicuje, posebno v »Methodisches zur Organisationsfrage«), ne izpeljuje nikakršne teorije razredne zavesti. Nasprotno; rešuje praktična vprašanja določene politične stranke v določenem trenutku: kakšen naj bo njen neposredni politični program in kako naj se temu ustrezno organizira. Navaja nas torej v skušnjavo, da, prav kolikor se želimo izogniti temu, da bi nerefektirano jemali konkretnemu zgodovinskemu trenutku zavezane izjave kot teoretske izjave, veljavne za historični materializem nasploh, opustimo sâmo misel na to, da bi si lahko s temi izjavami kaj pomagali v naši lastni – vendar tolikanj drugačni! – situaciji. Takšni naši potezi bi ustrezala delitev Leninovih spisov na prigodne oziroma pragmatične spise na eni strani ter na teoretske spise v emfatičnem pomenu besede, ki naj bi ne bili zamazani z blatom realpolitike (npr. »Razvoj kapitalizma v Rusiji« ali »Imperializem kot zadnji stadij kapitalizma«) na drugi. Vendar pa nas že malce natančnejši pogled na to drugo zvrst prepriča, da so tudi ti, na prvi pogled docela znotrajznanstveno motivirani spisi, rezultat iz proletarskega razrednega boja izhajajoče zahteve po teoretski prisvojitvi vprične zgodovinske realnosti. Edina pot, ki nam preostane, da teoretsko dojamemo Leninovo politično prakso, je torej pozornost do tistega, kar je sub specie aeternitatis videti kvečjemu kot zanemarljiv ovinek zgodovine okrog empiričnih slučajnosti njenega poteka, se pravi kot pretirani poudarki ali v ognju polemike preostro ali pregrobo izrečene besede.

Resda brušura »Kaj delati?« rešuje le praktična vprašanja ruske socialdemokracije na prelomu stoletja, v razmerah fevdalnega absolutizma tik pred buržoazno revolucijo in rešitev, ki jih ponuja, nikakor ni mogoče smiselno aplicirati na dejavnost proletariata v drugačnih družbenih formacijah. Vendar pa je bila *sama enkratnost* ruskih razmer leta 1900 takšne vrste, da je zahtevala enkratno teoretski napor od marksistov, ki so se z njimi spoprijeli:

1. Najprej, stranka, za katero gre, ni bila katerasibodi stranka, ki bi bila zgolj predstavnic nekega razreda ali njegove frakcije v vnaprej določenem polju političnega boja, marveč »bojna organizacija«¹⁸ razreda, katerega zgodovinski cilj je brezrazredna družba. Ta stranka vrh vsega ni delovala v 'normalnih', za II. Internacionalo tipičnih razmerah parlamentarne demokracije, ampak v deželi carskega absolutizma, politične brezpravnosti in policijske represije, kjer je vladajoče uradniško plemstvo branilo interese veleposestnikov nasproti formalno svobodnim kmetom, ki so bili dejansko s številnimi vezmi priklenjeni v polfevdalni odnos in kjer ni le sočasno potekala prvobitna akumulacija kapitala, ampak je hitro rasel tudi sektor kapitalistične industrije in veleindustrije in se je začejala imperialistična kolonialna ekspanzija.¹⁹

2. Ruska socialdemokratska delavska stranka (RSDRP), dejansko obstoječa iz krožkov intelektualcev (ti so prevladovali) in delavcev (velika manjšina!) v ruskih mestih, z večino voditeljev v pregnanstvu ali v emigraciji, se je rekrutirala večinoma iz študentske in srednješolske mladine, duhovno izšle iz za Zahod nepojmljive zgodovinske tradicije *revolucionarnega populizma*, ki je samega sebe dojemal kot *socialistično gibanje* v času, ko se je v Zahodni Evropi formiralo delavsko gibanje.

3. Ilegalna, v veliki meri v emigraciji tiskana literatura, je bila prevladujoči in poleg osebnih stikov edini možni način reševanja spornih vprašanj med ruskimi revolucionarji. Obseg naslovnikov debate v »Kaj delati?« se pretežno pokriva z obsegom bralcev brušure in tako zajema več ali manj vse v Rusiji, ki se štejejo za socialdemokrate.

4. Politično konstelacijo zaznamuje *hkratna kriza* zahodnoevropskega in ruskega de-

lavskega gibanja, ki pa *nima istih korenin*. Na Zahodu gre za teoretski revizionizem in praktični oportunistični, zrasel iz dolgoletnega »mirnega razvoja«, v Rusiji pa s to krizo sovpada razmah stihijskega sindikal-istič-nega gibanja delavcev, ki ga zaradi policijske represije spremlja nesposobnost socialdemokratov, da bi to »iskro« razpihnili v požar. Leninova publicistična praksa kaže, kakšne nasledke imajo te 'posebnosti' za historični materializem. Če rečemo, da je zgodovina od ruskih marksistov zahtevala *presežek nalog* nad tistim, kar se je zdelo, da so naloge marskistične teorije v obdobju II. Internacionale, tedaj lahko tudi rečemo, da je praksa postavila ruske socialdemokrate pred reševanje problemov tudi tam, kjer jih II. Internacionala nasploh ni videla. Za čisto praktična, neposredno politična' vprašanja vsebine agitacije, organizacijskih nalog in načina njihovih realizacije, se tako izkaže, da je bilo potrebno:

- na novo zastaviti politični status stranke proletariata (na Zahodu so se delavci 'samoumevno' organizirali v politične stranke in sindikate, tu pa nemožnost, da bi napravili enako, namesto *samoumevnosti* postavi *problem*),
- s tem v zvezi je spet postalo vprašljivo razmerje med različnimi formami boja proletariata in še posebej je postalo pomembno mesto *teorije* v tem boju,
- problematika mesta proletariata v družbi in problematika *ideologije* sta oživila v osvetlitvi dotlej nevidnega problema *artikulacije izjemnega* mesta, ki ga ima proletarijat v družbi.

Teh problemov Lenin ni in jih niti ni mogel izrecno formulirati; prej bi lahko rekli, da je »proizvedel, ne da bi vedel, kaj je proizvedel«. Kljub temu (in prav zaradi tega!) pa je ves napor njegovega pisanja usmerjen v to, da te probleme praktično obdela s teoretskimi orožji, ki so, kolikor so sposojena iz arzenala 'klasikov' II. Internacionale (predvsem Kautskega in Plehanova), za ta posel kaj malo primerna . . . Vendar pa je prav *razmik* med njihovo neprimernostjo in delom, ki so ga opravila, tista *specifična* sled Leninovega teoretskega dela, ki je danes za historični materializem pri njem še posebej pomembna. Ker nismo pred istimi konkretnimi problemi kot Lenin, se je jalovo pripraviti z njim, ali je bila njihova *rešitev* v tem ali onem posamičnem primeru pravilna ali ne; sama praksa njihovega reševanja je tista, ki je pri Leninu za nas še zmerom teoretsko vprašanje.

Najnatančnejšo kasnejšo Leninovo oceno »Kaj delati?« najdemo v Predgovoru k zborniku njegovih del »V dvanajstih letih«, katerega prvi del, ki je obravnaval programska, taktična in organizacijska vprašanja ruske socialdemokracije, je izšel novembra 1907. Lenin tu opozarja: »Osnovna napaka, ki jo delajo ljudje, ki danes polemizirajo s »Kaj delati?«, je v tem, da to delo popolnoma trgajo iz zveze določenih historičnih razmer, iz določenega – in zdaj že zdavnaj minulega – obdobja v razvoju naše partije.«²¹ Pozabljajo namreč, da se, po Leninu, »ta vprašanja postavljajo in obdelujejo ves čas v boju proti desnemu krilu marksističnega toka v Rusiji«²² in jih je zaradi tega nemogoče obdelati v tehničnih, instrumentalnih terminih. Uporabljene formulacije *polemično popravlja*jo 'ekonomizem', zato so namenoma pretirane ali, po Leninovih besedah, so prepogibanje palice, ki jo krivijo 'ekonomisti', v nasprotno stran, da bi bila boljševiška palica tista, ki bi bila »vedno bolj ravna«. ²³ Naše upoštevanje historičnih razmer nastanka spisa zato ne more biti *odštetje* krivin, pač pa prikaz *logike krivitve*.

Če parafraziramo Lenina, je v začetku 1902, ko je pri Dietzu v Stuttgartu izšla »Kaj delati?«, RSDRP obstajala le na papirju, ne pa tudi dejansko. Po ustanovnem kongresu 1898 je policija odkrila tiskarno, kjer naj bi tiskali strankino glasilo ter zajela izvoljene člane CK. Stranka je bila brez statuta in programa, njeni vidnejši predstavniki pa, kolikor niso bili v emigraciji, za zapahi ali v sibirskem izgnanstvu. V Rusiji so životarili krožki in 'komiteji' lokalnega pomena, omejeni na sindikalni boj. »Zveza ruskih socialdemokratov v tujini« se je razcepila. Plehanov s skupino »Osvoboditev dela« je najprej prenehal sodelovati pri izdajanju njene teoretične literature, ker je ostal v manjšini proti tistim, ki so tolerirali ali celo pozdravljali obrat 'kritikov' od marksizma k neokantovstvu (K. Schmidtu, Bernsteinu in Stammmlerju so v Rusiji takoj sledili Struve, Bulgakov, Tugan-Baranovski idr.), omejenost takrat stihijsko razraslega delavskega gibanja na 'ekonomske' zahteve pa so interpretirali kot objektivno razvojno zakonitost, ki ji strančina politika lahko le sledi. Ko je s koledarskim začetkom novega stoletja privršal nov val stavk, so mu sledili politični nemiri v vseh protiabsolutističnih plasteh ruske druž-

be. Bivši 'legalni marksisti' ter narodniki so se organizirali v stranki konstitucionalnih demokratov ('kadeti' – liberalno buržoazna stranka) in socialnih revolucionarjev ('eserji' – reprezentanti drobne buržoazije in kmetov). RSDRP je izgubljala politično iniciativo in se iz najdoslednejše borke zoper absolutizem in s tem vsaj v perspektivi iz hegemonu boja za demokracijo spreminjala v stranko defenzive mezdnih delavcev nasproti podjetnikom.²⁴

V takšno situacijo je Lenin posegel s »Kaj delati?« in neposreden učinek tega posega je bil dejanski upad 'ekonomizma'.²⁵ Takšen učinek bi seveda ne bil mogoč brez materialnih in duhovnih predpostavk, ki so neposredno določile takó formo brošure kot tudi polje njenega učinkovanja. Lenin si je namreč kmalu po začetku svojega javnega političnega udejstvovanja zastavil nalogo organizirati socialdemokratsko stranko v Rusiji. Nalogo samo je formuliral že Plehanov v svojih delih iz 80-ih let in Lenin je svoje delo razumel kot nadaljnje razvijanje in konkretizacijo programa, ki ga je v vseh bistvenih točkah formulirala že skupina »Osvoboditev dela«. ²⁶ To razvijanje je sprva potekalo tako rekoč docela 'v sferi zavesti', v okviru idejnega boja znotraj ruske socialistične inteligence. Zahteva po »pomoči pri razvijanju in organiziranju delavskega gibanja v Rusiji, (po) prizadevanju, da bi sedanje razdrobljene oblike protesta, 'punte' in stavke, ki jim manjka vodilna ideja, spremenili v organiziran boj VSEGA ruskega delavskega RAZREDA, ki bi bil naperjen proti buržoaznemu režimu in ki bi težil k ekspropriaciji ekspropriatorjev, k uničenju družbenega reda, zasnovanega na zatiranju delovnega človeka«, je kot praktična politična zahteva rezultat temeljitega teoretičnega obračuna z narodniškimi teorijami od filozofije, preko politične ekonomije do politike.²⁷ Prvi poskus organiziranja dotlej formalno nepovezanih socialdemokratskih krožkov v centralizirano orgnaizacijo političnega boja je bila »Zveza boja za osvoboditev delavskega razreda« v Peterburgu 1895, kjer je Lenin že igral glavno vlogo. Vendar pa je ogrodje načrta organiziranja RSDRP, kakršen je predstavljen v »Kaj delati?« nastalo šele v drugi polovici Leninovega sibirskega izgnanstva. Njegovo zanimanje za polemiko med revizionisti in ortodoksi v nemški socialdemokraciji (ki jo je sprva lahko spremljal le iz sekundarnih virov) je razvidno že iz pisma Potresovu 2. 9. 1898.²⁸ Takoj, ko se je s polemiko seznanil iz prve roke, se je Lenin lotil kritike *ruskih* 'kritikov' – legalnih marksistov, ki so zdaj z neokantovskih pozicij začeli kritizirati Marxovo kritiko politične ekonomije. Tej kritiki je bilo v legalni literaturi zavoljo cenzure mogoče odgovoriti le 'akademsko', ne pa tudi odkrito razkrinkati njihovo razredno vlogo. Ne le, da so zmedli mnoge socialdemokrate; opredelitev večine v »Zvezi ruskih socialdemokratov v tujini«, ki je izdajala odmevno glasilo »Rabočee Delo« za »kritično strujo« in z njo povezana odpoved sodelovanja »Osvoboditve dela« pri njegovem izhajanju, je onemogočila obračun z revizionisti tudi v obstoječi emigrantski literaturi. Odsotnost teorije pa je omogočila razmah praktikizma in minimalizma v delavskem gibanju v Rusiji. Od tod je sledil za Lenina sklep, da je treba narediti konec »prekleti ruski dezorganizaciji« in ustanoviti »literaturo tretje vrste«. ²⁹ Konec leta 1899, ko se je zdelo, da bo mogoče obnoviti partijsko glasilo »Rabočaja Gazeta«, je Lenin zanjo napisal nekaj člankov, kjer je poudarjena vloga revolucionarne socialdemokracije kot stranke, ki jo vodi znanstvena marksistična teorija, kot tistega elementa v delavsekem gibanju, ki boj delavskega razreda za izboljšanje njegovih življenjskih razmer šele transformira v boj za odpravo razredne družbe. Da bi do te transformacije prišlo, je treba organizirati ilegalni občeruski list, ki bo namesto legalnih oblik političnega boja polje, kjer se bodo navidez parcialne in lokalne oblike ekonomskega, političnega in idejnega boja delavskega razreda in zatiranih množic sploh artikulirale v enoten, usmerjen boj revolucionarnega proletariata.³⁰ Hkrati je Lenin v nekaj člankih napadel 'ekonomistično' zoževanje nalog razrednega boja in razkrival, da abstinenca od ofenzivnega političnega boja proletariata ustreza buržoaziji.³¹ Ker do obnovitve »Raboče Gazete« ni prišlo, pač pa se je proti 'ekonomizmu' pričela boriti »Osvoboditev dela« v samostojnih publikacijah,³² je Lenin s tovariši, ki jim je leta 1900 poteklo izgnanstvo (Martov, Potresov, Krupska idr.), organiziral skupino »Iskra« in se dogovoril s skupino »Osvoboditev dela«, da v emigraciji skupaj izdajajo list »Iskra« (in teoretični časopis »Zarja«), okoli katerega naj bi v boju proti 'ekonomizmu' gradili temelj revolucionarne stranke ruskega proletariata. Izhajanje »Iskre« (od decembra 1900 naprej), njeno razpečevanje in zbiranje dopisov zanjo je sprva predpostavka, konč-

no pa rezultat političnega in idejnega boja znotraj ruske socialdemokracije, katerega zaokrožen izraz je brušura »Kaj delati?«³³

Končna podoba, kakšno je knjiga dobila, je rezultat Leninovega spoznanja, da pri nesoglasjih glede politično agitacijskih in organizacijskih nalog ne gre za različnost mnenj v posameznih vprašanjih, temveč za temeljno nasprotje med dvema strujama in je torej vse sporne točke treba razjasniti »ab ovo«.³⁴ Od tod razdelitev brošure na poglavja:

Predgovor

I. Dogmatizem in »svoboda kritike«

II. Stihijskost množic in zavednost socialne demokracije

III. Tradeunionistična in socialdemokratska politika

IV. Rokodelstvo 'ekonomistov' in organizacija revolucionarjev

V. »Načrt« za občeruski politični list

Zaključek; dodatek Poskus združitve »Iskra« s časopisom »Rabočee Delo«; popravek h »Kaj delati?«

Že razdelitev in naslovitev poglavij nas uvajata v dialektiko Leninovega spoprijema. Naslovi prvih štirih poglavij so antitetični, ta antitetičnost pa na določen način napreduje in se razširi. Lenin se ne loti zadeve tako, da bi začel s povzetkom nasprotnikovih pogledov na določena vprašanja, nadaljeval z dokazovanjem napačnosti teh pogledov in jim zoperstavil lastne rešitve istih problemov. Kajti, pravi Lenin, »pogosto govorimo dobesedno v dveh različnih jezikih (in) se potemtakem *ne moremo* o ničemer sporazumeti«;³⁵ nasprotnik namreč spora ne dojema niti v istih relacijah niti v istih terminih in k bistvu njegovih pogledov sodi, da ne vidi predvsem *razsežnosti* spora. Lenin mora to razsežnost *še le vzpostaviti*, jo še artikulirati in tam, kjer vlada 'spontana ideologija socialdemokracije', vzpostaviti *teoretsko razsežnost*. To napravi v dveh potezah. Najprej izpostavi kontrarnost med domnevnim »dogmatizmom« in zahtevo po »svobodi kritike«, kot jo vidijo avtorji v »Rabočem Delu« in pokaže, da je ta zahteva *simptom* nelagodja, ki ga čutijo do *marksistične teorije*, neustrezne njihovi oportunistični praksi. Potem, ko nasproti temu Lenin zahteva reafirmacijo teoretskega boja kot bistvene sestavine razrednega boja proletariata, v drugem poglavju določi mesto, ki ga ima historično materialistična zavest v delavskem gibanju proletariata. V tem poglavju, ki je *ključno* v strukturi spisa, Lenin *subvertira* nasprotnikovo tezo, da »Iskra« podcenjuje pomen stihijskega elementa gibanja (pomen delavskih množic in njihove, recimo temu 'empirične', zavesti) nasproti zavestnemu (se pravi, socialdemokratski propagandi in agitaciji). Ta subverzija je razvidna že iz naslova poglavja: medtem ko je v prvem poglavju Lenin nasprotnikovo zoperstavitev dogmatizma in »svobode kritike« *nadomestil* z zahtevo po reafirmaciji marksistične teorije, tu nasprotnikovi antitezi *daje drug pomen*: pojma stihijskosti in zavednosti sta pri Leninu specificirana, predružen pa je predvsem njun medsebojni odnos ter odnos do predmeta, na katerega se nanašata. Čeprav sta bili ključni poglavji v idejnem boju, v katerega je brošura posegla, nedvomno drugo in tretje (ki sta tudi najboljše), pa sta s teoretskega vidika razmejitvi med tradeunionistično in socialdemokratsko politiko ter med rokodelstvom 'ekonomistov' in organizacijo revolucionarjev (naslova poglavij kažeta, da je obrat tu že narejen, da je bila teoretična raven, ki je bila predpostavka razmejevanja, že dosežena, in jo naslova zgolj sankcionirata) samo *ponavljata* odločilno razmejitev, ki jo je napravil v II. poglavju. Zadnje poglavje v naslovu nima več antiteze, saj se »načrt za občeruski list« že dobro leto dni realizira. Zdaj je »Iskra« argument za »Kaj delati?« in ne več narobe in je že dejanska odprava 'ekonomizma'.

Osredotočimo se torej na temo drugega poglavja knjige, stihijskost množic in zavestnost socialne demokracije, okrog katere je strukturirana ne le vsebina brošure, ampak in predvsem tudi Leninova politična praksa.

Ključno vprašanje, na katerega je treba odgovoriti, preden je mogoče spregovoriti o agitacijskih in organizacijskih nalogah stranke, je za Lenina: »Zakaj se ne moremo sporazumeti niti o osnovnem vprašanju vloge socialne demokracije v odnosu do stihijskega množičnega gibanja?«³⁶ Površnemu branju uhaja, da gre pri tem vprašanju za specifično obliko vprašanja o odnosu komunistov do proletarcev, kakor je zastavljeno v »Komunističnem manifestu«. Gre za vprašanje, ki najgloblje zadeva ruske socialdemokrate

kot (hkrati) naslovnike in udeležence diskusije, v katero odločilno posega Leninova brošura. Lenin se pri formuliranju problema ne sklicuje izrecno na Marxa in Engelsa, čeprav so v II. poglavju – »Stihijskost množic in zavestnost socialne demokracije« – očitne reminiscence na sklep »Bede filozofije« in na prvi dve poglavji iz »Manifesta«. ³⁷ Ker je v spopadu z 'ekonomisti', polemično napade nasprotnika tam, kjer je ta izjemoma priznal »splošno razliko« ³⁸ v nazorih med »Rabočim Delom« in »Iskro«:

»Revolucionarni socialni demokrat ima nalogo, da s svojim zavestnim delom objektivni razvoj samo pospešuje, ne pa da ga odpravlja ali nadomešča s svojimi subjektivnimi načrti. 'Iskra' v teoriji vse to dobro ve. Toda velikanski pomen, ki ga marksizem po pravici daje zavestnemu revolucionarnemu delu, jo zaradi njenega doktrinarskega gledanja na taktiko zavaja v praksi k podcenjevanju pomena, ki ga ima objektivni ali stihijski element razvoja.« ³⁹

Po Leninu ta teza rabočedelcev »osvetljuje vse bistvo sedanjih teoretičnih in političnih nesoglasij med ruskimi socialnimi demokrati, saj »se zdi, da doslej ni še nihče dvomil o tem, da je moč sedanjega gibanja v prebujenju množic (in sicer v glavnem industrijskega proletariata), njegova slabost pa v pomanjkanju zavestnosti in pobude pri revolucionarnih voditeljih.« ⁴⁰ Nasprotnikova teza je potemtakem novotarija, možna je šele iz izgube neke ravni, ki se zdi Leninu malone samoumevna. Zato mora pojasniti njeno pojavitev skozi zgodovinski prikaz procesa, ki naj bi bil pripeljal do izgube stališča, 'o katerem nihče ni dvomil'.

Prikaz se začne pri množičnem stavkovnem gibanju delavcev leta 1896 kot gibanju, ki ga je mogoče oceniti kot stihijsko, ker se spričo nenadejanih razsežnosti zdi kakor nagonsko prebujenje in je tako realni korelat tistega, čemur naslovljenec Leninove polemike, Kričevski, pravi »objektivni ali stihijski element razvoja«. Takoj nato pa Lenin razmaje togo nasprotje med 'stihijskim' in 'zavestnim' elementom, ko opozori, da so v primerjavi z razbijanjem strojev stavke iz 90-ih let »zavestne« (Leninove navednice!), prav kakor je bilo »stihijsko« uničevanje strojev »zavestno« nasproti topi fevdalni »suženjski pokorščini« do oblasti, saj je že pomenilo »klicu razrednega boja«. Domnevna stihijskost delavskega gibanja ni nič brezzavestno nagonskega, dokazuje Lenin; »'spontani element' v bistvu ni nič drugega kot *embrionalna oblika zavestnosti*«. ⁴¹ 'Stihijskost' je torej 'stihijska' le v razmerju do določene 'zavestnosti' in tista zavest, nasproti kateri je sleherna zavest proletarcev, nastala 'spontano' v okviru boja proti njihovim eksploatatorjem, še zmerom 'stihijska', se pravi elementarna in neartikulirana, je zavest proletarcev o njihovi zgodovinski vlogi: »Te stavke so bile same po sebi tradeunionističen, toda še ne socialnodemokratski boj, bile so znamenje, da se prebujajo antagonizem med delavci in gospodarji, vendar delavci še niso imeli niti niso mogli imeti zavesti, da so njihovi interesi v *nepremostljivem nasprotju z vsem* sedanjim političnim in družbenim redom, to se pravi, da še niso imeli socialnodemokratske zavesti«. ⁴² Tisto konkretno, določeno zgodovinsko izhodišče, ki je podlaga togemu ločevanju dveh 'elementov', je bil *soobstoj* delavskega gibanja in socialne demokracije v Rusiji sredi devetdesetih let prejšnjega stoletja: »V Rusiji je teoretični nauk socialne demokracije nastal popolnoma *neodvisno* od stihijskega naraščanja delavskega gibanja, nastal je kot neizbežen rezultat *miselnega* razvoja *revolucionarno-socialistične inteligence*. V tem času, za katerega gre pri nas . . . , je bil ta nauk ne samo že popolnoma izdelan program skupine 'Osvoboditev dela', temveč si je pridobil že tudi večino *revolucionarne mladine* v Rusiji«. ⁴³ Delavce in socialdemokrate je »vleklo« ene k drugim, vendar pa srečanje med njimi ni uspelo, ker je socialdemokratom »manjkalo revolucionarne izkušnosti in praktične izurjenosti« ⁴⁴ in jih je policija uspela začasno zatreti. Zmota socialdemokratov po Leninu nikakor ni bila v tem, da se niso omejevali na trenutne zahteve sindikalnega boja, pač pa so, v skladu s spoznanjem, da je zgodovina postavila pred njih »neposredno nalogo, ki je *najbolj revolucionarna* od vseh *neposrednih* nalog proletariata v katerikoli drugi deželi«, nalogo, s katere uresničenjem, »z uničenjem najmočnejšega branika ne samo evropske, marveč tudi (zdaj lahko rečemo) azijske reakcije, bi ruski proletarijat postal avantgarda mednarodnega revolucionarnega proletariata«, ⁴⁵ »od vsega začetka poudarjali tudi najširše zgodovinske naloge ruske socialne demokracije nasploh in nalogo, da je treba strnoglaviti samodruštvo, še posebej«. ⁴⁶ Napačna je bila

njihova neizkušenos, njihova nesposobnost, da bi spoznani nalogi ustrezno praktično organizirali revolucionarno stranko proletariata.

Korenine 'ekonomizma' vidi Lenin v tem, da del socialdemokratov po začasnem porazu lastno neizkušenos, torej nekaj, kar je mogoče v nadaljnjem boju premagati, pripiše domnevno objektivnemu toku dogajanj. Ne gre za enotno idejno smer, pač pa za *sindrom*, katerega oblikovanje Lenin pokaže od navidez obrobni nesoglasij med 'mladimi' in 'starimi' člani »Bojne zveze za osvoboditev delavskega razreda« v začetku 1897. leta, preko ponatisa uvodnika 1. številke peterburškega lista »Rabočaja Mysli« jeseni istega leta (Leninu je postal ta tekst dostopen šele dobro leto kasneje, ko so bila nesoglasja že dosti očitnejša – tu ga citira kot dokument nastajanja 'ekonomističnega' sindroma), do naslovljenecv kritike, »Rabočega Dela« št. 10, izšle poleti 1901. Sklop simptomatičnih trditev (npr. v »Raboči Mysli«: 'delavci za delavce', 'delavci so končno iztrgali svojo usodo iz rok voditeljev', 'boj za ekonomski položaj delavcev ima prednost pred bojem za politične ideale', 'ena stavkovna blagajna je več vredna od sto organizacij', 'osnova našega dela mora biti povprečni delavec, ne elita', 'ne bojujete se za bodoče rodove, ampak zase in za svoje otroke' itd.) zajame Lenin v skupno lastnost 'ekonomistov', »poklekanje pred stihijkostjo«. ⁴⁷ V zavzemanju za »čisto delavsko gibanje« in za »organično« zvezo s proletariatom ⁴⁸ so se paradoksalno prisiljeni »zatekati k argumentom buržoaznih 'samo-tradeunionostov'«. ⁴⁹

Lenin razčlenjuje uvodnik v 1. številko »Raboče Mysli« kot dokument, ki že vsebuje najvažnejše predpostavke za razumevanje stališč neposrednega naslovljenca njegove kritike, časopisa »Rabočee Delo«. Prva predpostavka je dejstvo, da je »zadušitev zavestnosti, o kateri smo govorili, tudi stihijsko potekla«, ⁵⁰ saj je policija zajela večina 'starih' in tako 'rešila' spor med 'mladimi' in 'starimi' socialdemokrati, ne da bi bil spor mogel dobiti podobo odkritega boja med različnimi pojmovanji nalog socialne demokracije. Ta okoliščina je omogočila »Rabočemu Delu«, da zanika sam spor in njegove dimenzije, kolikor pa spor priznava, ga premešča drugam (zato je za Lenina tako pomembno, da ulovi »Rabočee Delo« vsaj v eni točki, kjer sploh šele priznava načelno, *teoretsko* razliko med sabo in »Iskro« in s tem implicitno priznava tudi teoretsko razsežnost spora). Druga okoliščina, namreč, da se je že »Rabočaja Mysli« pri obrambi puristično delavskega gibanja bila prisiljena zatekati k buržoaznim 'samo-tradeunionističnim' argumentom, je za Lenina dokaz, kako »vsako poklekanje pred stihijkostjo delavskega gibanja, vsako zmanjševanje vloge 'zavestnega elementa', vloge socialne demokracije pomeni hkrati – popolnoma neodvisno od tega, ali tisti, ki to vlogo zmanjšuje, to želi ali ne – krepitev vpliva buržoazne ideologije na delavce«. ⁵¹ In tretjič, Lenin opozarja, da uporablja izraz 'ekonomizem' le kot nadomestni, konvencionalni izraz *ne* za nekakšno skrajno smer, ki bi skušala boj delavcev omejiti izključno na ekonomski boj, pač pa za označitev določenega pojmovanja političnega boja delavskega gibanja, ki je skupne »Raboči Mysli« in »Rabočemu Delu« in ki je v »Raboči Mysli« sežeto v frazi, da »politika vedno poslušno sledi ekonomiki«. ⁵² »Rabočee Delo« je zoper obdolžitev, češ da je 'ekonomistično' glasilo, protestiralo in poučilo »Iskro«: »Kateri socialni demokrat pa ne ve, da imajo po Marxovem in Engelsovem nauku ekonomski interesi posameznih razredov odločilno vlogo v zgodovini in da mora *zategadelj* posebno boj proletariata za njegove ekonomske interese biti največjega pomena za njegov razredni razvoj in osvobodilni boj?« ⁵³ Lenin na to odgovarja: »Ta 'zategadelj' je popolnoma zgrešen. Iz tega, da imajo ekonomski interesi odločilno vlogo, še *nikakor ne sledi* sklep, da je ekonomski (= sindikalni) boj najpomembnejši, kajti bistvene, 'odločilne' interese razredov je mogoče zadovoljiti *samo* s temeljitimi *političnimi* preobrazbami nasploh; posebno temeljni ekonomski interes proletariata je mogoče zadovoljiti samo s politično revolucijo, ki bo diktaturo buržoazije nadomestila z diktaturo proletariata«. ⁵⁴

Med temi tremi točkami je za Lenina odločilna druga: na primeru »Raboče Mysli« izkazan padec na buržoazno raven, kot nujen rezultat »poklekanja pred stihijkostjo«. To poklekanje se pri »Rabočem Delu« kaže v specifičnem razumevanju teze, ki sama sicer ni napačna, da je »najvažnejši pojav ruskega življenja, ki bo v glavnem *določal naloge* in naravo literarne dejavnosti 'Zveze«, je po našem mnenju množično delavsko gibanje, ki je nastalo v zadnjih letih«. ⁵⁵ Namesto da bi pojavitev množičnega gibanja doumelo kot problem, ki ga mora socialna demokracija šele artikulirati, ki postavlja pred njo

»nove teoretične, politične in organizacijske naloge, dokaj bolj zamotane od tistih, s kakršnimi smo se lahko zadovoljili v obdobju pred nastankom množičnega gibanja«,⁵⁶ pa vidi »Rabočee Delo« v njem neproblematično, tako rekoč transparentno utelešenje objektivnega razvoja, ki mu je pač mogoče le slediti, kar pomeni, da je treba zagovarjati ekonomski boj, kadar se gibanje omejuje na ekonomski boj, pa takoj zamenjati melodijo (»Mislimo, da naloga socialne demokracije ne more in ne sme biti delovanje proti razmahu terorističnega razpoloženja«),⁵⁷ potem ko se je izkazalo, da so zatirani 'ekonomistom' v brk sposobni tudi samoiniciativno seči po orožju. Ko »Rabočee Delo« kritizira taktični načrt zgraditve RSDRP okrog »Iskre« in se sklicuje na to, da si marksisti ne dajo vezati rok, da je zanje taktika »proces rasti partijskih nalog, ki rastejo skupaj s partijo«,⁵⁸ z dialektično zvenečo abstraktno frazo maskira lastni »brezmejni oportunizem«, ki abstrahira prav od lastnih, za socialdemokrate kot tisti del proletariata, ki naj bi ga odlikovala »njihova teoretska prednost pred ostalo množico proletariata . . . , vpogled v pogoje, tok in splošne rezultate proletarskega gibanja«,⁵⁹ specifičnih nalog, vtem ko daje stihijsko potekajočemu 'objektivnemu' gibanju zgolj nekoliko imbecilni naknadni pristanek na njegov potek. Ob »Rabočem Delu« se zdi, pravi Lenin, »kakor da nas to 'množično gibanje' oprošča nujnosti, da naloge, ki nam jih postavlja, jasno spoznamo in tudi rešimo«. ⁶⁰ Oportunizem je tudi dejanska podlaga stališča, s katerega lahko »Rabočee Delo« »Iskre« očita »podcenjevanje pomena, ki ga ima objektivni ali stihijski element razvoja«. Lenin zavrne očitek takole:

»Našega filozofa bi radi vprašali: kako more sestavljalec subjektivnih načrtov izraziti 'podcenjevanje' objektivnega razvoja? Očitno tedaj, če bi izgubil izpred oči, da ta objektivni razvoj poraja ali krepi, uničuje ali slabi take in take razrede, sloje, skupine . . . ter s tem ustvarja možnosti za tako in tako . . . stališče revolucionarnih strank . . . Toda krivda takega sestavljalca tedaj ne bi bila v tem, da podcenjuje stihijski element, temveč nasprotno v tem, da podcenjuje zavestni element, ker mu očitno manjka 'zavestnosti' za pravilno razumevanje objektivnega razvoja. Zato že sam razgovor o »ocenjevanju sorazmernega pomena« (podčrtalo 'Rabočee Delo') stihijskosti in zavestnosti razkriva popolno pomanjkanje 'zavestnosti'. Če so nekateri 'stihijski elementi razvoja' sploh dostopni človeški zavesti, tedaj bo njih nepravilna ocena pomenila ravno 'podcenjevanje zavestnega elementa'. Če pa niso dostopni zavesti, jih tudi ne poznamo in ne moremo o njih govoriti. O čem torej govori B. Kričevski? Če se mu zde 'subjektivni načrti' 'Iskre' napačni (in on ravno trdi, da so napačni), bi moral pokazati na tista objektivna dejstva, ki jih ignorirajo ti načrti, in zaradi tega ignoriranja – če govorimo v njegovem jeziku – obdolžiti 'Iskro', da ji manjka zavestnosti, da 'podcenjuje zavestni element'.⁶¹

Skorajda locus communis kritičnega marksizma je že, da je Lenin v »Kaj delati?« s privzetjem teze Kautskega, da partija od zunaj vnaša socialdemokratsko zavest v delavsko gibanje, vsaj implicite padel na stališče vnanjega razpolaganja s proletariatom kot objektom vnanjega gospodstva. S tega vidika je gotovo nekoliko nepričakovan rezultat branja Leninovega teksta, da so v vnanji poziciji glede na množično gibanje prav tisti, ki hočejo množičnemu gibanju tel quel 'pustiti biti', ki se zavzemajo za »organično zvezo« s proletariatom, in ne Lenin. Pozabljajo, da so »komunisti . . . praktično najodločnejši del delavskih strank v vseh deželah, del, ki žene vedno dalje« in da »v raznih razvojnih stopnjah, prek katerih gre boj med proletariatom in buržoazijo, vedno zastopajo interes celotnega gibanja.«⁶² Vsa Leninova polemika je namenjena socialdemokraciji kot stranki, katere obstoj je upravičen edinole, kolikor je v razmerju do proletarcev na stališču komunistov. Zato 'subjektivni sestavljalec načrtov' ne more podcenjevati 'objektivnega razvoja'. Že vnaprej je tudi sam umeščen v ta domnevno objektivni razvoj kot v določeno razvrstitev sil v razrednem boju. 'Element', ki ga 'pocenjuje', je lahko le 'zavestnost' in sicer edino njegova lastna. Manko, spodrsljaj, je njegov lasten: zavestni element podcenjuje s tem, da se moti, da napačno ravna. Leninove razvpite besede »Učiti se . . .« niso besede učitelja učencem, temveč besede učečega se na lastnih napakah. Ko pa Kričevski v »Rabočem Delu« tehta 'sorazmerni' pomen stihijskega in zavestnega elementa, se izvzame iz njunega razmerja. Obenem se mu pa ni treba učiti, saj se ne more zmotiti: njegova vloga je vloga zrcala objektivnega razvoja, njegova naloga je ponavljanje dejanj 'stihijskega' delavskega gibanja v sferi spontane ideologije so-

cialdemokracije, za kar ni potreben poseben teoretski napor, le sposobnost prevajanja na sebi neproblematičnih 'dejstev' v kvazimarksistični žargon.

Pravkar uprizorjeni triumf Lenina nad 'ekonomisti' smo napravili očiten tako, da smo v prikazu drugega poglavja Leninove knjige nekaj izpustili. Izpuščeno pa je bilo namerano prav tisto, zaradi česar je »Kaj delati?« sporen spis: privzetje teze Kautskega o vnašanju zavesti od zunaj. Šele zdaj, ko smo pokazali, da gre Leninu prav za udejanjanje komunistične vloge socialdemokratov v delavskem gibanju in da 'v praksi' kritizira prav vnanjo vlogo 'ekonomistov', ki jih spremembe dejanskega gibanja notranje ne prizadevajo, se lahko vprašamo, kakšno vlogo igra teza o vnanjosti zavesti v pričujoči polemiki?

Mesto, kjer Lenin tako rekoč 'vpokliče' tezo Kautskega o vnašanju zavesti od zunaj, nikakor ni poljubno. To stori v prvem razdelku drugega poglavja, takoj potem, ko je označil zavest množičnega delavskega gibanja v Rusiji kot stihijsko glede na socialdemokratsko zavest:

»Rekli smo, da delavci niti niso mogli imeti socialnodemokratske zavesti. To je bilo mogoče prinesiti samo od zunaj. Zgodovina vseh dežel priča, da si lahko delavski razred s svojimi lastnimi silami ustvari zgolj tradeunionistično zavest, tj. prepričanje, da se je treba združevati v zveze, se bojevati s podjetniki, zahtevati od vlade, da izda te ali one za delavce nujno potrebne zakone, ipd. Nauk socializma pa se je razvil iz filozofskih, zgodovinskih, ekonomskih teorij, ki so jih obdelovali izobraženi predstavniki imovitih razredov, intelektualci. Tudi utemeljitelja modernega znanstvenega socializma, Marx in Engels, sta po svojem socialnem položaju pripadala buržoazni inteligenci.«⁶³ (Sledi že citirana trditev, da je v Rusiji marksizem nastal kot imanentni rezultat miselnega razvoja revolucionarne inteligence in postal prepričanje večine ruske revolucionarne mladine.)

Ti stavki so izrečeni v točki, ko gre in konkretno za takšno usmeritev obstoječega množičnega delavskega gibanja, ki bo revolucionarna, aдекватna njegovi zgodovinski vlogi, saj so materialni pogoji za to dani: »Na ta način smo imeli takó stihijsko prebujenje delavskih množic, prebujenje k zavestnemu življenju in zavestnemu boju, kakor tudi s socialnodemokratsko teorijo oboroženo revolucionarno mladino, ki jo je vleklo k delavcem.«⁶⁴ Četudi je mogoče že v poprejšnjih Leninovih spisih zaslediti sklicevanje na tezo, da je socialdemokracija delavsko gibanje plus socializem, ki jo je Kautsky populariziral že v svoji 'poljudni' razlagi teoretičnega dela Erfurtskega programa,⁶⁵ pa ne smemo ostati le pri sklepu, da si je eno od svojih vulgarizacij marksizma centrum II. Internationale delil z Leninom. Če Lenin še topla citira kritiko osnutka novega programa avstrijske socialdemokracije iz 1901, kjer Kautsky z drugačno argumentacijo in z drugačnimi nameni in drugačnimi razmerah trdi, da je »socialistična zavest . . . nekaj, kar je bilo v razredni boj proletariata prineseno od zunaj (von aussen Hineingetragen), ne pa nekaj, kar bi samo od sebe (urwüchsig) iz njega nastalo«,⁶⁶ je to mogoče le zato, ker vidi v ruskih razmerah par excellence udejanjene besede Kautskega, da je »modernejši socializem nastal v glavah posameznih članov tega sloja (buržoazne inteligence, op. J. V.) in šele ti so ga posredovali duševno razvitejšim proletarcom, ki ga potem vnašajo v razredni boj proletariata, kjer to dopuščajo razmere.«⁶⁷ Ta vzgojiteljska, za historični materializem nevdržna drža je Leninu pomenila vnaprejšnjo formulacijo prav njegovega lastnega primera in edino zato je mogel spregledati njeno dejansko nezdržljivost z lastno, revolucionarno pozicijo.

Citat iz Kautskega uporabi Lenin v kontekstu boja proti »poklekanju pred stihijskosti« kot v socialdemokratskem jeziku izraženem upravičevanju nerevolucionarne politike, ki se sklicuje na prakso obstoječega delavskega gibanja. Teza o vnašanju zavesti od zunaj dobi svoj smisel zanj šele v konjunkciji s tezo, da ni *nevtralne ideologije*:

»Ker torej o samostojni ideologiji, ki bi jo izdelale delavske množice same med razvojem svojega gibanja, ne more biti niti govora, se zastavlja vprašanje samo *takole*: buržoazna ali socialistična ideologija. Kake srednje ideologije tu ni (kajti človeštvo ni ustvarilo nikakršne 'tretje' ideologije in v družbi, ki jo razjedajo razredna nasprotja, izvenrazredne ali nadrazredne ideologije sploh biti ne more). Vsako omalovaževanje socialistične

ideologije, vsako oddaljevanje od nje pomeni torej hkrati krepitev buržoazne ideologije.«⁶⁸

Očitno je, da prav tako kot mnenje, da je buržoazna inteligenca avtor znanstvenega socializma, tudi pravkar navedeno pojmovanje ideologije kot sistema nazorov ni historično materialistično. Resda Lenin ni poznal »Nemške ideologije«, a je bil dober poznavalec vrste del, od »Bede filozofije« preko »Komunističnega manifesta« in »Kapitala« do »Ludwiga Feuerbacha«, kjer je ideologija jasno opredeljena kot *napačna* zavest, sprevrnjen odsev dejanskih materialnih razmerij. Dovolj inštruktiven je tu »Manifest«, kjer je razvidna povezava obeh točk, v katerih se Lenin moti. Ko Marx in Engels zapišeta, da v času zaostritve razrednega boja »preide zdaj del buržoazije k proletariatu, in posebno del buržoaznih ideologov, ki so se dokopali do teoretičnega razumevanja vsega zgodovinskega gibanja«,⁶⁹ in s tem pač predvsem ciljata nase, tedaj merita na to, da je za ideologa, če naj preide k proletariatu, predvsem nujen teoretski obračun z (lastno) ideologijo. Teoretične teze *komunistov niso več* ideologija:

»So le še splošni izrazi faktičnih razmerij eksistirajočega razrednega boja, zgodovinskega gibanja, ki poteka pred našimi očmi.«⁷⁰ Niso več ideologija, ker niso več sprevrnjena zavest, saj si ne domišljajo, da so kaj več (npr. večne resnice) od tega, kar teoretične teze tudi sicer so: splošni izrazi faktičnih razmerij sočasnega razrednega boja. Tu se ne moremo spuščati v iskanje virov Leninovega pojma ideologije niti v izčrpano analizo siceršnjega Leninovega razumevanja ideologije.⁷¹ Nujno pa je poudariti, da v razumevanje ideologije kot sklopa pogledov in prepričanj, ki je lahko znanstven ali ne, pravilen ali napačen, Lenin vnaša bistveno novost, ki je prav v tem, da ne dopušča obstoja nepristranske ideologije. Tertium non datur se veže na pojmovanje Marxove teorije kot edine znanstvene ideologije, ki je po svojem bistvu revolucionarna »in sicer ne po naključju in ne le zato, ker je utemeljitelj doktrine združeval v sebi lastnosti znanstvenika in revolucionarja, marveč ju združuje po svoji notranji logiki že v sami teoriji . . . Potemtakem je po Marxu neposredna naloga znanosti – dati resnično bojno geslo, tj. znati objektivno prikazati ta boj kot produkt določenega sistema produkcijskih odnosov, znati razumeti nujnost tega boja, njegovo vsebino, potek in okoliščine razvoja.«⁷² Leninovo stališče je direktno nasprotje pojmovanja znanosti pri Kautskem. V odstavku, ki ga citira Lenin, je njegovo razumevanje znanosti kot 'science', ki je v ravnodušni distanci do svojega predmeta, prikrito s poudarjanjem, da znanstveni razvoj korenini »v današnjih ekonomskih odnosih« na drugačen način od razvoja delavskega gibanja. Smisel trditev, da se »moderna socialistična zavest lahko razvije samo na podlagi globokega znanstvenega spoznanja«, da je »današnja ekonomska znanost prav tako pogoj za socialistično proizvodnjo, kakor današnja tehnika, toda proletariati pri vsej svoji najboljši volji ne more ustvariti ne ene ne druge« ali da »nosilec znanosti ni proletariati, marveč buržoazna inteligenca«,⁷³ se razkrije prav tam, kjer Kautsky nasproti Bernsteinu brani ortodoksno marksistično znanost:

»Sploh ni dvoma, da bi bil 'Kapital' še bolj nepristranski in znanstven, če bi bil avtor s svojim genijem, svojo temeljitostjo, svojo resnicoljubnostjo povezal lepo lastnost, da bi bil nad vsemi razrednimi boji in razrednimi nasprotji, ne da bi izgubil svoj tesni stik z ekonomsko stvarnostjo. Lahko izrazimo željo za takšnim znanstvenikom, a v družbi, ki jo tako trgajo razredna nasprotja, lahko to ostane le skromna želja.«⁷⁴

Empirični boji proletarcev teorije v ničemer notranje ne prizadevajo; Kautsky poudarja, da je znanstvenik mirne duše lahko nemarksist in marksist neznanstvenik ter da je za znanstvenike socialdemokrate udeleževanje v političnem boju v obratnem sorazmerju z njihovo znanstveno angažiranostjo.⁷⁵ Kljub polemiki z Bernsteinom je Kautsky tu na nasprotnikovem stališču, saj je vnašanje znanosti socializma v glave »duševno bolj razvitih proletarcev« teoriji zunanja osebna odločitev, tako rekoč stvar vesti in volje. Filantropija in preračunljivost sta tu do teorije v enakem odnosu in toliko je v »Anarhizmu ali socializmu« tudi Stalin kautskyjanec, ko stavi na proletariati kot na konja, za katerega je znanost izračunala, da bo zmagal. Nasprotno je za Lenina potem, ko je znanost odkrila v eksploataciji proletariata po kapitalu gibalni zakon sodobne družbe, *nepojmljiva* znanost o družbi, ki ji ne bi bilo imenitno »pomagati proletariatu pri tem, da bi čim hitreje in čim lažje odpravil sleherno izkoriščanje«.⁷⁶

V »Kaj delati?« ima teza o vnašanju zavesti v proletariati vlogo *garanta komunistične*

inicijative v dejanskem delavskem gibanju. Če namreč ni nikakršne nevtralne ideologije (v smislu družbene zavesti), tedaj je polje ideologije (kot kraja, kjer ljudje mislijo lastno družbeno bit) polje, kjer komunizem *bije boj za lastno bazo*. Najprej to pomeni, da si je proletarce treba idejno šele priboriti, saj očitno socialdemokratska zavest ne vznika neposredno iz njihovih življenjskih pogojev. Kljub temu, da se namreč delavski razred »stihijsko nagiba k socializmu«, ker »socialistična teorija globlje in pravilneje od vseh drugih ugotavlja vzroke trpljenja delavskega razreda in jo zato delavci tudi tako lahko sprejemajo, samo če ta teorija sama ne klone pred stihijskostjo, če se sama ne podreja stihijskosti«, pa se »najbolj razširjena (in v najrazličnejših oblikah stalno oživljajoča se) buržoazna ideologija . . . kljub temu stihijsko najbolj vsiljuje delavcu«. ⁷⁷ Po izkušnjah 20. stoletja je kaj lahko 'razširjenost' kot vzrok persistiranja buržoazne ideologije odpraviti s posmehom. Drugače je, če upoštevamo, da so teoretska podlaga – ali »fon« v Lotmanovem pomenu besede – tu obravnavanega razmerja med stihijskostjo in zavestnostjo Marxovi in Engelsovi spisi, nastali pred zgodovinsko izkušnjo leta 1848 ter nenadejanega razmeha kapitalizma, ki je zajel celotno dobo njunega nadaljnega dela: predvsem »Beda«, »Manifest« ter »Mezdno delo in kapital«. Pred poglobitvijo kritike politične ekonomije do odkritja produkcije presežne vrednosti kot za kapitalizem specifičnega načina eksploatacije neposrednih proizvajalcev in zanjo konstitutivne *netransparentnosti* eksploatacije se je zdelo, da ob njihovem brezlastništvu medsebojna konkurenca in konkurenca strojev delavce s kvazinaravno nujnostjo sili k združevanju zoper kapitaliste in s tem k političnemu konstituiranju v razred. Ker nima razred, ki se bori za goli obstoj, nobenega interesa, da bi se varal glede lastnih interesov, potrebuje zgolj bojno geslo, ki je le še splošni izraz njegovega faktičnega boja, izraz, ki *formira to, kar izraža*, zato je nesmiselno govoriti o 'vnanjosti' teoretičnih tez komunistov glede na razredni boj. Šele ko se izkaže, da kapitalistična produkcijska razmerja za svojo reprodukcijo zahtevajo določene predpogoje, ki so nedvomno 'ideološki' v Leninovem pomenu besede in ki jih je samo potrebno reproducirati, če naj se ohranijo ta razmerja ter da so sami neposredni proizvajalci nujno ujeti v ideološke predstave, postane očitna 'vnanjost' teoretičnih tez komunistov do tistega, čemur bi v Lukáčsevi dikciji rekli 'empirična zavest proletarcev'. Tisto, kar Leninu priča »zgodovina vseh dežel«, je prav razmik med proletarskim stališčem v ideologiji in tradeunionistično ideologijo. Namesto posmeha formulaciji o razširjenosti buržoazne ideologije kot vzroku njenega učinkovanja na delavce bi morali tu videti sled teoretske potrebe po analizi »najrazličnejši oblik« »stalnega oživljanja« ideologije, ki se »stihijsko vsiljuje delavcu«. Drugič pa je naloga komunistov – Lenin, ne da bi se tega zavedal, reši na specifičen način to nalogo v 5. poglavju knjige oziroma že v članku »S čim začeti« –, da *reorganizirajo teren idejnega boja*; prav zato, ker je za obstoječa produkcijska razmerja konstitutivna ne (le) vsebina vladajoče ideologije, temveč ravno tako medsebojna hierarhična razporejenost in povezanost ideoloških področij in instanc. V tem smislu *bije komunizem 'v ideologiji' dobesedno boj za lastno bazo*, saj mora šele vzpostaviti mehanizme in aparate, ki zagotavljajo njegov obstoj v vladajoči družbi.

Videli smo, kako pri Leninu podmena, da mora revolucionarno zavest o njegovi lastni zgodovinski vlogi v delavski razred vnesti šele socialdemokratska inteligenca kot znanstveno spoznanje, igra docela drugačno vlogo kot pri Kautskem. Drugačnost vloge pa je rezultat tega, da ne gre za nekritično posnemanje, pač pa za najdenje realnega korelata privzeti tezi v specifičnih ruskih razmerah. Ostaja seveda vprašanje, kako so se dejansko formirali ti pogoji, ki jih Lenin v teku argumentacije prikazuje kot transcendentne (»zgodovina vseh dežel priča . . .«). Empirično dejstvo je, da je ruska socialdemokracija nastala »kot naraven in neizbežen rezultat miselnega razvoja revolucionarno-socialistične inteligence«: del bivše narodniške inteligence je v letih 1880–1883 s samokritiko dotedanje narodniške teorije in prakse ne le miselno prešel k marksizmu, temveč tudi izdelal politični program ruske revolucionarne proletarske stranke, ga v antiabsolutistično razpoloženih krogih zagovarjal več ko deset let in pridobil za svoje nazore večino študirajoče mladine, preden je ruska socialdemokracija sploh mogla začeti v omembe vredni meri posegati v dotlej sporadični sindikalni boj industrijskega proletariata in tako pritegniti v svoje vrste tudi delavce, skratka postajati proletarska

stranka in ne več le ena od opozicijskih idejnih struj. Če nismo pripravljene verjeti v rojstvo ruske socialdemokracije iz Minervine glave, temveč skušamo to dejstvo teoretično pojasniti, moramo razložiti možnost evolucije narodništva v socialdemokratizem prav iz specifične zgodovinske vloge narodništva v ruski družbeni formaciji druge polovice 19. stoletja.

Po Andersonu⁷⁸ gre za *fevdalni absolutizem*, torej za družbeno formacijo, historično sorodno ancien régime-u, čeprav je sicer sočasna kapitalistični družbeni formaciji, ki je med carstvom Louisa Napoleona in Tretjo republiko preživela Komuno. Na ozadju sočasnosti evropski družbi, ki jo kot temeljno protislovje že pretresa razredni boj med kapitalom in delom, je prikrita paradoksalna posebnost ruskega absolutizma, da je skoraj pol stoletja hegemon revolucionarnega boja proti njemu gibanje, ki se deklarira za *socialistično* – narodniki.⁷⁹ Tisto, kar je pravzaprav skupno vsem narodnikom, od Herzena preko Černyševskega, Tkačeva, Lavrova do eserjev, pa nikakor ni isti politični program niti socialistično prepričanje. Skupna jim je *ideološka fantazma 'obščine'*.⁸⁰ Od reaktorjev jo je za revolucionarni demokratizem prevzel Herzen pod odkritim vplivom revolucije 1848:

»Obščina je rešila rusko ljudstvo pred mongolskim barbarstvom in carsko civilizacijo, pred evropsko zlikanimi fevdalci in nemško birokracijo. Organizacija občine, čeprav močno omajana, se je uprla vmešavanju oblasti; srečno je dočkala razvoj socializma v Evropi. Ta okoliščina je skrajno pomembna za Rusijo.«⁸¹ »Tisto, kar za Zahod pomeni samo upanje, h kateremu so usmerjeni njegovi napori, je za nas že realno dejstvo, s katerim začnemo; zatirani po carskem samodržavju, gremo nasproti socializmu, kakor so stari Germani, ki so poklekali pred Torom ali Odinom, šli nasproti krščanstvu.«⁸² Abstraktno vzete je mogoče navedene vrstice brez dvoma uvrstiti v rubriko 'reakcionarni socializem' v »Manifestu«. ⁸³ Kot pa je pokazal že Plehanov v delih »Socializem in razredni boj« ter »Naša nesoglasja«, pa je fantazma občine, kakor jo je vpeljal Herzen (ki mu sledil Černyševskij), zgodovinsko učinkovala prav nasprotno kot vir revolucionarne energije za nekaj generacij. Za rusko demokratsko inteligenco, ki je (s Herzenom) uvidela razredno razkladnost evropske družbe po letu 1848 v času, ko je Rusija čakala še na ukinitve tlačanstva, in ki ji (s Černyševskim) nista bila neznana niti nemška klasična filozofija niti utopični socializem, je vera v občino imaginarna rešitev nerazrešljivega problema, kako *hkrati* ohraniti revolucionarni cilj zrušitve absolutizma in se obenem izogniti razrednemu protislovju kapitalizma kot očitnega rezultata zrušenja fevdalizma na Zahodu. Ni težko videti, da je v času njene pojavitve občina kot imaginarno utelešenje nerazcepljenega občestva 'pravilno odražala' navidezno nerazcepljenost ruskega ljudstva na razrede in omogočala narodnikom, da se imajo za njegovega občega reprezentanta. Zdelo se je, da je treba le odstraniti zunanje ovire – in seveda so bile vse ovire, od tlačanske nesvobode in kulturne zaostalosti do nerazumevanja samodržstva za narodništvo dojete prav kot zunanje ovire – in ljudstvo bo zakoračilo v socialistično prihodnost. Od tod začetno navdušenje za reformo tlačanstva in nihanje med revolucionarnostjo ter apeli na carja, ki je imelo za predpostavko aporijo med 'ljudsko' in od zunaj vsiljeno formo produkcije in je prav zato v oblasti videlo produkciji vnanjo instanco, ki 'bi lahko, pa noče' uvesti 'ljudske proizvodnje'.⁸⁴ Ob nespremenjenem statusu občine v času rasti kapitalizma si je bilo mogoče utvarjati, da kapitalizem razžira starožitno idiliko zato, ker to pač dopušča oblast. Revolucionarno narodništvo je bilo toliko bolj ahistorično, kolikor bolj je bilo 'revolucionarno' in 'socialistično', medtem ko je bil »Kapital« simpatičen prav zagovornikom šele nastopajočega kapitalizma v Rusiji, saj so v njem videli teorijo, ki upravičuje kot zakonit njegov zgodovinski nastanek (v tem jim je bil bliže od kalsične politične ekonomije, ki je v njem videla naravni red, ni pa znala pojasniti njegove geneze). Narodniki so videli v marksizmu specifično zahodnoevropski socializem, tj. gibanje, ki ob zgodovinskih predpostavkah, bistveno različnih od ruskih, goji isti ideal, ki pa so mu Rusi bližje, saj je ruskemu ljudstvu socializem kar prirojen.

Evolucija narodniškega socializma v marksizem Plehanova in »Osvoboditve dela« je sldila porazu najresnejše narodniške politične organizacije »Zemlje in svobode« v poskusu udejanitve ideala. Neuspeh »pohoda med ljudstvo« je pokazal, da kmetov politika in socializem ne zanimata, pač pa nasprotno zanimata urbane plasti ruskega pre-

bivalstva.⁶⁵ Obrat Plehanova k marksizmu je tako bil premislek poraza narodništva kot samobitno ruskega socializma in analogno Marxu in Engelsu je postal Plehanov marksist skozi kritiko lastne ideologije. Premislek poraza je zahteval streznjenje; zahteval je znanstveno preučitev produkcijskih razmerij v Rusiji, ki naj ugotovi, kam Rusijo objektivno pelje pot zgodovine, namesto minljivih idealov in subjektivistične nestanovitnosti v nazorih in taktiki. Rezultat študija je bil za Plehanova, da je pravilna znanstvena, materialistična pot; da se v Rusiji nezadržno razvija kapitalizem in da se občina notranje razkrajja. Edini možni socializem je znanstveni, proletarski in samo proletariat kot rezultat razvoja produkcijskih sil v kapitalizmu je sposoben preobraziti družbo v socialistično in ohraniti morebitne prežitke komunalnega življenja na ruskem podeželju. Plehanov je ničkolikokrat poudarjal, da mora biti osvoboditev proletariata njegovo lastno delo in da je zato edina možna politična naloga ruskih socialistov mučno, dolgotrajno delo agitacije in propagande znanstvenega socializma, ki naj proletarce oboroži za njihovo nalogo. Kot neposredno nalogo proletarske stranke pa je postavil zrušitev absolutizma in uvedbo parlamentarne demokracije kot terena, kjer si proletarci šele lahko izbojujejo osvoboditev.

Zgodovina ruske socialdemokracije od ustanovitve »Osvoboditve dela« pa do prodora »Bojne zveze za osvoboditev delavskega razreda« med delavce sredi 90-ih let je zgodovina boja med malomeščanskim in delavskim socializmom na ravni spopada dveh svetovnih nazorov med rusko inteligenco in to je okolje, v katerem se formira Lenin kot teoretik. Za Lenina in še mnogo drugih mladih inteligentov je bil prestop k marksizmu ponovitev koraka, ki ga je napravil Plehanov: spoznanje, da je vztrajanje pri socializmu občine reakcionarno, ker je le jalovo upiranje njenemu že potekajočemu razkroju in da je mogoče biti revolucionaren socialist le še kot socialdemokrat. To zavedanje pa ne ukinja dejstva, da je Rusija še predburžoazna družba in v njej ni vzpostavljena niti še scena političnega boja, da mora torej socialdemokracija izbojevati najprej buržoazno-demokratsko revolucijo.

Teza o vnašanju zavesti od zunaj v proletariat je rezultat razmer, ko je revolucionarna inteligenca postala marksistična skozi ideološki boj znotraj še – ne – marksističnega političnega gibanja in v razmerah, ko zainteresiranost proletariata za politično osvoboditev izpod absolutizma nikakor ni bila njegova očitna neposredna potreba. Opozicijska inteligenca je bila v vnanjem odnosu ne le do proletariata, temveč tudi do kmetov in odtod se je moglo zdeti, ko da je mogoče izbirati usmeritev. Ta dozdevek, ki ga je za nazaj zgledno formuliral Stalin v »Anarhizmu ali socializmu«, je pač le parodija tega, da se je moral Plehanov postaviti na proletarsko stališče, tj. dojeti vzroke neuspeha socialistične agitacije med kmeti, da bi postal marksist, kar je zelo daleč od nepristranskega tehtanja, na koga staviti, če se nočeš zmotiti v politiki.

Razvoj ruskega marksizma skoz idejni boj z narodništvom (in le sekundarno tudi z liberalizmom) je tudi dal poudarek pojmu ideologije kot bojišča med buržoaznim in proletarskim svetovnim nazorom, med idealizmom in materializmom, med subjektivizmom in objektivizmom. Ko Lenin – ki v tem sledi Plehanovu – sleherno teoretično delo začenja z načelnim razlikovanjem med materializmom in idealizmom, tega ne počne, ker bi mu bila ontologija hobby. Večkrat je poudaril, da ga zanima »sodobni družbeni red« in tu mu je filozofski materializem garant zoper voluntarizem narodništva in vztrajanje pri materialistični dialektiki kot znanstveni gnoseologiji rezultat dejstva, da je objektivni razvoj Rusije postavil na laž subjektivne ideale 'ruskih socialistov'. Vseskozi upoštevani materialistični temelj je tako že sam naddoločen po Leninovem razrednem stališču.

Že po tem, da zavzemata osrednje mesto v knjigi s podnaslovom »Žgoča vprašanja našega gibanja« in da sta tudi najboljše, je očitno, da sta tretje in četrto poglavje, »Tradeunionistična in socialnodemokratska politika« in »Rokodelstvo ekonomistov in organizacija revolucionarjev«, bili za Lenina najpomembnejši v »Kaj delati?« kot političnem posegu v delavsko gibanje. S pozicije, razvite v prvih dveh poglavjih, Lenin tu razkrinkava 'ekonomizem' kot tendenco, ki zadržuje delavsko gibanje na ravni, ki zaostaja za njegovimi možnostmi, ko vztraja pri lokalnih in sindikalističnih oblikah boja v času revolucionarnega vrenja, namesto da bi oblike in vsebino boja artikulirala tako, da bi

delavski razred v vseh dnevnopolitičnih zadevah in na vseh področjih družbenega življenja zavzel zavesten odnos do vseh ostalih razredov ruske družbe, saj bo šele tako lahko odigral svojo zgodovinsko vlogo. Pri tem Lenin nasproti 'ekonomistom' brani taktične in organizacijske poglede, ki se praktično udeležujejo z oblikovanjem občerske socialdemokratske organizacije, nastajajoče ob konkretnih nalogah zbiranja prispevkov iz vseh krajev in z vseh področjih družbenega življenja Rusije, kjer se razgaljata absolutizem in kapitalizem, za časopis 'Iskra', ter urejanja, tiskanja in razpečevanja časopisa. »Iskra« je hkrati instrument uresničevanja Leninovih zamisli in argument v dokazovanju pravilnosti teh zamisli.

Stališče, ki ga Lenin tu zavzema, je le ponovitev stališča, ki ga izoblikuje v prvih dveh poglavjih in ga sežema v očitku 'ekonomistom', da poklekajo pred stihijskostjo. Gre seveda za vprašanje vloge komunistov, avantgarde v delavskem gibanju. Medtem ko je za ekonomiste vsakokrat prevladujoča oblika boja delavskega gibanja učinek objektivnega razvoja, ki ga je kot takega treba subjektivno sprejeti, pa je za Lenina 'subjektivni element' zmeraj že tudi sam umeščen v ta 'objektivni razvoj', ki vendar ni nič drugega kot spreminjanje razmerij razrednega boja in je zato njegova naloga, da ta razmerja spreminja v skladu s spoznanim zgodovinskim interesom delavskega razreda.

Ni potrebno posebej dokazovati, da je tu razvita zamisel partije kot ilegalne, navzgor odgovorne orgaizacije poklicnih revolucionarjev bila prirejena izključno za razmere policijske represije absolutizma, saj je to poudaril že Lenin sam in se takoj, ko je prva ruska revolucija omogočila legalno delo, zavzel za dosledno uveljavitev demokratičnosti in vililnosti ter za sprejetje čim večjega števila proletarcev v stranko.⁸⁶ Pač pa je treba pokazati, kako Lenin vnaprej zavrača nešteto krat ponavljani očitek, da vodstvo gibanja (partija oziroma njen vrh) blankistično samovoljno odreja naloge gibanju. Obstoj gibanja sam na sebi po Leninu za socialnodemokracijo šele postavlja problem njenega pravnega ravnanja, njenega umeščanja v gibanje na tak način, da bo slednje na višini svoje zgodovinske naloge. Lenin je jasen: obstoječe delavsko gibanje še ni na tej višini: »Zavest delavskih množic ne more biti resnično razredna zavest, če se delavci ne navadijo na konkretnih in vrh tega stalno žgočih (aktualnih) političnih dejstvih in dogodkih zasledovati vsakega od vseh drugih družbenih razredov v vseh pojavnih oblikah umskega, moralnega in političnega življenja teh razredov, če se tudi v praksi ne navadijo uporabljati materialistično analizo in materialistično presojanje vseh strani dejavnosti in življenja vseh razredov . . . Kdor usmerja pozornost . . . delavskega razreda izključno ali tudi samo pretežno na njega samega, ni socialni demokrat, kajti spoznavanje samega sebe je za delavski razred neločljivo povezano s popolno jasnostjo . . . ne toliko teoretičnih predstav, kot na podlagi izkušenj v političnem življenju ustvarjenih predstav o medsebojnih odnosih vseh razredov današnje družbe . . .«⁸⁷

Prav nasprotno od tega, da bi jih vpogled v splošne pogoje gibanja privilegiral, jim zagotavljal večvednost v primeri s proletarci, jih zavezuje, da odpravljajo razlike med sabo in drugimi tako, da drugim omogočijo dostop do socialdemokratskega stališča. Pri tem ne gre za to, da bi proletarcem posredovali izgotovljene vednosti, marveč bolj za to, da v družbeni strukturi držijo odprto mesto, kjer so proletarcem njihove lastne izkušnje reprezentirane artikulirano, celovito. To je rešitev, ki jo Lenin »proizvede, ne da bi vedel, kaj je proizvedel«, z organiziranjem partije okrog izdajanja »Iskre«. V sežeti obliki je najti to problematiko v članku »S čim začeti?«, raztreseno pa jo najdemo v »Kaj delati?«.⁸⁸

Prva naloga lista je »združiti vse elemente političnega nezadovoljstva in nasprotovanja in oploditi z njimi revolucionarno delavsko gibanje . . . treba je zbuditi v vseh, tudi najmanj zavednih plasteh prebivalstva, gorečnost do političnega razkrinkavanja.«⁸⁹ Časopis naj bi bil po Leninovih besedah v razmerju govornika na odru do nezadovoljnih Rusov kot publike, kar je izredno pomenljiva metafora, saj meri prav na to, da časopis šele omogoča artikulacijo tistega, kar ljudje neposredno dojemajo kot nezadovoljstvo, v razvidno družbeno razmerje. Navidez lokalne in partikularne hibe in zločini absolutizma že s tem, da so postavljeni eni ob druge in da so sploh izrečeni, prehajajo ne le v obtožbo družbene ureditve, temveč jo tem, ki so jim namenjene, šele reprezentirajo kot ureditev, kjer je njihovo mesto mesto tistih, ki so jo poklicali zrušiti. Časopis je torej

medij, v katerem se delavski razred šele prepozna v svoji zgodovinski vlogi. Hkrati pa se okoli časopisa zgradi tudi partija kot stalna, enotna organizacija, ki kot izdajatelj časopisa nastopa obenem kot naslovljenec, ki omogoča razkrinkavanje, kot razkrinkovalec in kot tisti, ki naslavlja na proletariat sporočilo: »To si ti«. Položaj partije kot avantgarde gibanja je za Lenina legitimen *edinole*, kolikor opravlja vlogo omogočanja delavskemu razredu, da se zave svoje zgodovinske vloge. Zato njena naloga ni predpisovati naloge, pač pa jih *razbirati*: »... Znati mora ob vsakem 'preobratu' in nepričakovanem dogodku delati, kar *mora*«. ⁹⁰

Partija je tedaj – daleč od tega, da bi 'več vedela' – instanca v družbeni strukturi, ki prav s tem, da je vnanja glede na neposredne izkušnje proletarcev, omogoča njihovo posredovanje v revolucionarno zavest. Distanca, ki jo loči od razreda, je nezvedljivi način njene vpletenosti v njegovo gibanje, je njegova *notranja distanca od samega sebe*. Zdi se, kot da je po svojem mestu v družbi bila Leninov ideal nemška socialdemokracija in da ji zgolj išče substitut v absolutističnih razmerah. ⁹¹ Vendar pa je šlo Leninu pri sklicevanju na Nemce v glavnem za to, da so od vseh takratnih proletarskih strank relativno najbolje združevali tri plati boja – političnega, ekonomskega in teoretskega – katerih enotnost je za Lenina predpostavka revolucionarne vloge proletarske stranke kot bojne organizacije za uničenje razredne družbe. V boju s smermi, ki so ogromnost nalog reducirale, ker da njih izpolnitev pod absolutizmom ni mogoča, vztraja ne le pri njihovem doslednem in celovitem izpolnjevanju, marveč tudi pri tem, da je socialdemokratska hegemonija v boju zoper absolutizem nezaobidljiva predpriprava zanje. ⁹² Dobljeni rezultat presega izhodišče, ko za nazaj kaže na parlamentarne stranke II. Internacionalne kot na bistveno redukcijo, ujeta v meščansko predstavo, da je *naravni* reprezentant sloja, ki bo po zgodovinski progresiji izvoljen, da uvede socializem. Če abstrahiramo od konkretnih organizacijskih form, ki jih Lenin zahteva za Rusijo (in ta abstrakcija je nujna, če naj ne zaidemo v neteoretsko primerjanje načelne prednosti legalne ali ilegalne partije ipd.), se tedaj problem reprezentacije proletariata v družbeni nadzidavi postavi tudi tam, kjer se je zdel apriori rešen.

Že samo vprašanje po konstituciji razredne zavesti proletariata je bilo možno šele po polumu II. Internacionalne v svetovni vojni in Lukacseva »Zgodovina in razredna zavest« kot njegova klasična formulacija docela temelji na predpostavki, da je bil to *poraz zavesti* in sicer napačne, le navidez ortodoksno marksistične zavesti. Lukacs ji zoperstavlja hipotetično razredno zavest proletariata kot (v njegovi teoriji že doseženo) samozavedanje Zgodovine, katerega materialni nosilec in realizator je po svoji funkciji proletariat. ⁹³ Govoreč iz boleče izkušnje *spodletele* enotnosti teorije in prakse II. Internacionalne nahaja v svojem konstruktivnem utopičnem točko gotovosti subjekta revolucije, točko, ki jo mora zavest doseči, da ji ne bo več spodletelo. Ker so zanj transcendentni pogoji enotnosti teorije in prakse z zgodovinsko pojavitvijo delavskega razreda dani, ⁹⁴ in ker je razredna zavest zanj posamezniku na določenem mestu v produkcijskem procesu primerjena (angemessene), racionalno pripisana zavest, v nasprotju z njegovo empirično, posamično zavestjo, ki da ji pritičejo nepredvidljive 'psihološke' singularnosti, je ves njegov napor usmerjen v iskanje vzrokov za *realizacijo* razredne zavesti proletariata. Vnanjega nosilca razredne zavesti z atributi kolektivnih duševnih vrtilin (volja, disciplina ipd.), ki naj zapolni razkol med teorijo in prakso, najde v leninističnem tipu partije. Takšno koncipiranje lastne naloge pa ga dela slepega za vsakršno dejavno vlogo ideologije, 'neprimerjene' njihovemu objektivnem položaju, ki bi utegnila zamrežiti proletarce.

Leninove pretenzije v »Kaj delati?« niso svetovnozgodovinske. Če se partije pri njem drži razsvetljevalska vloga – pač zato, ker je partija ob odsotnosti meščanske in nemara celo mestne kulturne tradicije v Rusiji prisiljena biti njen posrednik – pa je nikakor ne moremo zreducirati nanjo. Preden lahko igra katerokoli drugo vlogo, se mora konstituirati v prostor, kjer zatirani, v svoji specifičnosti sebi in drugim razredom še nevidni, razred sploh šele *pride do besede*. V nobenem od zrcal, ki mu jih ponuja obstoječa družba, se ne more ugledati v svoji *zgodovinski* vlogi; takšno samoidentifikacijo mu lahko omogoči le neko glede nanjo premaknjeno mesto, katerega vnanjost je prav vnanjost proletarskega stališča do proletariata samega. V odmiku od teoretičnih (Lukacs) in

'praktičnih' (Stalin) rešitev, ki fetišizirajo položaj partije, bi pomenilo vztrajati pri leninizmu vztrajati pri premisleku položaja proletariata kot razreda, ki je 'drugje' glede na samega sebe.

Jože Vogrinc

OPOMBE:

- 1) Pomočen v univerzalno topilo 'aktualnosti' se potem Lenin srečuje s poljubno nalovljenimi aktualneži; kot 'modernist' npr. s Husserlom in s Kandinkim (glej: D. Rodin, Povijesno mjesto Vladimira Iljiča Lenjina, Lenjin izvan mitova I, Liber, Zagreb 1970, str. 1–22). Da, da, to bi se dalo še radikalizirati: Hans Richter se v knjigi »Dada« spominja, da sta Lenin in Zinov'ev 1916 v Zürichu prebivala v isti ulici kot *Cabaret Voltaire*.
- 2) Rosa Luxemburg, Ruska revolucija, Izbrano delo, str. 776, CZ, Ljubljana 1977.
- 3) György Lukács, Lenin, str. 12, CZ, Ljubljana 1974.
- 5) Hans Jürgen Krahl, Konstitucija in razredni boj (K filozofiji zgodovine avtoritarne države), Problemi-Razprave 163–168, jun.-dec. 1976, str. 59.
- 4) Dr. Božidar Debeljak, Vstop v marksistično filozofijo, str. 158 (sklepni stavek knjige), Komunist, Ljubljana 1979.
- 6) Karl Korsch, Zdajšnje stanje problema »Marksizem in filozofija« (Obenem antikritika), Marksizem in filozofija, Komunist, Ljubljana 1970.
- 7) Ne glede na siceršnja medsebojna razhajanja in ne glede na marsikdaj nasprotujoče si opredelitve te posebnosti, se v tej točki strinja večina zahodnoevropskih kritičnih marksistov.
- 8) Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt, Alfred Schmidt, »Povijest i klasna svijest« danas, Marksizam u svetu 11–12/1978, str. 121–165 (orig. izdaja »Geschichte und Klassenbewusstsein Heute. Diskussion und Dokumentation, Verlag de Munter, Amsterdam 1971, str. 8–51). Claussen opozarja, da analiza diskusij na kongresih III. Internationale po neuspehu revolucij v zahodni in centralni Evropi kaže, da je bil »neuspeh tega gibanja na določen način subjektivistično zveden na organizacijska vprašanja«. Historično ozadje Lukacsevega pojma totalitete je po Krahlu bila »okt. revolucija in njena napačna totalizacija v odnosu do zgodovine revolucije zahodnoevropskih delavskih gibanj; napačna totalizacija, ki je pripeljala do razpada enotnosti revolucionarnega gibanja«. Cerutti povzame iz razprave, da je bila oktobrska revolucija »z vsemi svojimi pretenzijami na totalizacijo pri Leninu in v Kominterni« del zgodovinske konstelacije, v kateri je nastala »Zgodovina in razredna zavest«. Negt sicer meni, da je napačna totalizacija oktobrske revolucije kot zgodovinsko – specifične revolucije na Lukacsa in na marksistično mišljenje sploh delovala kot prisilni mehanizem, a dodaja pomembno opozorilo o spremembi Leninove ocene mednarodnega pomena oktobrske revolucije: če je 1920 (npr. v »Levičarstvu kot otroški boleznj komunizma«) še dopuščal možnost, da ruska revolucija sproži v Evropi verižno reakcijo, ji namenja 1923 v članku »O naši revoluciji (Ob zapisih N. Suhanova)« (ID IV, CZ 1950, str. 678–682) posredovalno vlogo med dotedanjimi revolucijami imperialističnega Zahoda in napredujočimi revolucijami kolonialnega Vzhoda.
- 9) Naštetimo le najvažnejše konflikte Lenina z *boljševiki*: z otcovisti po upadu prve ruske revolucije, s 'starimi boljševiki' po vrnitvi v Rusijo 1917, z Zinov'evom in Kamenevom pred oktobrskim prevratom, z večino v CK glede Brest-Litovskega miru, z več nasprotniki pred NEP-om in končno še ne dobro začeti, a nikoli končani spor s Stalinom . . .
- 10) Lukács, Lenin, str. 14.
- 11) Lukács v Uvodu v Lenina 1967.
- 12) Korsch, v navedenem spisu, str. 32.
- 13) Karl Korsch, Materialistično pojmovanje zgodovine, str. 88, MK, Ljubljana 1972.
- 14) Zgodovina vsezvezne komunistične partije (boljševikov), Kratki kurz, str. 41, CZ, Ljubljana 1946.
- 15) Lukács, Lenin, str. 108.
- 16) Georg Lukacs, Vorwort (1967), Geschichte und Klassenbewusstsein, str. 18/19, Luchterhand, Neuwied in Berlin, 1970.
- 17) Korsch, Zdajšnje stanje probleme marksizem in filozofija, str. 12/13 in op. št. 12.
- 18) Vredno je posebej poudariti, da pri mnogokratni Leninovi opredelitvi proletarske stranke kot bojne organizacije ne gre preprosto za primero, ki bi mu bila všeč, pač pa za bistveno opredelitev, saj pač organizacije z edinstveno zgodovinsko vlogo ni mogoče omejevati na eno od utečenih form političnega boja.
- 19) Pričujoča označba ruske družbene formacije okrog leta 1900 je povzeta po Andersonu (Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State, New heeft Books, London 1974). Lenin se v tem času še zadovoljuje z označbo državnega aparata v Rusiji kot takega, ki brani veleposestnike in buržoa-

zijo, in ne specificira, ali gre za fevdalno ali za buržoazno državo. Po revoluciji 1905/1907 Lenin bolj kot poprej poudari specifično fevdalne poteze ruske ureditve.

20) Izraz je sposojen od Althusserja. Kot kaže že njegov priljubljeni topos po letu 1914, »ko je bil Kautsky (ali Plehanov) še marksist . . .«, se Lenin nikoli ni docela ovedel različnosti lastne teorije in prakse od teorije in prakse II. Internacionalne, ampak je menil, da je bivši marksist spremenil stališče, ki si ga je bil poprej delil z Leninom.

21) Predgovor k zborniku V dvanajstih letih, Časopis za kritiko znanosti št. 31, 1979, str. 38. Zdaj je tekst na voljo tudi v tretjem zvezku Izbranih del, ki izhajajo pri CZ. Kjer ni posebej navedeno drugače, citiram Lenina brez navedbe imena po tej izdaji.

22) Ibid., str. 33.

23) Ibid., str. 44.

24) Povzeto po Leninovih zbranih delih in po Uvodu dr. Marjana Britovška v prvi zvezek Izbranih del.

25) Leninova ocena v Predgovoru k 2. izdaji Nalog ruskih socialdemokratov, zapisana avgusta 1902, pol leta po izidu »Kaj delati?« Seveda ne pripisujemo upada 'ekonomizma' izključno Leninu.

26) Poleg obeh načrtov 'Programa ruskih socialdemokratov', napisanih 1883 oziroma 1887 lahko imamo za programski tudi deli »Socializem in razredni boj« iz 1883 ter »Naša nesoglasja« iz 1884.

27) Kdo so prijatelji ljudstva in kako se borijo proti socialnim demokratom?, ID I, str. 182. Delo je bilo napisano 1894. 'Ekonomski' del je izgubljen.

28) Pismo Potresovu 2. 9. 1898, 5. izd. Sočinenij, vol. 46, Moskva 1960.

29) Pismo Potresovu, 27. 6. 1899, Soč. 5, vol. 46.

30) Gre za članke Naš program, Naša nujnejša naloga in Življenjsko vprašanje. Glej Soč. 5, vol. 5.

31) To so članki Načrt programa naše stranke, Umikanje v ruski socialdemokraciji in Ob »Profession de foi«. Glej Soč. 5, vol. 5.

32) Predvsem je razburil duhove Vademecum za uredništvo »Rabočega Dela«, ki ga je februarja 1900 izdal Plahanov in v njem objavil proti volji prizadetih privatna pisma 'ekonomistov'.

33) Naslov Kaj delati? ni slučajno ponovitev naslova najodmevnejšega romana Černyševskega. Lenin – ki je cenil Černyševskega kot najpomembnejšega predhodnika marksizma v Rusiji – v popolnoma drugačnih razmerah postavlja isto praktično vprašanje: kaj delati zdaj in tukaj za predružačenje ruske družbe.

34) ID, str. 498. V Izbranih delih je ruska beseda »stihijnost« prevedena kot »spontanost«. Namesto tega sem se odločil za dosledno rabo »stihijskosti«. Medtem ko izraz »spontana zavest« konotira zavest, ki se porojuje samogibno in je ne le nezvest Leninovi intenci, marveč tudi voda na mlin današnji razpaslim spontaneizmom, se veže »stihijnost« na grško besedo »stoicheia«, ki pomeni elemente ali črke kot elemente abecede in bolje ustreza Leninovi opredelitvi stihijske zavesti delavskega gibanja kot nesamozadostne, zgolj elementarne zavesti, ki postane kos revolucionarnim nalogam šele preko socialdemokratske artikulacije.

35) ID I, str. 498. Omenimo še to, da prevod v Izbranih delih ne sledi Leninu, ko ta dosledno postavlja vzdevek »ekonomisti« v navednice, s čimer poudari njegovo arbitrarnost.

36) ID I, str. 498.

37) Glej MEID II, predvsem str. 536–540 in 595–604.

38) ID I, str. 517.

39) Iz Uvodnika v 10. št. »Rabočega Dela«, citira in podčrtuje Lenin; ID I, str. 532.

40) ID I, str. 517.

41) ID I, str. 518.

42) ID I, str. 518, podčrtal J. V.

43) ID I, str. 519, podč. J. V.

44) ID I, str. 520.

45) ID I, str. 516. Slovnica napaka je očitno že v izvorniku (glej Soč. 5, vol. 6, str. 28: »... najbolje revoljuccionnoj . . . kakoj by to ni bylo drugoj strany . . .«). Leninova določitev neposredne naloge ruskega proletariata se navezuje na mnogokrat izrečeno obtožbo Marxa in Engelsa, da je Rusija steber evropske reakcije ter na upe poznega Engelsa ter Osvoboditve dela, da bo buržoazno-demokratska revolucija v Rusiji rešila Evropo te nadloge.

46) ID I, str. 519.

47) ID I, str. 521.

48) ID I, str. 524. Lenin tu citira izraze iz »Rabočega Dela«.

49) ID I, str. 524.

50) ID I, str. 523.

51) ID I, str. 524.

52) ID I, str. 527; Lenin citira »Rabočo Mysl«.

53) ID I, str. 530 v opombi; Lenin citira in podčrtuje članek v 7. številki »Rabočega Dela«.

54) ID I, str. 530 v opombi.

- 55) ID I, str. 529. Lenin citira »Rabočee Delo«; »bo« in »določal naloge« je podčrtal Lenin, ostalo »Rabočee Delo«. Mišljena je Zveza ruskih socialdemokratov v tujini.
- 56) ID I, str. 529/530.
- 57) ID I, str. 533. Lenin citira »Rabočee Delo«, št. 10, str. 23.
- 58) ID I, str. 531. Lenin citira str. 11 v isti številki; podč. »Rabočee Delo«.
- 59) MEID II, str. 603.
- 60) ID I, str. 530.
- 61) ID I, str. 532/533.
- 62) MEID II, n. n. m.
- 63) ID I, str. 518/519.
- 64) ID I, str. 519.
- 65) Lenin se skliče na Kautskega kot avtorja formule delavsko gibanje + socializem = socialdemokracija že v članku »Naša najnujnejša naloga«.
- 66) ID I, str. 524/525, Lenin citira Kautskega. Isti odlomek je najti pri Korschu v Marksizmu in filozofiji, celoten članek Kautskega pa je preveden v knjigi »Ortodokсни marksizam in reformizam«, Globus, Zagreb 1979.
- 67) Prav tam.
- 68) ID I, str. 525.
- 69) MEID II, str. 600.
- 70) MEID II, str. 604.
- 71) Leninova raba pojma ideologije kot sistema nazorov ima zglede v ruski predmarksistični publicistiki (npr. esej Pisareva Razrušenje estetike). Bržkone je tja zašla iz francoske miselne tradicije, ki je kot utopični socializem in pozitivizem precej vplivala na rusko misel v drugi polovici prejšnjega stoletja. Za materialistično teorijo pomembneje pa bi bilo raziskati konsekvence, ki jih ima za Lenina njegovo pojmovanje ideologije.
- 72) ID I, str. 208; podč. J. V. Posebej pomembno je, da se ta pasus pojavlja v spisu Kdo so prijatelji ljudstva?, kjer Lenin teoretsko obračuna z narodništvom.
- 73) ID I, str. 525, podč. Kautsky.
- 74) Karl Kautsky, Bernstein i socijaldemokratski program, Ortodokсни marksizam i reformizam, str. 32.
- 75) Istotam.
- 76) ID I, str. 208.
- 77) ID I, str. 526/527 v opombi.
- 78) Nav. delo, poglavje o Rusiji. Simptomatično je, da Rusijo izganjajo v Azijo tisti marksisti, ki jim gre za nezvedljivost njihove lastne situacije na dimenzije oktobrske revolucije in ki fanatično iščejo tiste poteze, ki Rusijo ločujejo od Evrope. Kot med drugimi dokazuje tudi Anderson, ima Marxov pojem azijskega produkcijskega načina smisel le kot razumna abstrakcija za določen način kombinacije produkcijskih sredstev in delovne sile, ki zajema zgodovinsko in geografsko med seboj karseda različne produkcijske načine, da pa ga ni moč en bloc uporabiti v analizi azijskih družbenih formacij. Njegova prednost je, da Evropo obravnava kot skupni družbenoekonomski teren, kamor spada Rusija vse od začetkov sovje državnosti za časa Kijevske Rusije. Sam Lenin resda Rusijo tuintam imenuje za azijsko ali polazijsko, a že ta označba razkriva, da je Rusija kot azijsko kulturno zaostala mišljena prav znotraj paradigme Evrope.
- 79) Zaradi enostavnosti zajemamo pod označbo »narodniki« vse ruske opozicionarje, ki so povezovali upe v osvoboditev izpod samodrštva z vero v samobitnost ruske »obščine« kot garanta za srečno bodočnost Rusije.
- 80) 'Obščina' zajema skupno posest obdelovalne zemlje v okviru vasi, pri čemer posamezne družine samostojno obdelujejo del zemlje, ki jim je začasno določen v uporabo. Dodeljevanje zemlje v uporabo in druge skupne zadeve so v pristojnosti vaškega sveta. Zaradi njene fantazmatske vloge, ki je merila na samobitnost in nerazcepljeno občestvo, sem ohranil ruski termin, ki ga uporabljata Plehanov in Lenin. Že Plehanov navaja v pripombi k izdaji Naših nesoglasij leta 1905, da so fevdalci vzdrževali institucijo 'obščine' iz fiskalnih razlogov. Pod vplivom slavjanofilov je 'obščino' razglasil za rusko posebnost reakcionarni nemški zgodovinar Haxthausen in jo razbobnal po Evropi, zaradi česar sta ga zasmehovala že Marx in Engels. Od Haxthausena jo je prevzel Herzen kot rešilno bilko po svojem razočaranju nad polomom demokratične revolucije 1848.
- 81) A. I. Herzen, Pismo Herweghu 30. 7. 1850, Sobranije sočinenij, vol. 24, Moskva 1961, str. 128; cit. po članku V. N. Nikiforova Istok i istorija sveta, Marksizam u svetu 7/1980.
- 82) Herzen, Russkij narod i socializm, Sobr. soč. vol. 7, str. 323; cit. po Nikiforovu.
- 83) Na protislovnost Herzenove pozicije končno kaže tudi sodba Marxa in Engelsa o njem. Herzen se je sam imel za sodobnika Mazziniju, Kossuthu in Ledru-Rollinu, Marx in Engels pa sta v njem videla le še enega emigranta, ki je pogruntal čudežno zdravilo za družbene tegobe (glej npr. MEID V, str. 645/647, kjer ga Engels, očitno v zvezi z napadom Tkačeva in Engelsa, zmerja za panslavista, ki da je »nasproti gnilemu Zahodu postavil v vse bolj bleščečo luč svojo 'sveto' Rusijo in njeno po-

slanstvo, da trhli, iztošeni zahod pomladi in prerodi, če je treba, tudi s silo orožja»). Ta ocena je v nasprotju ne le s Plehanovom in Leninom, ki vidita v Herzenu prvo osebnost, na katero navezuje ruska demokratska tradicija, temveč tudi z novejšimi zgodovinopisnimi izsledki o povezavi Herzena in Ogareva z ruskimi revolucionarji v 60-ih letih (glej npr. uredniške opombe k Herzenovim spominom »Preteklost in razmišljanja«). Vendar pa ne bi mogli reči, da sta Marx in Engels popolnoma prezrla praktično revolucionarnost narodništva; Marxova previdnost pri formuliranju pisma Zasuličevi je umljiva le iz perspektive leta 1881, ko se je zdelo, da je absolutizem pred padcem in bi odločno zanikati možnost prehoda srenjske lastnine v socialistično pomenilo jemati pogum tistim, ki so 1881 v Rusiji pač bili revolucionarji.

84) Glej že navedena dela Plehanova.

85) Glej Plehanova.

86) »O reorganizaciji partije, ID II, str. 385–392.

87) ID I, str. 547/548.

88) S čim začeti, članek, objavljen junija 1901 v »Iskri« kot napoved izida Kaj delati?, v zgoščeni obliki razlaga načrt zgraditve RSDRP okrog naporov za izdajanje občerskega lista in je kot tak bistven za razumevanje brošure, katere izid napoveduje.

89) ID I, str. 488.

90) ID I, str. 489.

91) Kako se je Lenin boril, da bi rusko delavsko gibanje povzelo izkušnje prekaljenega nemškega v času, ko je Rosa Luxemburg nemškimi partijskim birokratom s prstom kazala na samoiniciativnost množic v prvi ruski revoluciji, je pokazal Darko Štrajn v članku »Nekaj aspektov dilem socialdemokratske levice«, Časopis za kritiko znanosti 17–18/1976, str. 173–206.

92) Rosa Luxemburg v polemiki proti domnevemu Leninovemu ultracentralizmu sicer vidi razloge, spričo katerih se pred ruske marksiste kot odločilno postavlja organizacijsko vprašanje, vendar prezre, da gre pri Leninovem načrtu prav za poskus, ob pomoči lista zgraditi tisto, kar imenuje Rosa »sežemek volje razredno osveščene in boreče se avantgarde delavstva, ki obvezuje njegove posamezne skupine in posameznike« v domnevnem nasprotju z Leninovo samovlado vodstva in, ker meni, da vprašanje pod absolutizmom ni adekvatno rešljivo, implicitno svetuje boljševikom – naj raje počakajo (glej »Organizacijska vprašanja ruske socialdemokracije«, ID, str. 247–269).

93) Na heglavske in fichtejanske momente v konstrukciji Lukacsevega pojma razredne zavesti so poleg avtorja v Uvodu iz 1967 opozorili B. Debenjak v Uvodu v tematsko številko Marksizma u svetu 11–12/1978 o Zgodovini in razredni zavesti ter razpravljajci v že omenjeni diskusiji, objavljeni na istem mestu.

94) Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, Malik, Berlin 1923, str. 14/15. Pojem razredne zavesti je definiran na strani 62.

STALINISTIČNI FENOMEN ELLEINSTEIN

Elleinsteinova razlaga stalinizma, natisnjena pri založbi Grasset v Parizu,¹ je bila po izidu deležna široke popularizacije, tudi v nedvomno desnem tisku, medtem ko prese-neča relativno pičla marksistična kritika tega dela. Izostanek temeljite marksistične obdelave Elleinsteinovega spisa seveda ne oporeka tistemu, čemur se v kulturniškem žar-gonu povzdignjeno reče, da je kako delo »izzvalo veliko pozornost«.

Izčrpno analizo pomena in vloge Elleinsteinovega dela bi seveda lahko dala samo ana-liza njegovega delovanja v deželi, v kateri Elleinstein živi in dela, posebej pa v partiji, katere član je. Ta partija ne more pokazati – še manj pa dokazati – zgodovine revolu-cionarnega obračuna s stalinizmom, zato pa ima tradicijo iracionalnega odnosa do sta-linizma, ki ga je na XII. kongresu KPF utemljal tedanji generalni sekretar Thorez, ko je konstituiranje tega odnosa položil v srce.² Zato si ni težko misliti, da teoretska analiza in kritika stalinizma tu ni mogla biti navdušeno sprejeta – še posebej ne kritika z levega krila partije. To kritiko je – od začetka 60. let sem, najprej prikrito, nato odkrito – za-stopal Louis Althusser,³ za njim in z njim pa Etienne Balibar in drugi. Balibar je bil zato (kljub nasprotovanju partijske celice, katere član je bil, torej »baze«) naposled po hitrem postopku izključen iz partije (Althusserja zaradi znanih okoliščin ni bilo treba). Althus-serjeva oz. althusserjanska kritika stalinizma je prva točka, v razmerju do katere bi bilo treba analizirati Elleinsteinovo delo – kritiko stalinizma z desnega krila partije. Druge relacije, v katerih je treba gledati Elleinsteinovo »historijo stalinskega fenomena«, za-devajo konstelacijo sil na francoski politični levisi – z vidika teoretske produkcije in specialno kritike stalinizma predvsem razmerje do Charlesa Bettelheima (maoistične pozicije) in Ernesta Mandela (trockistične pozicije). (Nadalje se postavlja vprašanje od-nosa do meščanske kritike stalinizma, do nouvelle philosophie etc.) Te relacije se v El-leinsteinovemu delu, prav tako pa na nasprotni strani, tudi izrecno postavljajo. Vendar bi analiza teh razmerij, analiza te konstelacije zahtevala analizo Althusserjeve oz. alt-husserjanske, Bettelheimove, Mandelove itn. kritike stalinizma. Tega v tem tekstu ni mogoče opraviti. Poleg tega se predloženi tekst ne želi vmešavati v francoske notranje zadeve, pač pa v naše, predvsem slovenske.

Za slovensko »literarno sceno« je značilno, da marksizem ne »izziva velike pozornosti« in da je v »kulturnem življenju« potisnjen na rob, podprivilegiran, medtem ko privile-girani zahtevajo in dobivajo nadprivilegije. Posebej ko gre za kritiko *stalinizma*, se vla-dajoče sile »slovenske kulture« s kulturniško desnico na čelu potrudijo, da tolčejo čim bolj po *marksizmu*. Saj marksizem jim velja za teoretsko predpostavko stalinizma, ok-tobrška socialistična revolucija pa za praktično, kot lahko preberemo v paradi sloven-skih inteligentov v njihovih Naših razgledih. Na drugi strani so morali napasti Althus-serja, da je stalinist, ker govori o razrednem boju, da so imeli izgovor za vpeljavo meščanskih kriterijev za presojanje socializma (oz. presojevalnih kriterijev meščanstva, ki živi v socializmu), za anatemo vsakega proletarskega razrednega boja, v teoriji in praksi.⁴ Kot historična utemeljitev in apologija takšnega v svoboščinoljubje prirezane-ga svobodoljuba, ki obsoja za stalinizem vse, kar da misliti na oblast delavskega razreda in njegov revolucionarni boj – v prvi vrsti teorijo tega boja, revolucionarni marksizem –, pa nastopa Elleinsteinov »stalinski fenomen«. Srečna okoliščina za »slovensko kul-turo« je, da je bil slovenski prevod tega dela zaustavljen; zato lahko to delo cirkulira na način »slovenske kulture«, namreč kot duh, bolj ali manj neoprijemljivo ter nereflek-tirano neposredno, odtegnjeno kritiki in zavestnemu branju. Ta duh zdaj pri nas – tako v žurnalističnem prigradstvu kot v filozofskem izrekanju večnih resnic – denuncira stalinizem oz. neostalinizem tam, kjer ga ni, da bi ga ohranjal in (tudi razširjeno) rep-roducirjal tam, kjer je.

Če se nekritičen odnos do Elleinsteinovega spisa na Slovenskem manifestira tudi tako, da se publikacija enega njegovega poglavja v Staničevem zborniku o evrokomunizmu⁵ ne pospremi sploh z nikakršnim komentarjem, je v kratkem predgovoru k hrvaškemu prevodu integralnega teksta⁶ izražen ne le v obliki pohvale ter odsotnosti celo tistega protokolarnega kritičnega očitka, s katerim so komentatorji in kompilatorji navajeni dokazovati, da so vsaj malce pametnejši od komentiranih in kompiliranih, temveč hkrati z diskvalificiranjem (možne) kritike za »dogmatsko oporekanje«. Rade Kalanj, ki zna najti pri Elleinsteinu »izrazito senzibilnost za teoretsko-problemske aspekte socialno-političnih gibanj«, povzema svojo oceno v ugotovitvi, da je »Elleinsteinova knjiga nedvomno pomemben prispevek k marksistični historiografski in teoretski rekonstrukciji fenomena stalinizma«. In medtem ko se Elleinsteinova retorika trivialnih resnic – tisto, kar lahko, kot pravi Hegel, o »nравnih predmetih«, zlasti o državi, vladi in ustavi, vsakomur prileze iz njegovega srca, duše ali navdušenja – prikazuje kot obravnavanje »temeljnega vprašanja«, »dokazovanje« namreč, da stalinizem ni naraven, pač pa zgodovinski produkt, se spodbijanje te retorike, kot rečeno, odpravi z dogmatizmom.

Tudi v recenzijah hrvaškega prevoda, ki so izšle v našem revijalnem tisku, zaman iščemo kaj več kot kako vljudnostno »kritiško« pripombo, medtem ko hvale ne manjka.⁷ Vprašanje, ki si ga je treba zastaviti ob tem, je: Zakaj pri nas povprečna zgodovina stalinizma figurira kot veliki dosežek marksističnega zgodovinopisja? In nadalje: Zakaj iz obsežne svetovne literature ni bilo izbrano za prevod kako drugo delo o tej problematiki in zakaj celo to Elleinsteinovo npr. v Sloveniji ni moglo biti publicirano (tudi znana jugoslovanska marksistična revija napovedane tematske številke o analizah in interpretacijah stalinizma v svetu ni izdala). Zakaj ob tem, ko marksistične kritike stalinizma ne morejo vedno izhajati, lahko izhajajo meščanske ali celo naravnost protikomunistične kritike sovjetske zgodovine? Zakaj je, naposled, »prepuščena pozabi« kritika stalinizma, ki so jo v začetku 50. let izdelali jugoslovanski komunisti, čeprav (ali morda prav zato, ker) daleč presega denimo Elleinsteinovo? Sploh pa ves modni kulturniški čvek, pa naj se sili v levo pozo ali ne.

V kontekstu marksističnih spoprijemov s stalinizmom šteje Elleinsteinovo delo med tista, ki nasproti različnim subjektivističnim pristopom in pojasnitvam afirmirajo raziskovanje t. i. historičnih pogojev, v katerih je nastal stalinizem. Drugače kot pri odkriti ideološkosti subjektivističnih obravnav, pri katerih je ob deklamacijah osebnega prepričanja in moralnega zanosa znanost prav majhna, naj bi šlo tu za veliko znanost, za demonstracijo veličine znanosti, v resnici pa zavlada ideologija objektivizma, katere klasično marksistično formulacijo dolgujemo znani Hilferdingovi božičnici.⁸ Razglasitev marksizma za »objektivno, vrednostnih sodb prosto znanost« t. i. »vrednotenja« seveda ni razdejanila, pač pa mu je dala delovati na drug način. Utvarjanje neideološkosti, nepartijnosti, prevladane subjektivističnosti . . . postane temeljno ideološko določilo. Ko se gre torej na delo historično, ko se loteva raziskovanja t. i. historičnih okoliščin, se zdaj pozablja na že zbanalizirano resnico, da »okoliščine spreminjajo ljudje«, v zadnji instanci torej na »*revolucionarno prakso*«. Nič pa ni bolj nevarnega, kot da se prav pri preučevanju zgodovine revolucije pozablja na revolucionarno prakso, da se zgodovino razrednih bojev raziskuje, kot da bi razrednih bojev ne bilo, kot da so rezultati, historični produkti razrednih bojev vse, razrednobojni proces produkcije pa nič. Ko zgodovinski boji ugasnejo v historičnih dejstvih, ko se v spoznanju zgodovinskih del izgubi spoznanje, da »zgodovino delajo ljudje« – kar se na drugi strani komplementira z mišljenjem, da jo delajo, »kakor bi se jim zljubilo«, »aus freien Stücken« – se začne zgodovino razlagati teleološko, končni rezultat zgodovinskega procesa postane izvorno določilo tega procesa, nanj je pripeta vrstica, na katero se nizajo historična dejstva, polprodukti, delni rezultati tega istega procesa, ta proces sam pa poteka, ideelno, naenkrat gladko in gotovo, po naravni nujnosti. Iz zgodovine razrednih bojev zaprhuta kilavo nepirsko spoznanje »naravne zgodovine revolucije« (Naturgeschichte der Revolution), kot se je formuliral Karl Kautsky. Razredno analizo nadomesti socialna botanika, ki od-

kriva »kali« (recimo:) »revolucionarnega razvoja«. »Kasnejša zgodovina,« pravita Marx in Engels v Nemški ideologiji, »se naredi za smoter prejšnje« (MEID II, p. 43).⁹ Rezultat takih prizadevanj je, da se »zgodovinska konstrukcija« »pod roko preobrazi« v »zgodovinsko apologijo« (MEW 8, p. 560). Verbalna zaklinjanja, kakršnih se posluži Elleinstein, temu seveda ne morejo odpomoči. Ne odpravijo tiste napake, ki se poraja iz gole negacije subjektivizma, namreč »napake naših tako imenovanih objektivnih zgodovino-piscev« (ib.); »subjektivizem« odrine na stran – in nič več kot to – »objektivnost« ordinarijev in ekstraordinarijev, ki se ji posmehuje Lenin.

Elleinsteinova *Histoire du phénomène stalinien* (Dalje *Histoire*) figurira kot dopolnitev prav tako Elleinsteinove *Histoire de l'U. R. S. S.* v štirih zvezkih, kot, če se tako reče – zakaj če se knjigo prebere, se tako res težko reče –, metodološka refleksija in teoretska osmiselitev štirih zvezkov. Sama knjiga pa pretežno historični pregled krona še s posebnim obravnavanjem ekonomskih, socialnih in političnih (pod firmo razmerja med socialistično državo in demokracijo) »aspektov stalinskega fenomena«. ¹⁰ Elleinstein se namreč odloča za izraz »stalinski fenomen«. Kako zelo ustreza ta izraz delu, ki sledi, lahko pokaže šele analiza tega dela. Najprej pa velja pojasniti, kako je utemeljen izbor tega izraza: »izraz 'stalinski fenomen' se mi zdi bolj zadovoljiv kot vsi drugi« (*Histoire*, p. 8). Ti »vsi drugi« možni izrazi pa naj bi bili »stalinizem«, »kult osebnosti« in »stalinsko obdobje«. Zadnji izraz naj bi trajanje fenomena preveč omejil (? določilo je pač »me semble«!), pa tudi adjektiv »stalinsko« da je problematičen (če seveda ni rabljen v sintagmi »stalinski fenomen«); »kult osebnosti«, pravi, poudarja le en aspekt fenomena, »kult vodje«; prvi izraz pa naj bi bil »iznajdba buržoazije«, orožje njene ideologije in politike (kot da Elleinsteina še vedno straši trockizem iz *Kratkega kurza?*)¹¹ (ib., p. 7–8).

Druga vélika dilema, ki jo mora francoski zgodovinar rešiti, pa je: ali se da stalinski fenomen razložiti iz historičnih pogojev prve socialistične revolucije v zgodovini ali pa je »naravni proizvod, neizogiben« (ib., p. 8). Ta »naravna« in »neizogibna« dilema je politična investicija – da bi se branilo partijsko politiko, ki se brez uspehe otepa s stalinizmom kot naravnim določilom, mora partijski ideolog neprestano dokazovati, da stalinizem ni padel iz pojma socializma (ali pa, da se pojem še ni uspel – nepopačeno – uresničiti) (gl. npr. ib., p. 56, 64, 131, 134 etc.). Dokazati mora, da se je stalinski fenomen izvil iz historičnih pogojev graditve socializma v SZ, in pokazati, kako. Elleinstein večkrat poudarja, da se »stalinskega fenomena« ne da razložiti in razumeti, če se ne izhaja iz »zgodovinskega terena« (npr. ib., p. 36), drugače kot historično. Toda zdaj ne gre za vprašanje, kakšna je njegova historična reprodukcija stalinizma, tj. koliko historična faktografija, ki jo posreduje, drži (pove se lahko, da ne drži vedno), marveč kako jo posreduje. Z drugimi besedami: ne gre za vprašanje, kako historična dejanskost stalinskega fenomena določa njegovo zgodovinsko rekonstrukcijo, temveč kako zgodovino-pisna rekonstrukcija konstruira »stalinski fenomen«; kakšni teoretski (ali/in ideološki) koncepti ženejo in določajo to rekonstrukcijo.

Najprej vnanja slika reprodukcije/zgodovino-pisnega posredovanja: v oči pade, takoj na začetku, da je Elleinstein mogel napisati zgodovino SZ in zgodovino stalinizma, v dveh ločenih knjižnih delih, vsako posebej (samo z auri sacra fames tega dejstva ne moremo razložiti); v delu, ki obravnava zgodovino stalinskega fenomena, potekata analiza in prikaz (kolikor ne gre sploh samo za prikaz) po večih vzporednih progah: ekonomija/razredi/država/kultura/teror in policija/partijsko življenje, pa še kaj. Gre, kot pri uglednih slovenskih zgodovinarjih Slovencev, za snop prikazov, ki ga ne povezuje nič notranjega, marveč le skupni naslov ali sploh samo knjižne platnice. Notranje določilo historične reprodukcije se v *Histoire du phénomène stalinien* kaže kot rezultat historične analize oziroma prikaza. na drugem mestu Elleinstein pove, kar za bralca ni skrivnost, ki je ne bi mogel sam dojeti, da je ta rezultat seveda *predpostavka*: »Izhajal sem iz dveh bistvenih idej,« pravi (*Fenomen etc.*, p. 142). Zadnja tri poglavja knjige so tako v resnici prolegomena za branje te knjige, zaključek je teoretsko-političen uvod, preparacija (bralca). Ti dve »bistveni ideji« sta: 1. »V Sovjetski zvezi je družbena in ekonomska ureditev socialistična, ker so sredstva produkcije in menjave podružbena in

vladajo socialistična produkcijska razmerja« (ib.); 2. »Prepričan sem bil, da, na eni strani, obstaja socialistični način produkcije, na drugi strani pa istočasno avtoritarna in despotska država« (ib., p. 143).

Ad 1. Socializem = podružbenje produkcijskih in menjalnih sredstev. Socializem se definira iz družbene forme lastnine sem in, kot mora biti, v tej pravniški optiki ugasnejo vsa razredna določila, bistveno, vsedoločujoč in vseodločujoč je samo pravni naslov. Seveda ne gre le za to, da je to juristično stališče slepo za razredna vprašanja, marveč predvsem in tudi za to, da slepi vsako razredno obravnavanje stvari in, v praksi, hromi razredni boj.¹² Če je bistveno določilo socializma pravni naslov in če je pravni naslov tudi bistveno določilo kapitalizma, je razlika med socializmom in kapitalizmom samo pravno-formalna, spremenjena forma lastnine. »Razlika – temeljna – od kapitalizma izvira iz sistema lastnine« (*Histoire*, p. 195).¹³ Vse drugo ekonomsko, sploh vse ekonomsko – zakaj, kot je Marx dovolj jasno povedal: *lastninska razmerja so samo juristični izraz produkcijskih razmerij* (MEW 13, p. 9) – ostane tako kot prej: »Denar, cene, mezde, investicije, kapital, njegova tvorba, njegovo obračanje, vse to ostane« (*Histoire*, p. 195). In potrebna je res juristična zaverovanost v vsemoč »jurističnega izraza« ali pa najvulgarnjši mehanicizem, da se lahko pri tem zatrjuje, da samo *eksploatacije* ni: »natanko to je tisto, kar je izginilo v Sovjetski zvezi« (ib., p. 194). Namreč vera, da eksploatacija bazira na ideološkem izrazu dejanskih produkcijskih razmerij, ne pa v teh razmerjih samih, oz. da represivni pravni aparat, ki garantira eksploatacijo, sam eksploatira, ali pa da sprememba pravnega naslova že na sebi spremeni produkcijska razmerja, oz. da lahko z nje kar sklepamo na spemembo produkcijskih razmerij. No, metodološka zagata je še večja, kot je videti, saj Elleinstein tu s preformiranjem nadgradnje dokazuje socialističnost, ki jo zatrjuje za družbeno bazo, medtem ko v eksplicitnih metodoloških refleksijah, kot bo razvidno v nadaljevanju tega teksta, prav v nadgradnjo locira tisto nesocialistično. Ko kritizira stalinistično nadgradnjo, opira svojo vero v socializem na segmente iste nadgradnje, ki jo pod roko preobrača v bazo. Bistveno je, da družbene baze, da produkcijskih razmerij sploh ne analizira. Zadovolji se z ideološko čarovnijo substantiviranja ideološkega (jurističnega) izraza. To sicer ni »stalinski fenomen«, je pa, res, fenomen kritike stalinizma.

Drugi fenomen je Elleinsteinovo dekretiranje socializma za družbenoekonomsko formacijo oz. za način produkcije; »Kar bi moralo biti izvorno prehod od kapitalizma h komunizmu, se torej izkaže za ekonomsko in družbeno formacijo, katere avtonomija je velika v razmerju do kapitalizma, od koder prihaja, in do komunizma, kamor gre. To je način produkcije, ekonomska in družbena formacija, ki bo trajala zgodovinsko obdobje, vsaj tako dolgo kot kapitalizem« (ib., p. 195).¹⁴ Kjer je moč dekretiranja, je tudi dar prerokovanja. Ta preformacija socializma v družbenoekonomsko formacijo oz. v način produkcije, izpeljana z revizionistično gesto, ki je ni mogoče zgrešiti: historično se je izkazalo, ali: zgodovina je pokazala ipd. –, in podkrepljena z značilnim evolucionističnim fatalizmom (»gre v komunizem«), ima samo en namen: ideološko utemeljiti in potem s sklicevanjem na to dokazovati, da je stalinizem socializem. V resnici se lahko reče, da je stalinizem socializem, ki je postal družbeno-ekonomsko formacija. – Kaj to družbeno-ekonomsko formacijo karatkerizira? »Baza« je »socialistična lastnina sredstev produkcije in menjave« (ib., p. 134). »Sfera delovanja zakona vrednosti ostane v socialistični ekonomiji neokrnjena«; »socializmu še naprej dominira blagovna ekonomija« (ib., p. 195). Toda *ker* ni več privatne lastnine produkcijskih in menjalnih sredstev, *ni* več kapitalistov, in *ker* ni več kapitalistov, *ni* ne prilasčanja presežne vrednosti ne profita, celo če lahko gotovo število birokratov izvleče koristi iz situacije (ib., p. 146). Mezde in kapital so, ne sme pa biti – če Elleinstein tako reče – presežne vrednosti: »Presežna vrednost¹⁵ kot taka ne obstaja več in ni več tvorbe kapitalističnega (!) profita, toda cene ostanejo določene z zakonom vrednosti, produkt dela je razdeljen med producenta (delavca) in skupnost, ki jo reprezentira država (!), ki razdeljuje vsoto teh produktov v funkciji potreb skupnosti etc.« (ib., p. 195/6). *Ker* ni presežne vrednosti, četudi mezдно delo in kapital sta – le zakaj sta potem mezдно delo in kapital? –, ni eksploatacije, razredi so, toda ni vladajočega razreda, niti ni razrednih razlik, so pa »injustices sociales«: »Družbene nepravilnosti v socializmu eksistirajo, to je res, toda kakšna utopija bi bila misliti nasprotno!« (ib., p. 199) – Če bi stari Proudhon mogel pisati kritiko stalinizma,

bi ne mogel ustvariti hujšega pojmovnega stupidarija, kot ga je njegov daljnji sonarodnjak.

Ad 2. Šele ko se lahko privzame, da je vera v socialističnost SZ kljub stalinizmu oz. prav stalinistične SZ zagotovljena, se lahko loti kritike stalinizma. Družbena baza je torej neproblematična – pač zato, ker Elleinstein problema ne samo, da ne postavlja na tem nivoju, marveč tudi naredi vse, da ga ne bi postavil kdo drug: »Problem se, torej, postavlja na ravni funkcioniranja države: kako je bilo to (množična represija, posebej likvidacija pol milijona koministov) mogoče? Kako se lahko to pomiri s socialistično družbeno in ekonomsko ureditvijo?« (*Fenomen etc.*, p. 143) Da ne bi kak dogmatični marksist, ki še vedno misli, da država ne lebdi, kot pri Mannheimu inteligenca, prosto v zraku, da je konstitutivni moment produkcijskega načina (ne pa nekaj »na drugi strani«), ali še celo, da je aparat razrednega zatiranja, pokvaril te logike, ki je zdaj že tako lepo stekla, sta potrebni še dve opombi. Najprej teorem »o avtonomiji političnega v odnosu do ekonomskega in do družbenega« (ib.), ki v danem primeru funkcionira kot blokada analize odnosa med družbeno bazo in politično nadgradnjo, posebej pa še analize razredne določenosti in vsebine države ter njene vloge v razrednem boju. Potem pa še, specialno, izrinjenje odnosov med razredi in razrednih bojev v stalinizmu vnanjo entiteto, v pasivno ozadje, na katerem se je odigrala »tragedija« stalinizma: »Prav na nivoju nadgradnje je treba iskati ključ za razumevanje stalinskega fenomena. Fenomeni(?) razredov, odnosov med družbenimi razredi in njihovih bojev, tvorijo ozadje (la toile de fond) te edinstvene tragedije, ki je zgodovina, toda razmerje med različnimi konstitutivnimi elementi baze in nadgradnje ni direktno in neposredno« (*Histoire*, p. 213). Tudi resnica te načelne trditve se pokaže v praktični izpeljavi. Skratka, še enkrat: »Ključ za razumevanje stalinskega fenomena nahajamo na nivoju preučevanja države« (ib., p. 230). Ko je vprašanje razrednih bojev (zaenkrat samo) potisnjeno v ozadje, se to preučevanje države odvija v tematiziranju znotraj buržoaznega pojmovnega para demokracija : diktatura.¹⁶

Ker je diktatura, tako, oprana vsakega razrednega določila,¹⁷ ker ni diktatura proletariata, marveč je diktatura proletariata, nasprotno, skrajšana v kar diktaturo, se demokracija, ki jo Elleinstein tako povzdiguje, nikdar ne prikaže kot kaj drugega ali kaj več od znanih buržoaznih določil in vsebin demokracije, kot kaj drugega od buržoazne demokracije. Zato že samo dejstvo enopartijskega sistema zadostuje, da nepreklicno ugotavlja: »V Sovjetski zvezi od leta 1921/22 ni več demokracije, marveč vladavina ene partije« (*Odločilna je pravica etc.*, p. 185; gl. tudi *Histoire*, p. 28, 30 – tu je naznačeno tudi razmerje med državo in partijo, partija da je bila »le noyau de l'Etat«), ali kar: »1922 je caristična država zopet vzniknila v novi sovjetski državi« (*Histoire*, p. 16). Ta carističnost »nove sovjetske države« se genetično razloži s tem, da je bilo sovjetsko vodstvo med državljansko vojno in po njej prisiljeno poslužiti se »diktatorskih sredstev« (npr. *Odločilna je etc.*, p. 185), pa tudi s tem, da je socialistična revolucija zmagala v eni sami in to ravnini ter kulturno zaostali deželi, kar da je povečevalo vlogo države na notranjem in na zunanjem planu, vsebinsko pa z vseprisotnostjo avtoritarne države (predvsem močna tajna policija) ter z birokratsko vladavino oz. »birokratsko deformacijo«. Prav »fenomen birokratizma je poglavitna značilnost stalinizma« (ib., p. 186), »ta birokratska deformacija (pa) se kaže kot nemoč reševati konkretne ekonomske probleme« (*Histoire*, p. 16), ali, še ostreje: »birokratski sistem se tako izteče v zanikovanje ekonomskih zakonov, v neupoštevanje dejanskega« (ib., p. 202). Od tod se kot sredstvo boja proti stalinskemu birokratizmu ponuja »ekonomska vzpodbuda«, afirmacija »ekonomskih zakonov« (svoboda blagovne produkcije), s čimer so dana rojstna tla demokracije, medtem ko ima drugo tako sredstvo, demokracija, z katero se zavzema Elleinstein, čisto določeno ekonomsko jedro (blagovno produkcijo in intenzivirano eksploatacijo) (gl. ib., p. 200–203; *Odločilna je etc.*, p. 187). Buržoaznega horizonta se nikjer ne prebije. Zato pa se, ko se obtožuje novo sovjetsko državo, da je caristična, trdoglavo ponavlja, da je takšna samo »z ozirom na svoje funkcioniranje«, medtem ko da je z ozirom na razredno vsebino (ki je Elleinstein nikjer ne analizira) »nesporno« »socialistična država« (*Fenomen etc.*, p. 151). To glede demokracije.

Po drugi strani lahko tudi diktatura tako nastopa samo kot buržoazni pojem, zabrisana je specifična diktature proletariata, razlika med diktaturo proletariata in med buržoazno

diktaturo ali samodržtvom, ter, vnaprej, med njo in stalinistično diktaturo. Po eni strani se razlaga, da je bila diktatura proletariata v SZ samo »čisti pojem« (*Histoire etc.*, p. 28), po drugi pa ne le, da je bila dejanska, marveč da je bila dejanska zasnova stalinizma: »diktatura proletariata v formi, rojeni v Rusiji med revolucijo in državljansko vojno, je vsebovala v kali stalinski fenomen« (ib., p. 32). Tako pristane Elleinstein pri tistem, kar sicer verbalno zavrača ali sramežljivo kantovsko relativizira, omiljuje (npr. ib., p. 57; *Fenomen etc.*, p. 150), pri teleološkem razlaganju zgodovine, ki ima za izhodišče in smoter, v danem primeru, enačenja stalinizma z diktaturo proletariata. Je med tistimi »številnimi tovariši«, kot pravi Balibar in ga tudi (poleg Marchaisa) imenuje, ki menijo, »da je bistveno (l'essentiel), da so temeljne poteze diktature proletariata neposredno udejanjene in razodete v zgodovini ZSSR« (*Sur la dictature etc.*, p. 19), oz. »ne mislijo, da bi mogla zgodovina Sovjetske zveze pred, med in po Stalinovem obdobju predstavljati *historični proces in tendenco, ki sta v protislovju z diktaturo proletariata*« (ib., p. 20).

Ko Elleinstein enkrat izhaja iz tega temeljnega, elementarnega nesporazuma, lahko vidi seveda samo »permanenco političnih struktur in pojavov zavesti, vedenja ljudi« (*Histoire*, p. 57, prim. p. 25, 44): od začetka 20. do sredine 30. let, (vsaj) od konca državljanske vojne do stalinskih čistk, od Lenina do Stalina, lahko samo ugotovi, da se je, v tem času, »diktatura poglobila« (*Fenomen etc.*, p. 152). Vse, kar vidi, je samorazvoj neke politične strukture, ki se igra sama s seboj in z ljudmi, ki ne more nikdar zdrsniti iz svojega koloteka, ki ga je začrtal že carizem; vagoni brez lokomotive, ki drsijo po lah-nem klancu, vanje pa vstopajo in izstopajo Romanovi, Lenin, Stalin etc. Ko izpade materialistično pojmovanje zgodovine, ko se razredni boj prikazuje kot ozadje ali prostor zgodovine, kot nekaj vnanjega tistemu, kar naj bi bilo dogajanje, ko namesto spopada razredov nastopa spopad kategorij (diktature in demokracije),¹⁸ hočeš nočeš zavladata evolucionizem in mehanicizem. Hkrati pa se samoteku stvari vdahne dušo, nujni komplement mehanicizma, goli subjektivizem: diktatura da se je po lastni logiki poglobljala, stalen podton pa je, da bi se bilo vendar treba samo odločiti bodisi za diktaturo bodisi za demokracijo, samo izbrati ali prvo ali drugo in jo »aplicirati«. Kot vsi štacunarji, ki so zašli v znanost, tudi Elleinstein gleda na zgodovino ne kot na produkcijo, marveč kot na izbiro blag. Tako se ni čuditi, da ne more razumeti Lenina, kar pa seveda preobrne tako, da raztrobenta, da Lenin ni razumel – demokracije. Potek ruske sovjetske revolucije in njen razvoj v stalinizem da je produkt Leninovega nerazumevanja oz. podcenjevanja demokracije. Izgradnja ekonomske baze naj bi »sovjetskim voditeljem ne dovoljevala razumeti pomembnosti demokratičnih mehanizmov in njihove povezanosti s socializmom. Celo Lenin, ki je k temu problemu vendar pristopal teoretsko utemeljeno, je vedno podcenjeval njihovo pomembnost, ker je izhajal iz svoje lastne ruske izkušnje in demokratičnih izkušenj ni sprejel drugače kot od zunaj in po njihovih najbolj negativnih vidikih, ki so se pokazali v zadržanju II. internacionale med prvo svetovno vojno in nato ob socialističnih revolucijah na Madžarskem in v Nemčiji. Zato najdemo v Leninovih spisih, ki so sledili sovjetski revoluciji, številne ocene, ki problematizirajo (mettent en cause) demokratične mehanizme in si revolucionarnih procesov ne predstavljajo (kot da gre za *prestavljanje!*?) drugače kot skozi deformirano in deformirajočo pravo njegove lastne izkušnje (etc.)« (*Histoire etc.*, p. 134). Takšno razvlečeno čevkanje o »demokratičnih mehanizmih« je koncentrat Elleinsteinovih teoretskih in političnih »mehanizmov«. Tudi političnih: ta profesor, ki jaha na čistih in občih pojmi, predvsem demokracije, na pojmi, ki jih seveda vsaka zgodovina umaže, ker jih konkretizira, in se ne obotavlja Leninu očitati, da je deloval revolucionarno: ker je deloval revolucionarno, ker ni izhajal iz proforsorskih modrovanj, ki prisegajo na lastno politično brez-madežno spočetje, marveč iz konkretne zgodovinske ruske družbene dejanskosti (ne da bi pozabljal na svetovno revolucionarno situacijo in gibanje, nasprotno!), iz teh »lastnih izkušenj«, ki pa se seveda pred stališčem in obličjem večnih kategorij prikazujejo za-nemarljivo apartne, namreč na vsaki strani svoje knjige implicitno, na vsaki deseti pa eksplicitno streže (ne upošteva, marveč prav *streže*) malenkostnim, volilno-propagandnim političnim interesom neke partije, ki se, vsaj v zadnjem času, ne more ravno pohvaliti z lastno revolucionarno zgodovino. Veliki teoretski tožnik realne revolucionarne politike je drobni praktični politikant. Da se komu očita, da opira lastno revolucionarno

prakso na dejanska zgodovinska tla te prakse in od tod organizira, utemeljuje in načrtuje »revolucionarne procese«, da z dejanskim revolucionarnim angažmajem »deformira« *predstavo* (image) o »revolucionarnem procesu«, je lahko za kritiziranega samo kompliment, kot je za kritika legitimacija – da je zunaj vsakega dejanskega revolucionarnega procesa. Za tistega, ki izhaja iz predstave o revoluciji, se lahko povsem zanesljivo reče, da je pred tem že izstopil iz revolucije. Žrtvovati, četudi samo ideelno, revolucionarni proces predstavi o revolucionarnem procesu je kontrarevolucionaren postopek. Predstava o revoluciji, ki ji revolucija ni dorasla, ni dorasla revoluciji. Predstava o revoluciji, pred katero revolucija ni popolna, predvsem sama ni revolucionarna. Politično oceniti Elleinsteinovo pozicijo je seveda najbolj poklican njegov partijski tovariš: vsaj ta je svoje delo opravil s potrebno komunistično ostrino: »Ena najbolj razširjenih budalosti in klevet nasprotnikov leninizma, od 'desnih' in 'levih' teoretikov socialne demokracije njegovega časa dalje, je, da naj bi Lenin vedno 'podcenjeval demokracijo', vrednost in koristnost demokratičnih institucij. Reči moram, da je to budalost, ki je v resnici ponaredba, nedavno celo ponovil naš tovariš Elleinstein, ki je s tem poskušal izdelati eno od razlag 'stalinskega fenomena', se pravi pojemanja proletarske demokracije v Sovjetski zvezi« (*Balibar*, op. cit., p. 110). To je hkrati ocena Elleinstinovega teoretskega neuspeha. Mož je šel pisat zgodovino revolucije, ne da bi se naučil abecedo revolucionarne teorije, ali pa se je to abecedo učil že v kakšni kratko-hitri predelavi (postrevolucionarni). Tako ne zna pojasniti, od kod in kako revolucionarne predstave, revolucionarna teorija.

Spet se dopolnjujeta dva ekstrema: abdikaciji vsakršnemu poskusu razredno, zgodovinskomaterialistično določiti demokracijo, tako da ta ne le nastopa kot nadzgodovinski pojem, marveč se zgodovina prikazuje kot udejanjenje tega pojma (gl. *Demokratija i put u socializam*, p. 26), ustreza na drugi strani najbolj grobo vztrajanje na teoriji odraza: Leninovo koncipiranje diktature proletariata ni nič drugega kot odraz zaostalih nedemokratičnih družbenih razmer. Ne v enem ne v drugem primeru ne more zajeti funkcioniranja predstav in teorij v družbenem življenju, še manj v revolucionarnem procesu, v revolucioniranju družbenega življenja. Ko bi bilo treba zapopasti buržoazno družbo, se oprijema predstave (buržoazne) o nasprotnosti njenih idej njeni družbeni biti (da buržoazne ideje transcendirajo buržoazno družbo), in to v porevolucionarnem obdobju te družbe, ko pa gre za socialistično revolucijo in revolucionarno družbo, pa vztraja pri identiteti družbene biti in družbene nadgradnje. Politične konsekvence take teoretske zastavitve so kapitalne, teoretska zagata producira politično zagato, ne da bi seveda reflektirala lastno problemskost in problematičnost: buržoazna družba je vedno aktualna, sedanja, revolucija pa neaktualna, pretekla. Ideali buržoazne družbe so perspektiva, paksa socialistične revolucije pa retrospektiva. Nauk je seveda, da je Lenin (pa Marx in Engels) zastarel. Ker je Leninova dejavnost, ker je ruska revolucija vezana na določene konkretne historične družbene razmere, današnje (seveda francoske) pa so drugačne, se tam ni ničesar več naučiti, leninizem je odmlr skupaj s historičnimi razmerami, v katerih je nastopal, tako kot podoba v zrcalu ugasne, ko izgine tisto, kar se je v njem zrcalilo. S stališča teorije odraza revolucionarne teorije ni mogoče zapopasti: če situacija ni revolucionarna, je ni, če je revolucionarna, pa ni potrebna. Revolucionarna teorija je nič. In ker je nič historično, je nič tudi zgodovinsko. Od nikogar seveda ni mogoče zahtevati, da bi se marksizmu na ljubo izmojstril v dialektiki, v zgodovinskomaterialistični dialektiki; klavirno pa izpade, če se kljub temu poskuša v marksizmu. Ko Elleinstein razglaša, da Leninova teorija danes ni aktualna, prav sam predpostavlja, da je zgotovljena moneta, s katero bi se dalo danes kar kupiti revolucijo. S tolarji Marije Terezije se seveda ne dobi Coca-Cole iz avtomata. Le da tega niso krivi tolarji in tisti, ki so jih kovali, pač pa tisti, ki mu kaj takega kane v glavo in ki jih ne zna prekovati. Prav zato, ker je konkretno zgodovinsko-historična, sproducirana v konkretnih razrednih bojih, je Leninova teorija aktualna tudi v današnjih razrednih bojih in bo aktualna vse do končne zmage proletarske revolucije – kot paradigma produkcije revolucionarne teorije in utemeljevanja in organiziranja revolucionarne akcije. Ker se Elleinsteinu prikazuje, da je Lenin govoril obče, kjer je govoril konkretno, si z Leninom v današnji konkrekciji ne zna pomagati: njegov model je model aplikacije občnih pojmov in »posploševanja« konkretnih (v »naše obdobje in na vse dežele«), ravno tega pa pri Leninu ni, pri

Leninu sploh ni takšnih občih pojmov; Lenin ne »konkretizira« in ne »posplošuje«, marveč analizira: konkretno analizira konkretno. To je za Elleinsteina več kot zadosten razlog, da ga obsodi na njegov »prostor in čas« – koncedira sicer »njegove zasluge in občo vrednost njegovega nauka«, toda vmešča jih »v določen prostor in čas« (*Demokracija* etc., p. 28).

Elleinsteinova teoretska pozicija je pozicija historiciziranega kantovstva, pozicija polhistoriciziranega kantovstva: »transcendentalna estetika« privzame historično-empirična obeležja, tj. prostor in čas sta iz golih form subjektovega zrenja prepisani v historično-empirične koordinate, v katerih obstajajo reči. Ta historizacija je korak nazaj od Kanta, ker briše subjektovo aktivno vlogo, s historiziranjem apriornih form čutnega zrenja subjekt ne postane historičen subjekt, marveč je izbrisan. Če pri Kantu ahistorične reči brez subjekta, brez subjektivnih pogojev čutnega spoznavanja na sebi niso bile nič, pri Elleinsteinu ob historičnih rečeh na sebi subjekt ni nič. Če pri Kantu subjekt ni poznal ničesar razen svojega lastnega načina zaznavanja reči na sebi, Elleinstein pozna samo historične reči na sebi, ne pa subjektovega prisvajanja teh reči. Kjer je historično, pri njem ni subjektivnega. Na drugi strani ostane »transcendentalna logika« historično neaficirana, le da je pri Elleinsteinu neznansko revna: apriorni miselni formi, kategoriji, ki ju pozna, sta demokracija in diktatura. Kjer je subjekt, pri njem ni historičnega. Takšno historicizirano kantovstvo, ki stalinizem dejansko lahko zaznava samo kot *fenomen* (naslov Elleinsteinove knjige ni naključen), kantovstvo brez oz. s polovico transcendentnega subjekta, je dediščina stalinizma¹⁹ in je marksizmu v najboljšem primeru na videz podobno, hkrati pa sega še dalje nazaj do II. internacionale.²⁰ Tako je na mestu Collettijeva ugotovitev ob Leninovi Državi in revoluciji: »Socialnodemokratska iluzija je usoda vsakogar, ki misli, da je ideja *Države in revolucije* zastarela. Malo spisov je, ki so bolj aktualni ali bolj relevantni. Lenin ni zastarel« (*From Rousseau to Lenin*, p. 226). Toda če je to implicitna nemarksističnost Elleinsteinove teoretske pozicije, ne pomeni, da ta ni tudi eksplicitno nemarksistična. Ta »eksplicitna« je napad na marksistično razredno analizo stalinizma, odvija pa se na dveh nivojih: 1. zanikuje, da bi bila birokracija razred, in 2. zanikuje možnost razlage stalinizma razrednim bojem.

Ad 1. Po Elleinsteinu je »fenomen birokratizma poglavitna značilnost stalinizma«: »Stalinski fenomen, se pravi birokratsko, despotsko in voluntaristično vodenje« (*Histoire*, p. 211). Birokracija vlada, toda ni vladajoči razred. Ob dogemski predpostavki, da vladajo socialistična produkcijska razmerja, ker je privatna lastnina produkcijskih sredstev odpravljena, in da zato, ker zato ni več kapitalistov, ni več eksploatacije in sploh presežne vrednosti (četudi sta mezdno delo in kapital), zaradi česar tudi ne sme biti nobenega vladajočega razreda več (četudi razredi še vedno so) etc., poleg vere v socializem v SZ (ki ne bi izključevala priznanja eksistence razrednih razlik in vladajočega razreda) nastopa v podporo tega prepričanja en sam nov moment: zatrjevanje, da »ni reprodukcije birokratov«. Ker se mora razred reproducirati, da bi bil razred, bi se morala reproducirati tudi birokracija, če je razred: »Da bi bila njegova (razreda birokratov) eksistenca dejstveno potrjena, bi se morala ta 'presežna vrednost' prenašati s staršev na otroke« (ib., p. 199). To pa da se »zagotovo« ne dogaja, sinovi birokratov da ne postajajo birokrati, funkcija partijskega sekretarja v kakem mestu ali podjetju da ni dedna (ib.; *Fenomen* etc., p. 148–9).

Socialno reprodukcijo razreda prevede Elleinstein, spet, v juristično vprašanje, v vprašanje dedovanja funkcij. Kot da bi šlo le za vprašanje person, še več: za vprašanje imen person, ki opravljajo določene družbene funkcije, ne pa za vprašanje opravljanja določenih družbenih funkcij. Dejansko, »ni 'osebne oblasti'«, kot pokaže Balibar ob Leninu, marveč oblast (buržoaznega) razreda, razredna diktatura (*Sur la dictature* etc., p. 51, op.). – Kautsky se je trudil dokazati (prim. op. 17), da ne vladajo razredi, pač pa individui. Elleinstein hoče z vsiljevanjem družinskih romanov odvrniti od materialnih vprašanj in od zgodovinskomaterialistične analize teh vprašanj. Vladajoči razredi niso vladajoči razredi zaradi individuov, ki jih sestavljajo, temveč zaradi »zelo določenih socialnih funkcij«, ki jih ti individui opravljajo. Kar pravi Engels proti jurističnemu socialistu svojega časa, velja danes tudi za Elleinsteina: da obstoji oblast vladajočega razreda »v izvajanju socialnih funkcij in s propadom teh funkcij v nadaljnjem razvoju izgine, je temu velikemu mislecu čista uganka« (MEW 21, p. 498). Prav s tem vprašanjem

si Elleinstein ne beli glave: kakšne socialne funkcije se opravljajo in če se in kako se te funkcije reproducira, ali se te funkcije reproducirajo ali spreminjajo; ne seže mu tako daleč, da bi videl, da »za Lenina revolucija ni samo prenos oblasti z enega razreda na drugega, temveč tudi prehod z ene vrste oblasti k drugi« (Colletti, op. cit., p. 221). Pravo dedovanja je samo eden od zgodovinskih načinov posredovanja individuov aparatu oblasti, ki tega aparata in te oblasti ne problematizira, temveč zagotavlja njegovo reprodukcijo. Ni pa oblast oblast zaradi dedovanja. Toda žalost Elleinsteinovih mistifikatorso apologetskih prizadevanj ni le v tem, da se sklicuje na nepredloženo družinsko faktografijo, na pravno abstrakcijo proti dejanskim družbenim razmerjem in njihovi reprodukciji, marveč tudi v tem, da ta faktografija ne drži: stalinizem ni zagotavljal samo reprodukcije socialnih funkcij razredne vladavine, temveč – z različnimi stalinskimi, ne nazadnje izobraževalnimi, reformami – tudi notranjo (družinsko) reprodukcijo kadrov za opravljanje določenih družbenih funkcij (gl. Schulze: *Herrschaft etc.*, p. 99 sqq.).²¹

Posebno trdo apologetsko kožo je tudi treba imeti in prav nobenega »občutka za protislovja sistema«, ki ga je Marx priznaval malomeščanskim socialistom, da se v isti sapi govori o »materialnih, denarnih in drugih prednostih«, ki so vezane na opravljanje določenih socialnih funkcij (od stanovanjskih razmer, prehranjevanja, avtomobilov, dač, pravice kupovanja v posebnih trgovinah, možnosti za rekreacijo, letovanje etc.), o povprečnem razponu plač 1:12 (*Histoire*, p. 199), ocenjenem relativno nizko,²² in o tem, da ni razrednih razlik, temveč le »družbene nepravilnosti«,²³ pa da »ni parazitskega prisvajanja za osebne namene s strani določenega družbenega razreda« (*Fenomen etc.*, p. 149), pa celo, da biokrati nimajo »pomembnih privilegijev v primerjavi z ostalim prebivalstvom« (ib., p. 148).²⁴ Vse to se odčveka z duhom birokracije (rutinerstvo ipd.), toda z nobenim »duhom« ne bo mogoče dokazati, da birokrat dvanajstkrat, petnajstkrat, petdesetkrat večjih osebnih dohodkov od delavca ne porabi v »osebne namene«. Kot tudi ne, da so te razlike kljub obči »socialistični lastnini« produkcijskih sredstev vezane na poseben položaj v produkciji oz. v odnosu do produkcije celokupnega družbenega življenja, na opravljanje določenih socialnih funkcij in reprodukcijo teh funkcij.

Svojo apologetiko dokazuje Elleinstein s stupidno sofistiko: vladajočega razreda birokratov ni, ker ni prisvajanja presežnega produkta v osebne namene, prisvajanja v osebne namene ni, ker ni osebnega prisvajanja, osebnega prisvajanja ni, ker s presežnim produktom razpolaga država, in ker država razpolaga, ker kar deli presežni produkt, prisvajanja sploh ni, presežni produkt sam pa je dan in oddan čisto spontano, daleč od tega, da bi se utegnilo pomisliti, da bi lahko država določala stopnjo eksploatacije.²⁵ Saj pa tudi ne more, ko je vendar »delavska država«, in ali bi ne bilo logično protislovno, da bi delavska država eksploatirala delavce, da bi delavci eksploatirali sami sebe?! To ni vprašanje, ker narava sovjetske države ni vprašanje: dogma je, da je sovjetska država »delavska država«, morda »delavska država« z »birokratskimi deformacijami« (*Histoire*, p. 193, 197 sq.), toda to zadeva, kot beseda sama pove, samo »formo«, ne pa razredne vsebine države (*Fenomen etc.*, p. 151). In kaj je forma proti vsebini?! Povrh vsega tu – če se že tako govori – ni česa zameriti, kajti »socialistična država je morala privzeti avtoritarne in represivne forme zaradi samih pogojev socialistične revolucije« (*Demokratija etc.*, p. 28). Vse je jasno, evidentiranje problema naj šteje za njegovo rešitev.

Ad 2.

»Pogosto zahtevajo, naj definiram odnos med razrednim bojem in stalinizmom, in očita se mi, da stalinizma ne pojasnjujem z razrednim bojem. Seveda, temelj zgodovine je razredni boj, ne zadoštuje pa to ugotoviti, da bi se razumelo zapletene mehanizme, ki gibajo zgodovinske pojave. Sovjetska država se je, na primer, nedvomno pojavila na področju razrednega boja. Vendar se mi zdi, da stalinizem ni bil neposreden produkt razrednega boja. Stalin je, seveda, svojo politiko opravičeval z nujnostjo razrednega boja in je izdelal o tem teorije, vendar je bila to samo propaganda. Taborišča, veliki moskovski procesi, masovna represija, teror nad ljudstvom, pol milijona umorjenih komunistov, milijoni deportiranih kmetov, preganjanje nacionalnosti, milijoni žrtev, vse to nima nobene zveze z razrednim bojem. V pomanjkanju razvoja socialistične demokracije je sovjetska država v Stalinovem času zabredla v najbolj krvav despotizem. Obstajanje socialističnega načina produkcije tega ne more preprečiti, prav zato ker ni precizne in avtomatske zveze med načinom

produkcije, produkcijskimi razmerji in političnimi oblikami, funkcioniranjem države itd. (...) Salinizem je bil mogoč že s samim tem, da se je pojavil» (*Fenomen* etc., p. 150). – »Kakšna so razmerja stalinskega fenomena do razrednega boja? Za Stalina je njegova politika izražala interese delavskega razreda in se je z ozirom na zadržanje buržoazije izkazovala z zaostrovanjem razrednega boja. Buržoazija pa je leta 1928 razpolagala samo z razpršenimi silami. Prav, bili so nepmani in kulaki, toda niso predstavljali koherentne politične sile. Vrh tega je socialistična država trdno držala v rokah tako vojsko in policijo kot glavne ekonomske vzvode. Stalin je opravičeval svojo politiko z dejanskimi akcijami tujega imperializma (...). Prav tako je izrabljaj nujen boj proti kulakom za postopno razširjanje represije na srednje kmete in celo revne kmete. Teren, na katerem je zrasel stalinski fenomen, je resnično teren razrednega boja, toda Stalin ga je hitro zapustil, da bi vodil politiko, ki je z razrednim bojem samo v indirektnem razmerju. Kulaki in nepmani 1937 niso več obstajali. (...) Gotova nevarnost bi se lahko pojavila na notranjem planu leta 1929, ne pa 1937. V imenu teorije 'zaostrovanja razrednega boja v meri, v kateri se izgrajuje socializem', je Stalin razširil represijo proti samim komunistom, obtoženim, da so agenti tujega imperializma. Kar se pojasnjuje z logiko tega sistema, kajti komunistična partija je bila v pogojih Sovjetske zveze 1934. edina dejanska opozicijska sila Stalinu. Razredni boj je torej samo še politična in ideološka pretveza (*couverture*: prekrivalo), ki naj opravičuje stalinski fenomen. – Po mojem se vsaka razlaga tega fenomena z razrednim bojem, hote ali nehoti, nagiba k vrnitvi k stalinski tezi, ki je služila opravičevanju terorja. Ta ni imel drugega objektivnega temelja razen tistega, rojenega na historičnem terenu, na katerem se je razcvetel stalinski fenomen. Interesi delavskega razreda ali zahteve razrednega boja ga niti najmanj ne razlagajo ali opravičujejo (*Histoire*, p. 206/7).

Ti dve obširni navedbi zato, ker se Elleinstein sam najboljše komentira; blišč in beda njegovega poskusa kritike stalinizma sta tu povzeta in prignana do vrhunca. Zato pa je vendar na mestu še nekaj pripomb:

1. Obča ugotovitev, Elleinsteinova diplomatska koncesija marksizmu, da je »temelj zgodovine razredni boj«, seveda ne more nadomestiti konkretnih analiz konkretnih razrednih bojev v vseh njihovih konkretnih zgodovinskih formah in na vseh konkretnih družbenih nivojih, na katerih razredni boj deluje; če se teh konkretnih analiz ne opravi, tako kot jih ni opravil Elleinstein, se s tem seveda ne dokaže niti napačnosti obče trditve niti samoopravičevalnega mnenja, da razrednih bojev zato, ker se jih ni analiziralo, dejansko ni; če se ne analizira vseh konkretnih razrednobojnih posredovanj, si seveda kak profesor ali siceršnji ideolog lahko umišlja, da zgodovinski produkti niso »neposredni produkti« razrednega boja – toda tudi nič več kot umišlja (pri tem pa so takšne umišljenine prav postavke neposrednega ideološkega razrednega boja). Prav takšno odmišljanje posredovanj (oz. spodkopanje posredovanj v zgolj možna, v neobvezno možnost – ki se jo ugotavlja iz naknadne faktičnosti, korak nazaj h kantovstvu, zaradi česar je treba prepričevati, da Kant ni »en cause« – ib., p. 207) – nezgrešljivi razpoznavni znak reakcije v delavskem gibanju – pa je položeno že v samo Elleinsteinovo občo koncesijo marksizmu: da je razredni boj »temelj zgodovine«. Marx in Engels ter za njima Lenin in drugi revolucionarni marksisti so stvar zastavili bistveno drugače: vsa »pisana zgodovina« je zgodovina razrednih bojev: razredni boji niso »temelj« zgodovine, marveč so zgodovina. Marksistično miniranje vsakršne ontologije bi se tu hotelo ukrotiti v ontologijo razrednega boja. Potem pa lastni nesmisel podstavi marksizmu in biti na ta račun neskončno pameten in ne zavezan »nobeni ideologiji«, ideološko svoboden. Francoski ideološki liberalci lahko tako prostodušno in neobvezno kvasi, da se je npr. sovjetska država »pojavi na področju razrednega boja«, da pa ni produkt (»neposreden produkt«) razrednega boja, kaj šele da bi mu padlo na pamet pomisliti, da je bila (in je) pomemben moment v razrednem boju. Vsakega resnejšega razmišljanja se odveže z deklariranjem, da »ni precizne in avtomatske zveze med produkcijskimi razmerji in političnimi oblikami, funkcioniranjem države itd.« – ovrženje neinteligentne karikature, ki se mu jo je zdelo potrebno predpostaviti, mu odpre nebeška vrata v relativizem, v poljubno navezovanje miselnih form, ki pa vendar ne more skriti zajetnosti v prav tisti avtomatizem, nad katerega se je mislil povzpeti: z eliminiranjem razrednega boja se ne da več razložiti kompleksnega razvoja (napredovanj, zastojev, regresij, premikov) konkretne zgodovinsko-historične družbe, formiranj in preformiranj njenih ekonomskih, političnih in ideoloških form, zato historična slika razpade v pluralizem avtonomnih avtomatizmov, naravnih samorazpletanj posameznih historičnih družbenih form. Elleinsteinovo svobodnjaško eliminiranje »preciznih in avtomatskih zvez« med ekonomskih

in političnim po eni strani uspešno eliminira precizen študij, po drugi pa reproducira »avtomatske zveze« znotraj osamosvojenih sfer političnega in ekonomskega (ideološko, razen bežnih omemb, sploh ne nastopa).

2. Realni razredni boji in njihova analiza so odpravljani z nekritičnim, neanalitičnim in nereflektiranim privzemanjem Stalinovega ideološkega vložka v te boje – kot odpetega od teh bojev. Razredni boj je naenkrat samo še ideologija, »propaganda«, kar pri Elleinsteinu pomeni, da razrednega boja ni; namesto analize razrednega boja v ideološkem in vloge ideoloških razrednih bojev v celotni konstelaciji tedanjih razrednih bojev se izcedi dokaz, da razrednih bojev ni. »Nujnost razrednega boja« da je samo ideologem, ki naj opraviči Stalinovo nerazrednobojno politiko, je »pretveza«, ki Stalinu omogoča zastopiti teren razrednega boja. Razredni boj je »politična in ideološka couverture, ki naj opravičuje stalinski fenomen«: ker pa je »stalinski fenomen« po dogmi nekega razodetja nerazreden fenomen, se vnaprej dokazuje, da razrednih bojev ni bilo. Namesto da bi g. profesor raziskal, kako je Stalin zakrival zagrižen razredni boj (proti revolucionarnemu delavskemu gibanju in njegovim pridobitvam), si pusti pričarati, da je razredni boj zakrival politiko, ki ni imela zveze z razrednim bojem. Boj proti komunistom v SZ, po tem razodetju, ne more biti razredni boj.

3. Stalinizem je tu, kot sicer v vsej meščanski kritiki, enačen s terorjem. Teror pa je naprej enačen z nerazrednim obračunavanjem (z osebnimi boji za oblast, s klanjem individuov). Hkrati se sugerira, da teror ni mogel imeti razredne narave že zato, ker ni bilo več t. i. objektivnih pogojev za razredni boj: stari eksploatorski razredi so bili tedaj že izkoreninjeni, v interesu delavskega razreda pa teror v resnici ni bil. Potemtakem teror ni bil v funkciji nobenega razrednega interesa. Iz same na sebi pravilne ugotovitve se potegne napačen sklep, ker je v vzajemnem podpiranju in dokazovanju predpostavk apologetike z rezultati apologetike zavlada inhibicija, ki ne dopušča misli na to, da bi *delavski razred* mogel biti žrtev terorja in teror torej vendarle praksa razrednega boja: po eni strani se zatrjuje, da je delavski razred vladajoči razred, po drugi pa zanikuje, da bi bila birokracija vladajoči razred, starih eksploatorskih razredov ni več, novih eksploatorskih razredov ni in ne sme biti, po eni strani se ugotavlja, da teror ni bil v funkciji delavskega razreda, po drugi pa prepričuje, da ni mogel biti v funkciji nobenega razreda itd., vnaprej in vnaprej. Bistveno določilo Elleinsteinovega poskusa kritizirati stalinizem je funkcionalna *izključitev proletariata iz analize* (oz. tistega, kar želi pretendirati na analizo) in *prikaza stalinizma*. Ne gre le za to, da se Elleinstein s stalinizmom ne spoprijema s pozicij proletariata: za navidezno neprizadetostjo in objektivizmom se pokaže, da ocenjuje in premerja »stalinski fenomen« s stališča inteligencije, s stališča inteligenta, ki ni povezan z osvobodilnim bojem proletariata. Tako obtožuje, da so bile že za Lenina »temeljne svoboščine rezervirane za delavce in revne kmete« (*Histoire*, p. 32), in se pritožuje, da se nekomunistični pisatelji niso mogli izražati in da so številni živeli v emigraciji (ib., p. 73): diktatura proletariata se ideološkemu agentu buržoazije prikazuje kot diktatura par excellence. Ne le da se med diktaturo proletariata in stalinistično diktaturo ne vidi nobene razredne razlike, marveč se v stalinizmu zaznava celo obrat na bolje, več svobode.

Edina eksistenčna forma proletariata je za Elleinsteina statistična evidenca, ki ji slepo verjame. Proletariata ne nahaja v določenih zgodovinskih produkcijskih in sploh družbenih razmerjih, marveč v statističnih letopisih, neposredno in dokončno. Tako kot se malomeščan prepušča farštvu različnih kulturnih »dogodkov« in »doživetij«, se Elleinstein prepušča indeksom, ki naj prikažejo dvig kulturne ravni prebivalstva (npr. ib., p. 196). Kot da bi delavec nehal biti mezdni delavec, če ga priložnostno pripustijo v opero, da okusi bolj ali manj diskretne šarme buržoazije, in kot da bi univerzitetna izobrazba odpravljala eksploatacijo, s tem da privarjava delovno silo višji tehnološki stopnji produkcijskega procesa, zajetega v uvrednotevalni proces kapitala. V mediju statističnih abstrakcij (abstrakcij od razrednih razmerij) se stalinizem ne kaže kot padec, marveč kot vzpon proletariata.

Proletariat, delavski razred kot razred za Elleinsteina sploh ne obstaja. Tako se zavaruje pred spoznanjem eksploataranosti proletariata in njegove razredne zatiranosti. Ko govori o prvotni socialistični akumulaciji, kakršno je izvajal Stalin, pove, da je teror za deval kmete in člane partije, ne pa proletariata (ib., p. 67), še več, proletariat naj bi celo

eksploatorialni kmete (ib., p. 76), ker je seveda scela skregano z zgodovino. In ko Elleinsteinu spodleti, da reče par besed o restriktivni delovni zakonodaji, ki je od leta 1931 za-
devala tovarniške delavce, meni, da je to drobčno neprijetnost odkupil z opozorilom, da se je – »toda« (!) – »dežela v istem času prekrila z novimi tovarnami« (ib., p. 103). Kot da bi nove tovarne prinašale same na sebi nov položaj tovarniških delavcev. Kot da bi se s tem delovna represija odpravila, ne pa, v resnici, razširila in zaostri. Kar se da da-
leč od zahteve, da bi se ekonomska sfera demokratizirala, Elleinstein, nasprotno, po-
učuje, da se »demokracija ne more omejiti na ekonomske in socialne aspekte« (ib., p. 136) – v dani konstelaciji je to cinizem, ki ga še stalinizem sam ne zmore.

Elleinstein utruja s česnanjem o »pomanjkanju razvoja socialistične demokracije«, za-
radi katerega da je »sovjetska država v Stalinovem času zabredla v najbolj krvav des-
potizem«, da bi prikri deljansko destrukcijo socialistične, proletarske demokracije, ki
jo je sistematično in dolgoročno izvajal stalinizem, da bi prikri, da je Stalin socialistično
demokracijo demontiral v procesu demontaže diktature proletariata. Stalinizem hoče
prikazati kot rezultat pomanjkanja razvoja socialistične demokracije, da se ne bi poka-
zalo, da je pomanjkanje socialistične demokracije produkt stalinizma. Involucijo socia-
listične demokracije pod Stalinom buržoaznodemokratični čvekač prikazuje kot evo-
lucijo leninske proletarske revolucije.

Da mu ne bi bilo treba govoriti o položaju delavskega razreda v SZ, se Elleinstein konč-
no prelevi v buržoaznega ekonomista, ki mu glavo seveda krasí moralistični sij: govori
o »novem odnosu do dela« (ib., p. 202). Ko se apologetska mistifikacija tako dopolni, El-
leinstein ocenjuje vse različne stalinske metode za pospešeno izžemanje relativne in ab-
solutne presežne vrednosti, od udarništvá do stahanovstva, kot pozitivne. Predvsem
stahanovstvo – z vsem njegovim uničujočim delovanjem na razredno solidarnost pro-
letariata, s pervertiranjem proletarske iniciative in z dvigovanjem eksploatacije delov-
ne sile (gl. *Schulze: Herrschaft etc.*, p. 151 sqq.) – povzdigne kot »absolutno pozitiven
pojavn« (*Fenomen etc.*, p. 146). Spremenil se je »odnos do dela«, ne da bi se spremenil
položaj, mezdni položaj delavskega razreda. Zato napihuje »odnos do dela«, da bi od-
pihnil razmišljanje o mezdnem delu in eksploataciji mezdnega delavca. Govori obče o
delu, da ne bi bilo treba govoriti konkretno o položaju delavca in delavskega razreda.
Napredek eksploatacije se prikazuje kot napredek brez eksploatacije, kot napredovanje
delavskega razreda. Ko enkrat delavski razred kot razred ne eksistira, seveda ne eksis-
tira niti razredni boj, in lahko se začne domišljati, da je napredovanje delavskega raz-
reda možno brez delavskega razrednega boja. Stalinizem je ta dosežek. Tako se »izlušči«
še eno politično »jedro«: stalinizem ni le napredek delavskega razreda (brez razrednega
boja), marveč se bo tudi sam odpravil (brez razrednega boja).

Stara prazna vera, da kapitalizem sam ustvarja novo družbo, da se sam odpravlja, se
aplicira na stalinizem in pobožno verjame, da se lahko stalinizem sam odpravi (gl.
Histoire, p. 225). Po eni strani da se »razširjajo osnove demokracije«: s spremembo iz-
obrazbene strukture delavskega razreda (oz. s formiranjem nove socialistične intelligen-
ce kot dela troedinega prijateljskega razreda), ne pa s spremembo družbenega položaja
delavskega razreda, z diplomami, ne z diktaturo proletariata. Po drugi strani z demok-
ratizacijo države, ne z odmiranjem države, z vseljudoško državo, ne z diktaturo proleta-
riata. Kakor je stalinizem nastal brez razrednih bojev, se bo odpravil brez razrednih bo-
jev; kakor stalinizem ni strmoglavil oblasti delavskega razreda, tako ga ni treba strmog-
laviti z oblastjo delavskega razreda. Oblast delavskega razreda ni potrebna. Elleinstei-
nova politična deviza se glasi: »Na odmiranje države v epohi socializma ni mogoče mis-
liti« (*Fenomen etc.*, p. 154). Perspektiva zanj ni samoupravljanje, marveč »demokratič-
no upravljanje socialistične države« (ib., p. 155–6). Kot se povzame: »Problem odmira-
nja države je za naš čas v bistvu lažen problem. Resnični problem je za nas problem
demokratizacije države« (ib., p. 156). Stalinizem in neostalinizem se združita v »kritiki
stalinizma«.

Ta pozicija se lepo izkaže pri obravnavanju dveh historičnih primerov: kritike ruske re-
volucije Rose Luxemburg in jugoslovanskega spopada s kominformom.

Z *Roso Luxemburg* ravna Elleinstein po znani metodi – kot s crknjenim psom; teoret-
sko ne ravna z njo nič drugače, ko so z njo in Liebknechtom fizično ravnali Ebertovi
plačanci. Rosi Luxemburg podtika, da ne spoznava nujnosti »diktature«, hkrati pa, da

v tej »diktaturi« že razpoznavna stalinizem, ter da ločuje »diktaturo« od »demokracije« (gl. *Histoire*, p. 230). Nič bolj abotnega! V Rosi Luxemburg bi hotel najti sebe, v rezultatu tega poskusa pa ne najde nič drugega kot tisto, kar je Rosa Luxemburg našla pri Kautskem (in kar je na drugi strani očitala tudi Leninu in Trockemu): »Temeljna napaka teorije Lenina-Trockega je prav ta, da, natanko kot Kautsky, postavljata diktaturo nasproti demokraciji. 'Diktatura ali demokracija' se postavlja vprašanje tako pri boljševidnih kot pri Kautskem. Ta se seveda odloča za demokracijo, in sicer za buržoazno demokracijo, kajti postavlja jo prav kot alternativo socialističnemu prevratu. (...)»²⁶ Proletariat se nemore, ko prevzame oblast, nikdar več po dobrem nasvetu Kautskega pod pretvezo 'nezrelosti dežele' odpovedati socialističnemu prevratu in se posvetiti samo demokraciji, ne da bi izdal samega sebe, internacionalo in revolucijo. Prav takoj bi se moral in se mora najenergičneje, najnepopustljiveje in nejbrezobzirneje lotiti socialističnih ukrepov, torej izvajati diktaturo, toda diktaturo razreda, na kake partije ali klike, diktaturo razreda, se pravi v najširši javnosti, ob najbolj dejavnem nezaviranem sodelovanju ljudskih množic, v neomejeni demokraciji. (...) Historična naloga proletariata, ko dospe na oblast, je namesto buržoazne demokracije ustvariti socialistično demokracijo, ne pa odpraviti vsakršno demokracijo. Socialistična demokracija pa ne pričinja šele v obljubljeni deželi, ko je podgradnja socialističnega gospodarstva ustvarjena, kot zgotovljeno božično darilo za pridno ljudstvo, ki je med tem zvesto podpiralo peščico socialističnih diktatorjev. Socialistična demokracija začenja hkrati z razgradnjo razrednega gospodarstva in izgradnjo socializma. Začenja v trenutku, ko socialistična partija osvoji oblast. Ni nič drugega kot diktatura proletariata« (Gesammelte Werke, Bd. 4, p. 362–3). Rosa Luxemburg poveže tista dva konca, ki sta buržoazni ideologiji nezdržljiva in jih tudi ne pusti zvezati: *socialistična demokracija je diktatura proletariata*. Prav zato jo mora Elleinstein kritizirati, presekati ta temeljni vozle proletarske revolucionarne politike, rekonstituirati mora dva vsaksebna konca buržoazne ideologije, na enega obesiti socialistično demokracijo, na drugega diktaturo proletariata, da bi socializem in proletariat obvisela kot trupli, demokracija in diktatura pa, odrešeni duši, zaplavali v buržoazno kraljestvo idej. Nihče ni ostreje kritiziral ruske revolucije kot Rosa Luxemburg, toda nihče je ni hkrati strastneje branil (kot pravi Biermann). In nihče ni Rose Luxemburg neumneje kritiziral kot Elleinstein (ne le kritiziral: prostituiral v funkciji svoje t. i. kritike »stalinskega fenomena«). Strastno revolucionarno kritiko revolucije je izrinila preračunljiva apologetika kontrarevolucije. Nič ni mizernejšega pa hkrati nevarnejšega od buržoaznega ideologa, ki se prodaja za kritičnega marksista.

Jugoslovansko destalinizacijo (gl. *Histoire*, p. 170 sqq.) zvede Elleinstein na vnanje trčenje dveh oblastnikov ali socialističnih oblastí, ki ni imela kakšnih drugih reperkusij kot ostrejša sovjetske kontrole »drugih ljudskih demokracij v Evropi«. Reflektiran ni ne mednarodni zgodovinski pomen uspešnega jugoslovanskega preloma s Stalinom ne prizadevanje za alternativno socialistično izgradnjo na notranjem jugoslovanskem planu. Seveda ne gre v okviru dane Elleinsteinove knjige zahtevati podrobnejše obravnavne »jugoslovanske krize« (niti ne gre za nekritično povzdigovanje jugoslovanskega samoupravnega socializma), gre za to, da se pokaže in vidi izpad določene problematike pri Elleinsteinu: problematike delavskega samoupravljanja. In če Elleinstein idejo in perspektivo delavskega samoupravljanja z jasno komponento destrukcije države – vsake države, tudi t. i. socialistične države, v katero še dandanašnji veruje samozvani kritik – žrtvuje perspektivi demokratičnega upravljanja države, če že toliko da na državo, če mu že niso jasne teoretske meje »socialistične države«, bi se pa vendar skoraj lahko pričakovalo, da je seznanjen vsaj z geografskimi mejami socialističnih držav. Če namreč meni, da Jugoslavija meji na Čehoslovaško (ib., p. 172), to ni niti samo kakšen naključen spodrsrljaj niti samo francoski nacionalizem, ki ve edinole za meje Francije (ne pa za lastne meje), temveč izražena meja celotnega Elleinsteinovega teoretskega podjetja – v posameznem in v občem.

Če Balibar označuje teoretsko postopanje v Elleinsteinovi *Histoire du phénomène stalinien* za »karikaturo marksizma« (*Sur la dictature etc.*, p. 22, op.), je to delo še posebej karikatura marksistične kritike stalinizma. Ker hoče razložiti nastanek stalinizma

mimo zgodovine razrednih bojev, ga sploh ne more razložiti. Ker si prizadeva hoditi po »historičnem terenu«, ki ga ne vzgibavajo razredni boji, njegov objektivizem rezultira v naknadnem potrjevanju faktografije zmagovitega historičnega subjektivizma. Ker meni, da vsaka razlaga stalinizma z razrednim bojem reproducira in opravičuje stalinizem, jo odklanja, s tem pa dejansko sam reproducira in opravičuje stalinizem, njegovo demontažo proletarskega razrednega boja in destrukcijo diktature proletariata. Prepričuje, da je treba v »sovjetskem socializmu« sicer zavrniti »njegove deviacije, njegove izrastke (excroissances), specifične in od okoliščin odvisne forme«, toda braniti »njegove temeljne (od okoliščin neodvisne?) ekonomske mehanizme, njegove socialne in kulturne konsekvence, njegovo racionalnost« (*Histoire*, p. 206). Vse poti Elleinsteinovega razmišljanja peljejo in pripeljejo v apologijo stalinizma. Ta stari kamen modrosti malomeščanskih kritičnih modrijanov – malomeščanov, ki so bili še posebej v Franciji stalna »posebna nevarnost«, ki je »vedno ogrožala francosko delavsko gibanje« (gl. *Poulantzas: Politička vlast etc.*, p. 177) – se znajde seveda spet in tudi v Elleinsteinovih rokah: odpisati slabe strani kakega sistema in obraniti, ohraniti in prevzeti njegove dobre strani. Nerodno pri tem je, da je obramba dobrih strani kakega družbenega sistema nujna obramba tega celotnega sistema.

Tomaz Mastnak

OPOMBE:

¹ *Jean Elleinstein: Histoire du phénomène stalinien*. Grasset, Paris 1975. Nekateri pojmi, predvsem stalinizem in birokracija, v tekstu, ki sledi, niso posebej problematizirani.

² Gl. *Claudin II*, p. 626. – Na XX. kongres KPSZ, na katerem je bil napaden »kult Stalinove osebnosti«, je KPF odgovorila z dvoumno formulacijo, da kakor ni bilo prav, da so Stalina za življenja slavili in mu pripisovali izključne zasluge za vse uspehe v SZ, tako da zdaj, po XX. kongresu sovjetske partije, ni upravičeno za vse kriviti samo njega. Kot je za tem obratom lahko zahteva po analizi, ki naj »določi vse okoliščine, v katerih je Stalin mogel izvajati svojo osebno oblast«, tako hkrati omogoča – ob postavki Stalinove »pozitivne vloge v celotnem zgodovinskem obdobju« (cit. po *Anti-Stalin Campaign*, p. 169) – nadaljevanje kultiviranja stalinizma. – Kaj je zgovornejšo od ne tako davnega protestiranja KPF proti ravnanju s Saharovim v SZ ob hkratnem pristanku na sovjetsko interveniranje v Afganistanu?

³ Vrazpravi Ch. Buci-Glucksmann je tako, karakteristično, leva kritika stalinizma preprosto enačena z Althusserjevo kritiko (gl. *Sur la critique etc.*); tudi V Gerratana govori o težavah Althusserjeve analize stalinizma, ko govori o težavah marksistične analize stalinizma (gl. *Sur les difficultés etc.*).

⁴ »A tudi dandanes ne manjka ljudi, ki delavcem z nepartijnostjo svojega višjega stališča pridigajo nek socializem, vzvišen nad vsemi razrednimi nasprotji in razrednimi boji. Toda to so ali novinci, ki se morajo še ogromno naučiti, ali pa najhujši sovražniki delavcev, volkovi in ovčjih kožuhih.« (MEID I, p. 543; MEW 2, p. 641/642).

⁵ *Zahodnoevropske poti v komunizem*. Cankarjeva založba, Ljubljana 1978.

⁶ *Jean Elleinstein: Historija staljinskog fenomena*. Školska knjiga, Zagreb 1980.

⁷ Gl. *Ideje*, 6–7, Beograd 1980, p. 220 sq.; *Medjunarodni radnički pokrat*, 4, Beograd 1980, p. 593 sq.

⁸ Gl. v slovenskem prevodu R. Hilferding: *Finančni kapital*. Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, Predgovor pisca, zlasti p. 23, 24.

⁹ In malo dalje: »Tisto, kar se označuje z besedami 'namen' (Bestimmung), 'smoter', 'kal', 'ideja' prejšnje zgodovine, ni prav nič drugega kot abstrakcija od kasnejše zgodovine, abstrakcija od aktivnega vpliva, ki ga ima prejšnja zgodovina na kasnejšo« (popravljeno iz: »(. . .) abstrakcija iz kasnejše zgodovine, iz rezultata in produkta tistega, v čemer navno iščejo te skrivnosti«) (MEID II. p. 44).

¹⁰ »Nous avons tenté jusqu'à maintenant d'en donner une approche historique car, par principe et pas seulement par métier, elle nous semble décisive. Elle ne suffit cependant pas, c'est pourquoi il nous a semblé indispensable d'en étudier ses divers aspects afin d'essayer de le mieux définir et de le mieux expliquer« (*Historie*, p. 189).

¹¹ Podobno Togliatti (gl. *Izbrano delo*, p. 538). – Izraz »stalinizem« je sicer uporabljal Trockij in je bil orožje komunistične kritike stalinske diktature.

¹² »Le droit, dans la pratique, 'ignore' les classes, c'est-à-dire qu'il assure la perpétuation des rapports de classes en codifiant et en faisant respecter les règles qui ne s'adressent qu'aux individus, 'libres' et 'égaux'. L'idéologie juridique, elle, 'prouve' que l'ordre social ne repose pas sur l'existence des classes, mais précisément sur celle des individus auxquels le droit s'adresse. Elle culmine dans

la représentation juridique de l'Etat» (Balibar: *Sur la dictature*, p. 54).

¹³ »Ce qu'il s'agit de reconnaître, c'est le fait que les rapports capitalistes de production n'avaient pas en réalité disparu, sous la forme juridique 'communiste' – en fait, étatique – qui leur avait été imposée, et que la tâche de leur transformation restait entière» (Balibar: *Sur la dictature etc.*, p. 134).

Ta vprašanja je poglobljeno in sistematično obdelal Pašukanis. Pašukanis je nasprotno poudarjal, da ne gre za »komunistično« pravno formo, pod katero bi se skrivala stara vsebina, prav tako pa, da je obsojeno na neuspeh hotenje, da se staro pravno formo napolni s »socialistično vsebino« – iz preprostega razloga, ker je *pravna forma* sama par excellence in nujno *meščanska* forma. Naloga marksistične kritike je, da analizira in zavrača ne le meščansko pravno teorijo po njeni vsebinski plati, temveč tudi samo pravno formo; cilj, na katerega meri proletarska revolucija, pa ni oblikovanje »proletarskega«, »socialističnega« ali »komunističnega« prava, temveč *odprava* prava (gl. *Allgemeine Rechtslehre etc.*, p. 6, 141, 142, 143). V nasprotju s proletarsko revolucijo je stalinizem *juristični* socializem, ki je poleg »socialistične države« ustvaril tudi svoje »socialistično pravo«. Prvi Elleinsteinov »bistveni« kriterij socializma – sprememba privatna lastnine nad produkcijskimi sredstvi, stoji tudi pri *Stalinu* (*Vprašanja leninizma*, p. 562). Na drugi strani je *Engels*, denimo v kritiki Heinzena, med drugimi zapisal: »Gospod Heinzen bo zdaj pač uvidel, da mora pri presojanju komunizma storiti kaj več, kot da gleda njegovo jedro kar v odpravi privatne lastnine; da bi bolje storil, če bi preštural kaj nacionalne ekonomije, kot da tja v tri dni čveka o odpravi privatne lastnine» (MEW 4, 322).

¹⁴ Prim. *Fenomen etc.*, p. 143: »Imamo socialističko ekonomsko in društveno formacijo, socialistički način proizvodnje, stoga što su sredstva za proizvodnju in razmjenu podružljena«; p. 153: »specifičan način proizvodnje, koji je u mnogim aspektima bliži kapitalističkom nego komunističkom, budući da je bitna razlika između kapitalizma i socializma u statusu vlasništva«. – Socializem je prehodno obdobje samo »dans une sense très large, comme le mode féodal de production fut une transition entre le mode esclavagiste de production et le mode capitaliste de production dans certaines sociétés européennes« (*Histoire*, p. 195).

¹⁵ Prevod VIII. pogl. Elleinsteinove *Histoire* v zborniku *Zahodnoevropske poti v socializem* (CZ, 1978), kot tudi drugi prevodi v tej knjigi, dokazuje, kdo lahko pri nas pripravlja knjige: »loi de la valeur« – »tržni zakon«, »économie marchande« – »tržno gospodarstvo«, »appropriation« – »lastnina«, »plus-value« – »povečana vrednost« (original, p. 195; prevod, p. 244) – vse to na četrtini strani; ali pa na str. 153 prevod poznaških dogodkov v potsdamske.

¹⁶ Obširno kritiko takega pristopa in pozicije, in to v družbenem kontekstu, v katerem funkcionira, gl. v Balibar: *Sur la dictature du prolétariat*, zlasti p. 14 sqq. – Klasično kritiko klasične pozicije gl. v Korsch: *Materialist. pojmovanje zgodovine*, p. 43 sqq., ter Pašukanis: *Die neusten Offenbarungen II*.

¹⁷ Vrača se staro kautskyjanstvo, ki je diktaturi načelno odrekalo razredno naravo: »Der Typus der Diktatur als Regierungsform ist die persönliche Diktatur. Eine Klassendiktatur als Regierungsform ist ein Nonsens« (*Kautsky: Terrorismus und Kommunismus*, p. 30). – Kautsky mora sicer (tudi) v tem spisu sistematično revidirati Marxovo in Engelsovo pojmovanje diktature proletariata (npr. ib., p. 61 sqq.) ter razvrednotevati njene historične forme, npr. ruske sovjete, češ da so znak slabosti, ne pa moči proletariata (ib., p. 54). – L. Basso pravilno opozarja: »Jedna ideja kojoj je Marx, međutim, ostao trajno vjbran jest ideja diktature proletarijata, koja mora uslijediti odmah nakon rpeuzimanja vlasti. Ne treba pak brkati marksističku koncepciju diktature proletarijata s primjerima koji su pod tim imenom nastali u SSSR kao i drugim zemljama« (*Izgleđi etc.*, p. 88).

Na nadaljevanje socialnodemokratske tradicije tudi v Elleinsteinovih predlogih politične strategije in taktike KPF opozarja *Ernest Mandel*: »La raison pour laquelle Jean Elleinstein essaye d'escamoter ces expériences réelles d'application de sa fameuse 'strategie des réformes de structure' par des social-démocrates dans le passé, c'est qu'il doit s'efforcer de présenter comme du neuf ce qui est, somme toute, fort ancien. C'est surtout qu'il doit masquer l'échec auquel cette stratégie a abouti dans le passé« (Réponse, p. 97). – Elleinstein je znatno vplival na programsko stališča, ki jih je sprejel XXII. kongres KPF (ob znanem razmerju med »disidentstvom« in »oblastjo« to seveda ne preseneča).

¹⁸ »L'alternative de la dictature et de la démocratie est extérieure au champ de la lutte de classes et à son histoire« (Balibar *Sur la dictature etc.*, p. 24).

¹⁹ Stalinistična ideološka teorija je teorija prostora in časa, Natančno: histomat je teorija historično-empiričnih »pogojev, kraja in časa«, apriornih form čutnosti, ki so odtrgane od subjekta; diamat je stalinistična transcendentna logika, apriorne miselne forme, principi čitega mišljenja – subjekta, »marksistično-leninistične partije«, nadhistorične in nezgodovinske. – Samo kritiki stalinizma »na strogo filozofski način« se lahko pripeti, da takšno regredirano-revidirano kantovstvo pobrklja z marksistično teorijo razrednih bojev ali vsaj s poskusi prodora v tej smeri.

²⁰ V predzgodovino revizionizma spada historicizacija Marxovega »Kapitala«: »Ekonomske nauke Karla Marxa« Karla Kauntskega (in Eduarda Bernsteina).

²¹ S tem v zvezi je zgovorna tudi družinska zakonodaja s konca 30. let – zlasti oteževanje ločitev ter diskriminacija nezakonskih otrok (ob ponovni prepovedi splava!); ti »have no rights of succession in the father's property and may not claim the father's name«; ne nazadnje (1947) tudi prepovedano poročanje sovjetskih državljanov s tujimi (gl. Rousset, op. cit., p. 32–33).

²² Medvedev (*Let History judge*, p. 540) navaja precej večje razlike: proporci med povprečno delavsko plačo in plačami birokracije so znašali že v drugi polovici 30. letih več od razmerja 1 : 5 v 20. let, po vojni pa, »if we estimate not only formal direct money salary but the whole system of payments, (...) 1 to 40, 1 to 50, and for some officials even 1 to 100«. W. Leonhard navaja tarifno lestvico za obdobje do prve petletke, ki ima 8 stopenj ter razpon 1 : 1, 8; 10 let kasneje je bil najvišji delavski zaslužek 12, 7-krat višji od povprečne delavske plače, dve leti nato pa že 31, 3-krat višji od uradno priznane mesečne povprečne mezde. V to niso vračunane dodatne bonitete privilegiranih. Prav tako v teh razmerjih ne gre za plače funkcionarjev, ki so bile, uradno, do 90-krat višje od povprečnih delavskih plač (*Videz in resnica*, p. 48–50).

²³ Te stvari osvetljujejo podatki, predloženi v uvodu *The Soviet Working Class* k zborniku, ki sta ga uredila Haynes in Semyonova, in materiali, zbrani v njem (tu ne navajamo podatkov iz dokaj obsežne »sovjetoške« literature o teh vprašanjih, pač pa samo iz te leve pullikacije). 90 % sovjetskih delavcev prejema kosovno mezdo; norme postavlja uprava. Ta Stütklohn-sistem ima »from teh government's point of view (...) two great advantages. First, it destroys collective feeling among the workforce. (...) Secondly, the norms are a rip-off. (...) To earn enough to survive on, the workers have to slave away to fulfil the norm. But once they've done this the norm is readjusted upwards. (...) Not only can norms go up – piece-rates can come down. This means that workers have to work harder to earn less« (*Haynes/Semyonova*, op. cit., p. 5; prim. ib., p. 113; prim. M. Haraszti, op. cit., p. 40, 59, 66, ter seveda 19. pogl. *Marxovega Kapitala I*). Nesreče pri delu so pogoste, »because our safety equipment is in a bad state of repair, and there aren't enough protective measures« (*Haynes/Semyonova*, p. 113). Ženske, ki predstavljajo več kot polovico delovne moči SZ, opravljajo nizko kvalificirana in slabo plačana dela, mezde, ki jih za ta dela dobivajo, so za okoli polovico nižje od mezd, ki jih za svoje delo dobivajo moški delavci; nanje pade pogosto 80 % gospodinjanskega dela, ob tem da otroške jasli in vrtni zadostujejo komaj za tretjino predšolskih otrok; večina žensk, »nursery or no nursery«, ne izkoristi porodniškega dopusta in gre »straight back to work« – »as Soviet experts admit, the reason is money« (gl. ib.k, p. 7–8). Po izsledkih raziskave dohodkov 10.000 delavskih družin v Leningradu (ki je, z Moskvo, »very privileged city«) v letih 1961–65 je 40 % teh družin živelo pod uradnim sovjetskim poverty level; najslabše gre številnim družinam in upokojencem (ib., p. 8). Delavec iz Odese, oče večih otrok, piše 1976: »We are always hungry, especially in the second half of the month« (ib., p. 108). »Food in teh state shops is neither good nor cheap. And it's scarce. (...) The 'average Soviet citizen still gets about half of his calories from bread and potatoes and eats less than half as much as do his counterparts in the US and Western Europe« (ib.). »The doctors tell us that we are physically weak and exhausted. As a result we catch cold. We don't get enough vitamins or fats and this causes low haemoglobin and fainting fits. The children have rickets. All this is the result of a poor diet« (ib., p. 108). »The amount that can be bought in shops is rationed in teh following way: 2 kilos of bread; 1 kilo of flour and pasta; 1 kilo of sugar; half kilo of fat, butter and other products. – Meat, butter, potatoes, carrots, cabbage and all sorts of other things are often unavailable. – They have closed down lots of grocery stores and opened 'Vodka-Wine' shops on every corner. Our children are being brought up on vodka« (ib., p. 110). »The workers' social services are badly organised. The majority of workers go to work without any breakfast and don't get anything to eat until the dinnertime. The canteen's a long way away. There's no drinking water in teh depot. Our dinner is badly cooked and costs a lot« (ib., p. 113). Inflacija je dušena in se izraža v pomanjkanju dobrin, toda tudi cene naraščajo (ib., p. 9); »in the state shops there has been an increase of 30–40 per cent in such basic foodstuffs as bread, eggs, butter and other high-energy products. In teh collective-farm market the price of honey, lard, oil, cream, fruit and vegetables has also risen 1 1/2–2 times« (ib., p. 110). – Delavci »dress badly. Any one item costs all their pay, or at least half of it (a coat, a suit, shoes, etc.)« (ib., p. 114). Osnovne tehnične pripomočke za pomoč v gospodinjstvu (pralne stroje, šivalne stroje, sesalce za prah ipd.) ima – po raziskavi v Leningradu 1971 – povprečno manj kot vsaka deseta delavka (ib., p. 9). Stanovajske razmere delavcev so mizerne (ib., p. 10–11, 114). Medtem ko so specialne bolnišnice za biokrate, je medicinska oskrba večine prebivalstva »of a low quality«; »for an ordinary hospital, the budget allocates less than one rouble per day per patient for everything. (...) Those unquestionable gains made by medicine in the first decade of the Soviet regime are now threatened« (ib., p. 11–2). »The education workers receive is much better that it has ever been. (...) But it is still an oldfashioned, disciplined, highly selective system. The boys wear little grey army suits, the girls black dresses and white frilly aprons left over from Tsarist times. They have lots of homework«; »general standard of education« je nizek. »Most working-class children don't stay on for the last two years of school (the figures for Gorky region show that only 1.5 per cent of pupils in the 10th and 11th classes – the highest grades – are children of unskilled manual workers). The best education is to be had

in special schools, which it takes a great deal of string-pulling to get into. It seems to be difficult for workers to get into university. There are no figures, but according to a recent estimate only 10 to 20 per cent of students at Moscow and Leningrad Universities are of worker or peasant stock» (ib., p. 12). – Vprašanje možnosti organiziranja in samostojnega nastopanja delavskega razreda v SZ je z vsem tem seveda v zezi, toda vseeno že drugo vprašanje.

²⁴ V posmeh se resnobno dodaja še tole: »En outre ces avantages non transmissibles sont liés à la fonction et donc révocables» (*Histoire*, p. 199).

²⁵ To ni karikatura, temveč povzetek Elleinsteinove karikature: »(. . .) i ja fenjerom tražim birokratsku klasu u Sovjetskom Savezu, ali je ne nalazim. Tim prije što valja dobro razumjeti kruženje proizvoda rada: u poduzećima zaposleni proizvode rad (!), kako u kapitalističkom poretku tako i u socijalističkom. U kapitalizmu dio toga rada oduzima se od proizvođača i predstavlja višak vriednosti: u Sovjetskom Savezu produkt rada podijeljen je na više dijelova: prvi pripada zaposlenima u poduzeću u obliku plaće; drugi pripada državi koja predstavlja zajednicu i koja te fondove raspodjeljuje u nekoliko smjerova: osobito za obranu – a nitko neće ustvrditi da bi Sovjetki Savez bez obrane i danas postojao; potom znatne svote valja trošiti za svemirska, atomska i druga istraživanja; sve to je skupo. Zatim tu su sve funkcije države: potrebna je administracija, pa zatim je tu obrazovanje, kultura, ceste, stambena izgradnja itd. Sve to se financira iz dijela proizvoda rada. Možda se može raspravljati o načinu na koji se suma dijeli; no ipak, između proizvoda rada – između trenutka u kojem je rad proizveden i raspodjele toga produkta rada – nema parazitskof prisvajanja za osobne ciljeve od strane određene društvene klase» (*Fenomen* etc., o. 148/9). Karakteristično je, kako apologija reproducira buržoazno, vulgarno politično ekonomijo, pa buržoazno teorijo države etc. Zakaj ne? – Pustimo Marxa njegovemu »prostoru in času«!

²⁶ Kritika ruske revolucije, Lenina in Trockega, v delu R. Luxemburg je stvar posbne razprave, zato je tu puščena ob strani.

CITIRANA LITERATURA:

- The Anti-Stalin Campaign and International Communism. A selection of documents. Ed. by the Russian Institute, Columbia University. Columbia University Press, New York 1956.
- E. Balibar: Sur la dictature du prolétariat. Maspero, Paris 1976
- L. Basso: Izgledi evropske ljevice. Komunist, Beograd 1971
- Ch. Buci-Glucksmann: Sur la critique de gauche du stalinisme. Dialectiques No 15/16
- F. Claudin: La crise du mouvement communiste. Du Komintern au Kominform. I, II. Maspero, Paris 1972
- L. Colletti: From Rousseau to Lenin. NLB, London 1972
- J. Elleinstein: Demokracija i put u socijalizam. MuS 3/1977
- J. Elleinstein: Fenomen staljinizma: ekonomija i država (Interview) Kulturni radnik 4/1976
- J. Elleinstein: Histoire du phénomène stalinien. Grasset, Paris 1975.
- J. Elleinstein: Odločilna je pravica do kritike. V: Zahodnoevropske poti v komunizem. CZ, Ljubljana 1978
- V. Gerratana: Sur les difficultés de l'analyse du stalinisme. Dialectiques No 15/16
- M. Hraszti: A Worker in a Worker's State. Piece-Rates in Hungary. Penguin Books in association with New Left Review.
- V Haynes/O. Semyonova, ed.: Workers Against the Gulag. Pluto Press, London 1979
- K. Kautsky: Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution. Bollwerk Verlag Karl Drott, Offenbach a. M. 1974
- K. Korsch: Materialistično pojmovanje zgodovine. MK, Ljubljana 1972
- W. Lenonhard: Videz in resnica v Sovjetski zvezi. Slovenski poročevalec, Ljubljana 1952
- R. Luxemburg: Gesammelte Werke. Dietz Verlag, Berlin 1974
- E. Mandel: Réponse à Louis Althusser et Jean Elleinstein. Editions La Brèche, Paris 1979
- MEID – Marx/Engels: Izbrana dela v petih zvezkih. CZ, Ljubljana 1967-75
- MEW – Marx/Engels: Werke. Dietz Verlag, Berlin 1958-69
- R. Medvedev: Let History Judge. Vintage Books, New York 1973
- E. Pašukanis: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe. Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M. 1969
- E. Pašukanis: Die neusten Offenbarungen Karl Kautskys. Unter dem Banner des Marxismus, Jhrg. II, Heft 4, Jhrg. III, Heft 1
- N. Poulantzas: Politička vlast i društvene klase. Komunist, Beograd 1978
- D. Rousset: Coercion of the Worker in the Soviet Union. Beacon Press, Boston 1953
- P. W. Schulze: Herrschaft und Klassen in der Sowjetgesellschaft. Campus Verlag, Frankfurt/New York 1977
- I. V. Stalin: Vprašanja leninizma. Cankarjeva založba, Ljubljana 1948
- P. Togliatti: Izbrano delo. CZ, Ljubljana 1976

KAKO SO SLOVENCİ POSTALI PRIDNI

in kako bodo to, če bodo pridni, tudi ostali

Objavljamo redigiran zapisnik okrogle mize, ki je bila 13. avgusta 1981 v novih prostorih uredništva PROBLEMOV na Gosposki ulici 10 – nomen omen –; sodelovalo je šest povablencev, ki jih sicer družijo skupno zanimanje za materialistično teorijo, vendar z različnimi poudarki:

- BOGOLJUBA, ki je po izobrazbi slavist, pač zanimajo predvsem jezikoslovna in literarnozgodovinska vprašanja;
- STANISLAVU se pozna, da je bil nekoč, pred leti, »heideggerjanec«, zato še zdaj rad večkrat zaide v filozofske vode;
- za razliko od ŽIKE, ki ga kot strogega teoretika lacanovske psihoanalize izven njegovega področja zanimajo predvsem teološka vprašanja;
- v skupini sta tudi dva marksista: JOSIP je marksist bolj tradicionalne vrste;
- medtem ko je VENČESLAV, kot je razvidno na prvi pogled, napadalni »althusserjanec«;
- ostane še edina ženska v tej družbi, ZDENKA, ki svoj »feministični« kompleks kompenzira s poudarjenim »levičarstvom«.

P. s.: Ko je bila ta številka že v tisku, je uredništvo zvedelo, da je ves pogovor pod mizo snemal na magnetofonski trak Slavoj Žižek, ki ga misli v predelani obliki uporabiti za raziskovalno nalogo o vlogi nezavednih fantazem v procesu oblikovanja identitete Slovencev; naloga poteka v okviru projekta o procesih oblikovanja identitete Slovencev na ISF, finansira pa jo RSS.

*

Bogoljub. Spomnim se, kako je pred nekaj meseci precej razburila duhove napaka pri prevodu nekega stavka Marka Bulca v srbohrvaščino: Bulc je rekel, da se moramo pač sprizajzniti s tem, da so zdaj v Jugoslaviji bolj revne in manj revne republike – prevajalec za srbohrvaške časnike je *reven* po homonimiji prevedel z besedo *revan*, tj. »priden, prizadeven, marljiv«, tako da se je misel, nazaj prevedena v slovenščino, glasila: *so bolj in manj pridne republike*. Na prvi pogled nevtralen spodrsrljaj, pogojen s povsem »zunanjo« homonimijo, ki je v stiski s časom pač zapeljala prevajalca – toda kot da ni bilo vsakomur prav tako na prvi pogled jasno, ob kaj je »trčil« ta spodrsrljaj, kaj je z njim vdrlo na dan: stara fantazmatska predstava Slovencev kot »pridnih« za razliko od »lenih južnih bratov« ...

Josip. ... in že smo daleč od nedolžnih prevajalskih spodrsrljajev, sredi nacionalističnih trenj.

Bogoljub. Če naj skušamo najprej na povsem opisni ravni analizirati sestavine te predstave, potem brž ugotovimo, da je v nji neka dvojnost, ki se v grobem prekriva z dvojnimi pomenskim odtenkom same besede *priden*: enkrat je težišče na verigi *priden-prizadeven-učinkovit* itn., tj., v smeri »dobrega delavca« (Slovenci kot »radiše«), drugič na verigi *priden-ubogljiv-pokoren* itn. (Slovenci kot »hlapci«). Od tod pa že lahko sklepamo, da se »pridnost Slovencev« asociira tudi na drobnjakarstvo, ozkost, nekakšno mravljinčjo prizadevnost, ki jo ponavadi motrimo iz vzvišene distance in ki zato ni brez komičnih infantilnih potez.

Toda danes nas ne bo zanimala vloga te predstave v »jugoslovanski« nacionalistični mitologiji (napr. nasprotje ozkih-pridnih-ubogljivih Slovencev do širokih-ponosnih-državotvornih itn. Srbov, nasprotje, ki nanj naletimo celo v tako raznolikih filmih kot sta

Užiška republika in Splav meduze), marveč zgodovinska pogojenost te predstave pri samih Slovencih.

Josip. . . pri čemer je kajpada jasno, da je »pridnost« zgoj en aspekt »Slovenstva«; vprašanje nadaljnjih raziskav je, ali – in v katerih konkretnih konstelacijah – je igral oziroma igra ta aspekt ključno, celoto-strukturirajočo vlogo. Že na neposredni opisni ravni je jasno, da poleg asociativne verige *pridnost-pokornost* itn. danes deluje v ljudski fantazmatiki tudi asociativna linija *pridnost-učinkovitost-čistost-civiliziranost* itn. (proti »južnim bratom«). Toliko, da ne bi kdo mislil, da smo se ujeli v past znamenite branjeveke iz Heglovega primera »abstraktnega mišljenja«, ki vse konkretno bogastvo podvaja pod en sam moment: saj je še kako jasno, da – če naj omenimo zgoj najsvetlejši zglede – Slovenci, ki so organizirali OF in sprožili revolucionarni proces, nikakor niso bili »pridni«, marveč so navezovali na neko drugo, potlačeno »tradicijo«, tisto, ki se vleče od Gubca naprej . . .

Bogoljub. In morda je Kardeljev *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja* prav pokus, iz aktualne revolucionarne perspektive privleči na dan to drugo, potlačeno tradicijo . . . Toda lotimo se spet naše »pridnosti« in se najprej vprašajmo, s katero pojmovno aparaturo bi se jo dalo zajeti – saj vidim, da je Venčeslav že ves nestrpen!

Venčeslav. Najprimernejše izhodišče za teoretsko zajetje opisane predstave je danes že klasična teza Althusserja in njegovih učencev o mehanizmu »ideološke interpelacije«: na ravni ideoloških mehanizmov lahko »nacionalno identifikacijo« Slovencev dojamemo kot proces, v katerem Slovenski Narod nastopa kot Subjekt, ki interpelira individue v subjekte: ti so vzpostavljeni kot ideološki subjekti »Slovenci« s tem, da se odzovejo klicu Subjekta, da se »priznajo-prepoznajo« za »Slovence«. Kateri je ta Subjekt-Drugi, to lahko vsaj nakažemo z začetkoma dveh himn: »Hej, Slovani . . .«, »Vstanite, v suženjstvo zakleti«; tu imamo ideološko interpelacijo v čisti obliki: poziv, ki se naslavlja v drugi osebi na individue, le-ti pa se s tem, da se prepoznajo v pozivu, da se priznajo za njegove naslovnike, vzpostavijo kot ideološki subjekti (»Slovani«, »v suženjstvo zakleti«, tj. proletarci). Drugi-Subjekt je potemtakem tista instanca, ki govori, subjekt izjavljanja te ideološke interpelacije – tisti, zaradi katerega se himna glasi »Vstanite . . .« in ne »Vstanimo«. Metafora »klicanja« v ideoloških izjavah (*Hej, Slovani*«, »klic dolžnosti«, »domovina te kliče« itn.) zato ni naključna.

Bogoljub. Pri tem moramo biti pozorni na *performativno* razsežnost akta ideološke interpelacije. Termin »performativ« je vpeljal angleški filozof John L. Austin, da bi z njim zaznamoval paradoksnost lastnosti nekaterih izjav, za katere velja, da ne izražajo nekega zunaj oziroma predjezikovnega dejstva, marveč se tisto, kar pomenijo, ujema s samim dejanjem njihovega izjavljanja: Pomen izjave »V sosednji sobi je miza« je pač določen s tem, da neodvisno od same te izjave oz. dejanja njenega izjavljanja v sosednji sobi je miza; toda vzemimo izjavo »Obljubljam, da bom prišel na sestanek« – ta izjava opisuje dejanje obljube, dejanje obljube pa je natančno v tem, da *izjavim* »Obljubljam, da . . .«. Prav takšen je tudi status ideološke interpelacije oz. natančnejše odgovora nanjo: če se subjekt »prepozna« v tej interpelaciji, če prepozna »sebe« kot tistega, na kogar se »naslavlja« interpelacija (»Slovan«, »v suženjstvo zaklet«), potem ne zadošča reči, da je to »vedno že bil« in da se je zdaj zgoj »prepoznal« za to, kar je vedno že bil. Nasprotno, šele s tem »prepoznanjem« je postal to, za kar se je v njem »prepoznal« – učinek tistega »vedno-že« je sprevid performativne razsežnosti, sprevid, ki vselej spremelja ideološki proces . . .

Venčeslav. Dobro, dobro, a vrnimo se k Althusserju. Prvi »škandal«, s katerim imamo tu opraviti, je, da sama konstitucija subjekta nastopi oz. deluje kot njegovo podvrženje, tj., da Althusser dojame v francoščini še navzočo dvopomenskost besede »sujet« (1. svobodni samodejavnik, 2. podložnik) kot dve plati istega: individuum se konstituira kot »subjekt« (svobodni samodejavnik, vir in središče svoje dejavnosti, »odgovoren za svoja dejanja« itn.) prav *skoz* svoje »podvrženje« (assujettissement) Drugemu-Subjektu. Tu ne gre za nobeno »še omejeno subjektivnost«, ki bi ji nato morali zoperstaviti »pravo« subjektivnost brez podreditve Drugemu-Subjektu: ta podreditev je konstitutivna za samo formo subjektivnosti.

Zdenka. Temeljna razsežnost procesa samoupravljanja je kajpada prevlada tega polja svobode kot »prostovoljne podreditve«, vendar je prav tu navzoča nevarnost, da so v

zakrinkani obliki na delu še vedno isti temeljni mehanizmi kot v klasičnem procesu ideološke konstitucije subjekta. Vzemimo primer *samoprispevka*: Pomen samoprispevka naj bi bil v premagovanju državnega razporejanja presežne vrednosti: namesto da bi državni organi neposredno sprejeli zakonski ukrep, ki določa, naj se od osebnega dohodka delavcev v neki občini itn. določen procent odtrga in uporabi napr. za gradnjo vrtca, delovni ljudje sami z referendumom odločijo, da bodo odvajali del dohodka za izgradnjo vrtca. Namesto etatističnega ukrepa »od zgoraj« imamo torej opraviti s samoupravno odločitvijo »od spodaj«; namesto zakonske prisile prostovoljni prispevek, možnost, da se delovni ljudje svobodno odločijo za »da« ali »ne«. »Past« je seveda v načinu, kako se izvede referendum ali siceršnja odločitev o samoprispevku: če je alternativa predstavljena tako, da je že vnaprej konotirana z idejnopolitično težo, kot »preskus samoupravne zrelosti« množic, potem imamo pač opraviti z ideološko konstitucijo samoupravnega subjekta v čisti obliki: kdor glasuje »za« samoprispevek, s tem hkrati pokaže samoupravno zrelost, kdor glasuje »proti«, pa izpriča, da ni zrel za samoupravljanje. Prikrito etatistično sklepanje, ki se skriva za tem, je v grobem tole: lahko bi seveda sprejeli isti ukrep z neposredno zakonsko prisilo, toda verjame, da ste zreli za samoupravno odločitev; če boste glasovali proti, boste izigrali naše zaupanje in si boste s tem pravzaprav sami odvzeli pravico nadaljnjega samoupravnega odločanja na tem področju. »Represivni« trik se torej skriva natančno v performativni razsežnosti mojega dejanja odločitve: če glasujem »za«, se hkrati konstituiram kot »zrel« samoupravljalec, torej »zrel« za svobodo onstran etatistične prisile – skratka, »svobode« se spet drži znamenje »svobodne podreditve«, »svobodne« pritrditve »predlogu«, ki mi ga ponudi Država . . .

Venčeslav. Da, ideološka interpelacija poimenuje natanko tisti sklop, ki že v klasični politični teoriji nastopa kot problem »servitude volontaire«: zakaj se ljudje pokorijo Oblosti, ko pa je jasno, da jih ta oblast v osnovi ne drži niti z »zunanjo prisilo« niti s pristankom, temelječim na jasnemu ideološkemu prepričanju – z Gramscijem rečeno, niti z dominacijo niti s hegemonijo . . .

Žika. Toda pri Althusserju ostane neodgovorjeno ravno vprašanje, *kako* se individuuum pusti ujeti v mrežo interpelacije, *kako* pride do njegove »prostovoljne sužnosti«, *kako* to, da je – kot pravi Cankar v *Hlapcih* – »hrbet skrivljen, biča vajen in želján«? Odgovor na to daje psihoanaliza z dialektiko užitka in presežnega-uživanja, z njuno radikalno asimetrijo, s tem, da odpoved uživanju kot taka prinese neko presežno-uživanje. To je »škandal«, ki ga prinese psihoanaliza: njena »neznostnost« ni v tem, da bi zahtevala afirmacijo nekakšnega sproščenežnega uživanja, neoviranega, »nerepresivnega« zadovoljevanja, da bi zahtevala odpravo »represivnih« družbenih norm, ki preprečujejo to sproščeno zadovoljevanje in tako povzročajo posameznikom neizmerno trpljenje ipd., njena »neznostnost« je drugje, je veliko bolj neprijetna: v sami odpovedi uživanju v imenu še tako visokih etičnih idealov zna razbrati neko zadovoljitev želje . . .

Venčeslav. Dobro, dobro, toda preden se spustimo v analitične vode, velja nekoliko konkretizirati sam proces interpelacije: Interpelacija nikoli ni nevtralnosplošna, marveč je vedno obarvana s spletom partikularnih potez, ki jih Slovenec »prevzame nase«, ko se »prepozna v Slovenstvu« (pridnost, bogaboječnost, pokornost itn.), prav ta konkretna »obarvanost« pa je predmet (v zadnji instanci kajpada razrednega) boja, boja za to, kateri modus interpelacije bo – če naj se izrazim po Bogoljubovo – performativno deloval, konstituiral subjekte . . . Boj poteka – če naj parafraziram Marxa – za to, katera bo tista »splošna svetloba, v katero so potopljene vse druge barve in (ki) jih modificira v njihovi posebnosti«, kateri bo tisti »posebni eter« partikularnih potez, ki »določa specifično težo vsega gibanja, ki se kaže v njem« (Uvod v Očrte), posebni eter potez, s katerimi se bomo identificirali ob odgovoru na vprašanje, »kaj pomeni biti Slovenec«.

Bogoljub. V tem okviru bi lahko Cankarjevo geslo o Slovencih kot »narodu-proletarcu« opredelili natančno kot poskus, doseči *ujemanje* nacionalne in razredno-proletarske interpelacije, tj., doseči, da bi Slovenec s samim tem, ko bi se v emfatičnem pomenu »prizdal za Slovenca«, dojel svoj položaj kot položaj proletarca. Če naj to Cankarjevo misel razdelam v luči pravkaršnje parafraze Marxa: gotovo da niso v empiričnem pomenu »vsi Slovenci proletarci«, da so med njimi tudi in predvsem kmetje, obrtniki, buržuji itn., toda gre za to, da naj se »proletarskost« skusi kot tista »splošna svetloba, v katero

so potopljene vse druge barve«, kolikor je že sama pozicija Slovencev kot naroda v avstroogrski monarhiji »proletarska«.

Isto pa kajpada mutatis mutandis velja za proslulo »pridnost«: ne gre za to, da so empirično »vsi Slovenci pridni«, seveda so med njimi tudi lenuhi, toda to prav nič ne prizadeva ideološkega statusa izjave, da je »pravi Slovenec priden«, in zato bomo Slovence-lenuhu s toliko večjim zadovoljstvom zalučali ne »Bodi priden!«, marveč kar naravnost »Ne delaj sramote slovenstvu!«.

Žika. Vendar pa ti dve oznaki (»Slovenec«, »priden«) nista na isti ravni – dialektiko, s katero imamo tu opraviti, lahko formuliramo v terminih Marxove dialektike blagovne forme oz. izrazov vrednosti: »vrednost« Slovenstva se izraža v vrsti »uporabnih vrednot«, tj. v seriji oznak, ki jih »konotira« interpelacija v »Slovenca«, seriji, do katere pridemo, če skušamo odgovoriti na vprašanje »kaj pomeni (Slovenec) biti Slovenec?«: priden, bogaboječ . . . S tem pa postanejo same te »čutne« (pozitivne, opazne) lastnosti nakaj »čutno-nadčutnega« (Marx): niso le to, kar so, marveč so izpričevanje nečesa skritega, globljega. Če je Francoz priden, je »pač priden«, če je Slovenec priden, pa je ta pridnost »izpričevanje Slovenstva«; ni »Slovenec v pravem pomenu« zato, ker ima teinte oznake, pripisane Slovence, marveč ima teinte oznake zato, ker je Slovenec. Nacionalna »interpelacija« deluje, ko pride do te fetišistične sprevrnitve, ko se »pozitivne« lastnosti doživljajo kot izraz nečesa »transcendentnega«, Slovenstva kot ideološkega Subjekta.

Ob tem pa lahko že nekoliko specificiramo proces nacionalne identifikacije: subjekt se ne identificira neposredno s serijo »pozitivnih« oznak (pridnostjo itn.), marveč se identificira natančno s tem »transcendentnim«, pomensko »praznim« mestom, ki ga zaznamuje označevalec »Slovenstvo«, »Narod« kot ideološki Subjekt. Bistveno je namreč, da med oznako »Slovenstvo« in serijo »pozitivnih« oznak, ki jih »konotira« ta oznaka (pridnostjo itn.) ni kontinuitete, marveč je prelom, tj., oznaka »Slovenec« in serija »pozitivnih« oznak se ne gibljejo na isti ravni: oznaka »Slovenec« sama na sebi »nič ne pomeni«, tj., pomeni zgolj in prav vse tisto, kar lahko ekspliciramo s serijo »pozitivnih« oznak. Na tem mestu lahko vpeljemo lacanovsko dvojico S_1 (označevalec-gospodar, označevalec-brez-označenja) in S_2 (veriga »vednosti«, tj., veriga pozitivnih, »običajnih« označevalcev z označenci): S_2 je serija »pozitivnih« oznak z opredeljenim pomenom (Pridnost itn.), S_1 pa je paradokсна avtoreferenčna (samonanašajoča se) oznaka, ki »nič (pozitivnega) ne pomeni«, tj., ki pomeni zgolj tistega, ki se prepozna v nji, ki se identificira z njo: »biti priden« pomeni delovati na določen način itn., »biti Slovenec« pa pomeni nekako »vse in nič« – pomeni zgolj »prepoznati se v Slovenstvu, identificirati se z njim«, in hkrati vzeti nase vse tiste »pozitivne« oznake, ki jih konotira »Slovenstvo«. Od tod se razjasni, zakaj nas iskanje »nacionalne identitete« vselej pušča nekako nezadovoljene: naj naštevamo še toliko »pozitivnih« oznak, ob tem vselej čutimo, da »to še ni tisto« . . . prevara je v tem, ker pričakujemo, da bomo tisto »enojno potezo«, ki zaznamuje Slovence kot Slovence, našli na ravni neke pozitivne pomenske opredelitve, lastnosti itn., medtem ko je v resnici ta poteza prav »označevalec brez označenja«, samonanašajoča se, »tavitološka« oznaka, ki »totalizira« vse ostale »pozitivne« oznake. Boj za nacionalno interpelacijo je boj za to, kateri S_2 bo »podpiral« S_1 , se pravi, katera veriga označevalcev bo »totalizirana« z označevalcem-gospodarjem S_1 , ki si »traumatično« podredi subjekt.

Venčeslav. Naslednji korak bi bil, da skušamo vsebinsko čimbolj specificirati, kaj je v procesu oblikovanja identitete Slovencev »pomenilo biti Slovenec«, tj., da skušamo artikulirati S_2 , verigo pomenov, »v katere« je interpelirala individue interpelacija v »Slovenec«.

Bogoljub. Morda bi se bilo pred tem dobro vprašati, če ni mogoče že na bolj formalni ravni izslediti kakšno specifičnost. Skušal bom nakazati neko takšno pot, izhajajoč iz dejstva, da se ideološka interpelacija (podreditev subjekta ideološkemu Drugemu, ki mu naloži »poslanstvo«) pravzaprav v subjektivni libidinalni ekonomiji prekriva s tem, čemur pravimo »nad-jaz«: subjektu nadrejeni Subjekt«, ki ga simbolno »zadolži«, opredeli njegovo delovanje kot brezkončno izvrševanje Naloge, Poslanstva, »vračanje nepovrnljivega dolga«. Že na tej še dovolj abstraktni ravni lahko opazimo neko specifičnost – če kajpada izhajamo iz podmene, da tako imenovani cankarjanski »kompleks

matere» ni zgolj Cankarjeva zasebna psihična zagata, nasledek njegove »bolestno preobčutljive psihe« ipd., marveč se v njem artikulira nek sklop, ki lahko služi kot pokazatelj ustrojenosti »socializacijskega procesa« pri Slovencih. Interpretacijo cankarjanskega »kompleksa matere« v smeri psihoanalitične teorije je lepo naznačil že Dušan Pirjevec v sklepnem delu svoje knjige *Ivan Cankar in evropska literatura* (CZ 1964):

«. . . v noveli *Ob smrtni postelji* je mati tik pred svojo smrtjo izročila svoje materinsko poslanstvo svojemu sinu. Naročila mu je, da mora skrbeti za vso družino, ki zdaj izgublja svojo rednico. Vendar pa v noveli ne gre samo za prehajanje materinskih dolžnosti od matere na sina, marveč še za nekaj drugega, kar je za našo analizo naravnost odločilnega pomena. Iz novele je namreč razvidno tudi tole: v trenutku, ko je umirajoča mati izročila svoje materinsko poslanstvo svojemu sinu, je bila s tem enkrat za vselej določena vsebina tega bodočega sinovega življenja. Še več. V tem trenutku je sinova eksistenca sploh šele dobila svoj pravi smisel. Smisel sinovega bivanja se je konstituiral iz materinega naročila; od matere torej sin ni prejel samo golo življenje, marveč tudi smisel življenja. In če uporabimo pojme Freudove psihoanalize, potem smemo verjetno reči, da se pri Cankarju kot njegov nad-jaz, *super-ego*, ni pojavil oče, marveč mati« (str. 437).

Mati nas potemtakem s svojo smrtjo zadolži in opredeli našo dejavnost kot poravnava-nje »neporavnanih, a tudi nepovračljivih dolgov« (str. 436); s to ireduktibilno zadolže-nostjo Drugemu-Materi prebije Cankar Župančičev narcisizem: »Cankar očitno ni bil, kakor je to o sebi zapisal Župančič, le sam svoj upnik in le sam svoj dolžnik. Njegov upnik je bila njegova mati, in dolžnik ni bil sebi, marveč svoji materi. Mati je bila zanj vrhovni etični princip in simbol neke zaveze in dolga.« (ibid.)

Stanislav. Kot je znano, je Pirjevec kasneje (predvsem v *Hlapcih, herojih, ljudeh*) to materino naročilo interpretiral v luči Heideggrove misli kot klic biti: zlom cankarjanskega junaka naj bi bil zlom novoveške subjektivnosti, tj., junak se loti radikalne akcije, akcije v imenu Bistva-Ideala sveta, s svojim zlomom pa skusi ontološko diferenco, razliko med bistvom in bitjo, skusi nihilistično, samouničevalsko jedro radikalne akcije in se skoz to skustvo odpre »novemu življenju«, ki ni več življenje spreminjanja, obvladovanja ipd., marveč življenje dopuščanja-biti onstran alternative »hlapci-heroji«, ki pade v polje volje do moči. Na tem mestu lahko le nakažemo, zakaj se zdi takšno tolmačenje vprašljivo, kako se prav skozenj volja do volje šele vzpostavi kot absolutna, kot tista, ki sam svoj »negativ«, odpoved-hotenju, dojame kot nekaj, kar že vnaprej ona sama »dopušča« in s tem vzpostavlja. (Saj je že Nietzsche vedel, da volja do moči v svoji najvišji napetosti sovpadе z *amor fati*.) Druga plat tega je, da akcija, ki se je loti cankarjanski subjekt (na primer Jerman v *Hlapcih*), nikakor ni poskus afirmacije radikalne subjektivnosti, marveč je že od vsega začetka v sebi blokirana, akcija »lepe duše«, ki se ne zmore postaviti kot praktično-radikalna subjektivnost – tej subjektivnosti pa prepreči njeno radikalizacijo kajpada prav zavezanost materi. Mati potemtakem ne nastopa kot znanilka sveta onstran volje do moči, ki se razpre skoz skustvo zloma radikalne akcije, marveč kot znanilka meje subjektivnosti, njene – heglovski rečeno – zavezanosti pre-subjektne substancialnosti.

Zato bom raje ostal na ravni psihoanalize in se najprej vprašal, kaj pomeni to, da nastopi kot nosilka »nad-jaza« mati. Ob tem namreč ne gre za nevtralnno spremembo, ki pusti temeljni ustroj nedotaknjen, marveč za »premestitev težišča« v celotni »ekonomiji« delovanja nad-jaza. Kako namreč deluje »normalni«, očetovski nad-jaz? Tako da nas iztrga neposredni dualni, zrcalni relaciji z materjo, da nas s »prepovedjo incesta« iztrga samorasli partikularnosti in odpre širši univerzalnosti. Subjekt po »inerciji« teži k zaprtosti in neposrednosti »domačega kroga«, »nadjaz« pa nastopi kot traumatična zarez, ki ga prisili, da se iztrga tej samorasli partikularnosti, da jo natančno v heglovskem pomenu »prevlada« ukine in ohrani v posredovani obliki, kot moment nove Univerzalnosti, do katere se povzpne. Skušajmo to konstelacijo nekoliko opisno, tj. ne strogo teoretsko, naznačiti prav ob stiku »domačega« s »tujim«: »tuje« najprej nastopi kot zunanja trauma, tisto, kar zmoti zaprti »krogotok« domačega, nastopi kot nekaj, kar tako rekoč »od zunaj« ogroža »domače«; odločilen prelom je, ko se subjekt *identificira ravno s tem, kar se mu je sprva prikazovalo kot zunanja sila negativnosti*, ko se – bolj »psihoanalitično« rečeno – tisto, kar je bilo sprva »dejanski« oče kot dejavnik, ki je »od zuna-j« motil zaprtost skladnega sožitja z materjo, pretvori v »notranji Zakon«, v Ideal-Ja-

za. »Oče kot nosilec Zakona« pomeni – nekoliko formalno gledano – na vseh ravneh: odpreti se svetu, pretrgati »popkovino«, ki nas veže na partikularnost »domačega«, uzreti »domače« ne več kot mesto nas samih, mesto, od koder govorimo, neposredno izhodiščno in oporno točko, katere partikularnosti smo zavezani, marveč kot nakaj, kar je v sebi že »posredovano«, povzeto kot moment v nek širši medij Univerzalnosti. Pomeni – cankarjansko rečeno –, da »tuja učenost« ni več skušena kot »tuja«, marveč kot mesto nas samih, kot tisto, kar je že na delu v poziciji, od koder govorimo, in zato *postavlja na laž sleherno neposredno identifikacijo z »domačim«*.

Temeljna libidinalna konstelacija »materinskega« Zakona pa je, da kot tisto »prepovedano« ne nastopi neposredna stopljenost z Domačim, marveč nasprotno »tuje«, Univerzalnost, ki ni več zavezana organski partikularnosti, ki je »nezakoreninjena«. Groze ne vzbujajo incestuozna zaprtost, marveč odprtost »tujemu«: tuji učensoti, tujim ženskam, tujim užitek (znameniti Cankarjevi dateljni . . .). »Materinski« Zakon je etos zaprtega kozmosa.

Bogoljub. Klasičen topos Cankarjevih črtic o materi je, da mladi Cankar mati »rani«, jo tako ali drugače prizadene: jo utaji, ko jo sreča na ulici v mestu, zavrne kavo itn. Ta dejanja so povsem preprosto korelat »očetomora«, skoz katerega oče zavлада kot zakon: materina smrt lahko sinu naloži »poslanstvo« le zato, ker jo je v nekem – kot temu pravimo – »globljem pomenu« sam ubil; ta »krivda« je tista, ki subjekta nepovrnjive zadolži, ki opredeli vse njegovo nadaljnje življenje kot nikoli končano vračanje dolga mrtvi materi. Drugače povedano: če mali Cankar »dejansko« ne bi bil kar se le da poreden otrok, marveč bi bil priden, mu mati ne bi mogla delovati kot nosilka nad-jaza. Prav s to »krivdo«, s tem, da »rani« mater, pa se subjekt iztrga naposrednemu-dualnemu razmerju z njo, tj., se konstituira kot subjekti, katerega mesto je že v mediju Univerzalnega, kot – v strogem pomenu besede – »tujec«.

Žika. Skoraj odveč je opozoriti na ekonomijo užitka, ki se v tem skriva, saj je to »spon-tano« očitno že bežnemu bralcu Cankarjevih črtic: Cankar *uživa*, ko »rani« mater, uživa ne toliko v tem, da jo rani, kot v muki, ki si jo s tem prizadene.

Bogoljub. To je osnovna napetost Cankarjeve pozicije: je »tujec« – on sam je nepopravljivo pretrgal popkovino neposredne vezi z domačim, tj., glede na kraj, od koder govori, je nepopravljivo zavezan »tuji učenosti« in nje univerzalnemu mediju, hkrati pa se ni zmožen identificirati s »tujim«, mu tuje deluje kot »trauma«, kot ogrožajoče, tj., občuti svojo »tujost« kot izdajstvo.

Stanislav. V tem korení dejstvo, da je pozicija matere kot nosilke nad-jaza v nekem temeljnem pomenu vselej in nujno *lažna*, pozicija nostalgičnega zatrdjevanja »zakoreninjenosti«, ki si vselej že prikriva, da je mesto, od koder govori, vselej že »tuje«, tj., da sama že govori iz zunanosti, in da razcep med organsko domačnostjo in »odtujeno« univerzalnostjo tujega vselej je maskira nek drug razcep, ki je načel že samo »bazo«, domnevno neodtujeno »domačnost«. Tu ni cankarjansko oboževanje matere nič manj lažno od na primer idealizacije nedolžnega sveta »malih, dobrih ljudi«, ki živijo »preprosto, a srečno življenje«, pri Dickensu; v obeh primerih se zakrije, da pozicija, od koder govori samo to občudovanje, nikoli ni in noče biti sama pozicija »domačega«, nepokvarjeno-preprostega itn.

Mati kot nosilka »nad-jaza« zato ni nekaj »izvirnejšega« od očetovskega »nad-jaza«, marveč vselej že *reakcijska tvorba*, reakcija na to, da se subjekt ni zmožl identificirati s Tujim, da ni zmožl vzeti nase prehoda v medij Univerzalnosti: tako kot je drugotna reakcijska tvorba tudi sleherna ideologija »domačije«, »vratitve h koreninam«, »organsko-kosti«, »samoraslosti« itn.

Bogoljub. Morda je problem med prvimi jasno formuliral Župančič ob koncu »Dumex«, ko so oči iskale in našle »ne doma, vse več: domovino« – problem je kajpada v tem, da je ta »več« hkrati tudi nekaj »manj«, da je – če je dom materinska domačija – domovina že »očetnjava«, da moramo torej, če hočemo dobiti domovino, nekako zgubiti dom, se odpovedati neposredni domačijski »zakoreninjenosti«: Domovina je za razliko od doma (čije) že univerzalna skupnost, do katere se dokopljemo z »inkorporacijo manka«. Ne gre torej zgolj za odpiranje »tujemu svetu« – problem je v tem, da sama Slovenija ne deluje kot (univerzalna) Domovina, »očetnjava«, marveč še vedno kot (partikularna) »domačija«, torej predmeščansko, saj je za meščansko »domoljubje« ključen moment »uni-

verzalizma«, odpovedi lokalnemu partikularizmu v splošnosti Domovine.

Da ne bi kdo pravkar povedano napak razumel: nakakor ne gre za kakršnokoli »reafirmacijo« Župančiča, ki naj bi »dlje videl«; nasprotno, prav zato, ker prehod od Doma(čije) k Domovini ni bil dejansko izvršen, ohranjajo njegove pesmi neko posebno votlost in patetično brezodmevnost.

Josip. Doslej povedano bi še vedno lahko tolmačili kot učinkovanje nekakšnega »globokega narodnega arhetipa«, ki se realizira v različnih površinskih oblikah, od krekovstva do reforme usmerjenega izobraževanja: pač nova, »psihološka« varianta »slovenske narodne duše«, ki najde pot skozi vse, še tako raznolike »zunanje socialne okoliščine«. Poiskati je torej treba tiste »zunanje okoliščine«, ki prav niso zgolj to, tj., ki konstituirajo in reproducirajo »materinski nad-jaz«. Mislim, da je dovolj lahko izstaviti »dejansko podlago« tega, da kot nosilka »nad-jaza« nastopa mati: Zaradi specifičnih zgodovinskih pogojev – gospodarska, kulturna itn. nemoč Slovencev pred prodirajočim nemškimi kapitalom itd. – je v ključnem trenutku oblikovanja nacionalne identitete prevladala ideološka perspektiva, ki je čutila kot »ogrožajoče« za konstitucijo naroda zgubo kmetske zakoreninjenosti, razkroj te samorasle zakoreninjenosti v proletarizaciji, ki jo prinese razvoj kapitalizma itn., in ki ji je zato kot osnovna podlaga »Slovenstva« nastopil priden-varčen-bogaboječ kmet. Najčistejši zglede tu s tržkone krščanski socializem J. Ev. Kreka s svojim programom reševanja slovenskega kmeta skozi združništvo, kmetske hranilnice itn., z zamisljivo patriarhalnega razmerja med kapitalom in delom, ki naj otopi ost »brezdušnega« izkoriščanja na eni strani in »sovraštva«, ki ga sproža razredni boj, na drugi strani s strpnostjo »nižjih slojev« in dobrotnim skrbništvom »višjih slojev« – in seveda z nujnim korelatom takšne vizije »zdravega« razmerja med kapitalom in delom ter ohranjanja zakoreninjenosti v kmetstvu: antisemitizmom. Paradoks je bil potemtakem v tem, da se je narod – kot specifično meščanski pojav – konstituiral v ideološki perspektivi, ki ji je dajala ton predmeščanska komponenta: v perspektivi, ki je prav radikalni, sproščeni razvoj meščanskih razmerij čutila kot nekaj »ogrožajočega« za narod. Povzdigovanje dela, »kult dela«, ki ga prinaša takšna perspektiva, še posebej jasno izpričuje predmeščansko komponento, saj ne gre niti za meščansko sprostitev produktivnosti, osvobodjene slehernih partikularnih spon, za stanje, kjer se od vsakega posameznika ne zahteva in ne pričakuje nič drugega kot to, da bo ravnal v skladu s svojim egoističnim interesom, – torej za stanje, kjer nima delo niti časti niti oblasti – še manj seveda za postmeščansko zahtevo, naj gre delu čast in oblast, marveč za to, naj gre – kot pravi Krek z zgljedno simptomatsko potvorbo formule »Delu čast in oblast!« – »Delu slava in čast!«: za slavljenje dela v njegovi omejeni predmeščanski obliki, kjer se dela še drži obredni značaj, kjer delo še ni zgolj »delo za denar«, osvobodjeno sleherne globlje aure. To povzdigovanje trdega vsakdanjega dela množic, slavljenje brezimnega podrejanja tisočev delovni disciplini itn. je značilna ideološka poteza desne reakcije na sproščen razvoj meščanske družbe; njegova skrajna točka je seveda »Die Arbeit macht frei!«.

Tako se končno spet najdemo pri naši začetni »pridnosti«: obe njeni komponenti – spretnost-prizadevnost . . . ter ubogljivost-pokornost . . . – izpričujeta prav to nakazano predmeščansko vsebino. Pri tem je treba paziti na že nakazano dejstvo, da se ta »pridnost« nikakor ne ujema s protestantsko »delavnostjo« itn.: če je kaj protestantizmu tuje, potem kult dela kot takega – protestantska etika meri na meščansko racionalno učinkovitost v »tostranosti«, na to, da sile čimbolj »ekonomiziramo«, se odpovemo sedanjemu ugodnju v imenu prihodnjih rezultatov, na to, da je »čas denar«, da bogastvo samo na sebi ni greh, greh pa je njegovo neracionalno neposredno trošenje, itn. in ji je torej v osnovi tuja predmeščanska »pridnost«: vdanost v nesmiselni krogotok delovnega rituala, značilna za predmeščanski kmečki etos.

Venčeslav. Vendar pa je takšen odgovor, ki bi nakazalo ideološko polje neposredno navezal na ustroj nekega domnevnega zunaj-ideološkega življenjskega procesa, tj., ki bi ideološko polje skušal razložiti kot neposredno-spontano samodoživljanje individuov, neposreden refleks njihovega življenjskega procesa, odločilno prekratek. Tu se mi zdi vredno pritegniti drugo temeljno Althusserjevo postavko, morda še bolj »škandalozno« od prve, postavko o tako imenovanih »ideoloških aparatih države« (IAD): vseh tistih »zunanjih« institucijah ter institucionaliziranih oziroma »ritualiziranih« praksah, ki po

menijo »materializacijo« ideologije, skoz katere se ideologija »realizira« – šolstvo, cerkev itn. Ko se namreč v historičnem materializmu skuša »materialistično« opredeliti pojem ideologije, se praviloma tematizira zgolj zunaj-ideološko raven »dejanske prakse«, ki naj bi jo ideologija odražala, izražala, bila njen miselni moment itn.; pri tem se na materialnost samega ideološkega procesa glede kot na stvari sami nekaj zunanjega, v jedru irelevantnega, tj. prav kot na »zgolj izraz«, »inkarnacijo« neke določene ideologije v »zunanjih« institucijah in njim ustreznih praksah. Althusserjev »škandal« pa je, da se ideologija ne reproducira spontano, skoz neposredno samodoživljanje »dejanskosti«, marveč da igrajo ključno vlogo pri njeni reprodukciji prav ti na prvi pogled »zunanji« IAD. Od tod pa se lahko vrnemo k problemu »pridnosti« Slovencev: ideološko polje, znotraj katerega ima mesto ta »pridnost«, se reproducira skoz neki IAD, ki je igral izjemno pomembno vlogo v procesu identifikacije Slovencev: skoz katoliško cerkev. Osnovni pogled katoliške cerkve na meščansko družbo, ki so ga oblikovale že prve papeške enciklike o »socialnem vprašanju«, je namreč prav v obsodbi »ekscesov« kapitalizma (egoistične dobičkaželjnosti posameznikov-kapitalistov itn.), kar nato sproži pri delavcih »razredno sovraštvo«, pot razreševanja »socialnega vprašanja« pa vidi v tem, da se znotraj meščanske družbe čimbolj okrepijo vse tiste institucije in razmerja, ki še ohranjajo predmeščansko »zakoreninjenost«, »patriarhalno skrb« itn., s čimer naj bi se preprečila zaostritev družbenih protislovij (skrb, da se v divjem tempu razvoja meščanske družbe ne bi zamajal »otok trdnosti in človeške pristnosti«, tj. družina; skrb, da bi čimbolj ohranili svojo vlogo samostojni kmetje kot drugi »steber samorasle zakoreninjenosti«; skrb, da bi samo razmerje med kapitalom in delom ohranilo videz neposrednega-patriarhalnega »razmerja med ljudmi«, razmerja krščanske ljubezni, ki naj delavce navaja k potrpežljivosti in strpnosti, kapitaliste pa k očetovski skrbi za svoje delavce, itn.). Zaradi zgodovinskih razlogov je katoliška cerkev zavzemala mesto tistega IAD, ki je igral ključno vlogo v dobi oblikovanja nacionalne identitete Slovencev: uspelo ji je bolj ali manj prežeti in držati v rokah drugi bistveni IAD, šolstvo. (Cankarjevi *Hlapci* niso naključno dramo o šolskem IAD in njegovem razmerju do cerkvenega IAD.)

Stanislav. Med razlogi za to konstelacijo je nedvomno tudi dejstvo, da je igrala cerkev že kot institucija vlogo »imaginarnega dopolnila«: veliki kmečki in polproletarski množici je pomenila edino možnost »socialnega vzpona«, edino možnost, da se kateri njenih članov »prebije navzgor«, »ven«, tj., da se iztrga svoji omejeni, partikularni eksistenci. Številni dokumenti kažejo, da so bile velike sanje slovenske matere videti vsaj enega svojih sinov, kako mašuje . . . sin-duhovnik, to je bila nedvomno najvišja izpolnitev zahteve »materinskega nad-jaza«: sin se ji je sicer iztrgal, prešel v širšo univerzalnost, »zapustil jo je«, toda hkrati odplačuje krivdo za ta greh tako, da se je odpovedal grozeči posvetni »tujini«, tudi in predvsem tujim ženskem, da se je kot duhovnik spet vrnil k nji, »med svoje korenine«.

Žika. Ob tem ostane pri Althusserju spet neodgovorjeno vprašanje, *zakaj* nas ideologija »zagrabi« prek svoje »zunanosti«, v obliki rituala, ki mu ne obvladamo pomena, ne pa na ravni doživljenega pomena, ki naj bi ga »izražala« zunanost rituala. Od kod »zunanosti« ta moč? Odgovori o »moči zunanje navade«, o tem, kako nam od zunaj vsiljeno ponavljanje »počasi zleze v glavo« itn., so kajpada tавтоlogije, ki nič ne obrazložijo. Pot odgovora nakaže Althusserjevo sklicevanje na Pascala; skušal jo bom naznačiti, izhajajoč iz »althusserjanskega« izvajanja nekega drugega duhovnika, župnika iz Cankarjevih *Hlapcev*:

»Mnogo jih je, ki so takih misli, da je treba iz tega razloga in ob tej priliki zatajiti takoimenovano prepričanje, ali pa ga vsaj nekoliko zasenčiti. . . Jaz pa vam pravim, da se ljudska zapoved prav nič ne méni za tisto prepričanje, ali kakor že imenujete svoje domače nazore. Zvest hlapec opravlja svoje delo, kakor mu je ukazal gospodar: če mu reče na polje, ne pojde v gozd.« /»Prepričanje, nazoriranje, mišljenje, vera in kolikor je še teh besed – ne vprašam vas zanje. Kajti ena beseda je, ki je živa in vsem razumljiva: oblast. Živa je od vekomaj, vseh besed prva in zadnja. Pokóri se, ne upiraj se, je poglobitna zapoved; vse drugo je privesek in olupšava. Kdor se ravná po tej zapovedi, mu bodo grehi odpuščeni; kdor jo prelomi, bo smrti deležen.«

Nič ni bolj napačnega kot videti v župniku predstavnika »tostranega«, »političnega« gospostva in ga kot takega zoperstaviti »pristnemu« verovanju. Na prvi pogled je žup-

nikovo stališče res preprosto tole: glavna je zunanja pokoritev ritualu, če ljudje »v sebi verujejo«, če se zunanosti pridruži tudi notranjost, če se torej zunanjemu ritualu pokorijo tudi iz notranjega prepričanja v resničnosti in dobroto vere, toliko boljše. Vendar se v njem skriva več: v tem župnikovem stališču pač odmeva Pascalova misel, da se je treba zapovedi pokoriti zato, ker je zapoved, in ne zato, ker (smo) prepričani, da je umna ipd.; drugače povedano: zapovedi smo res pokorni zgolj tedaj, kadar je edini odgovor, ki ga dobimo na vprašanje *Zakaj naj se ti pokorim?*, znana tautologija *Zato ker jaz tako pravim!* Vsaka prava avtoriteta se »v zadnji instanci« vrti v avtoreferenčnem krogu te tautologije: Zakon je treba poslušati zato, ker je zakon, ne zato, ker (mi) mislimo, da je dober, pravičen . . . ; očeta je treba ubogati zato, ker je oče, ne zato, ker ga imamo radi, je pameten . . . itn. To pa pomeni, da je edina prava pokornost avtoriteti »zunanja«: pokornost »zaradi prepričanja« (v modrost, dobroto itn. avtoritete) že ni prava pokornost, je že »posredovana« z našo subjektivnostjo, tj., v resnici nismo pokorni avtoriteti, marveč naši pameti, ki nam pač govori; da se tej in tej avtoriteti spleča pokoriti, ker je . . . (dobra, modra). In povedano nikakor ne velja zgolj za odnos do »zunanje« družbene oblasti, marveč še kako tudi za vero: že Kierkegaard je zapisal, da pomeni verovati v Kristusa zato, ker mislimo, da je bil dober in moder, navadno bogokletstvo; nasprotno, sam vpogled v njegovo dobroto in modrost nam odpre šele vera. Gotovo da je treba »iskati razloge za vero«, za pokornost zakonu, toda to iskanje je strogo drugotno: ni tako, da pač iščemo razloge in se, če jih dovolj najdemo, pokorimo, marveč velja tudi tu staro pravilo »iščeš me, ker si me že našel«: za vero najdemo razloge, ker verujemo, ne pa da verujemo, ker smo za vero našli razloge.

»Zunanja« pokornost zapovedi torej ni pokornost zaradi »zunanje prisile«, marveč gre za pokornost zapovedi, kolikor je nerazumljena, kolikor ohrani »traumatični« (»iracionalni«) značaj. Prav ta »nerazumljenost/ »traumatičnost« daje zapovedi njen »absolutni«, »brezpogojni« značaj. To je – v strogem psihoanalitičnem pomenu – »nad-jaz«: zakon, zapoved Drugega, kolikor je nerazumljen, kolikor se ga drži orisana traumatična, »iracionalna« brezrazložnost. In takoimenovano »ponotranjenje« zakona je v tem, da zapoved oblasti zgubi svoj »traumatični« značaj, oziroma, natančneje, da je ta »traumatični« značaj potlačen v nezavedno. Z izrivom te razsežnosti v Nezavedno ostane alternativa dominacija /hegemonija, tj. zunanja prisila/ notranje prepričanje. Zunanaj in znotraj se jasno razločita, subjekt ima do zapovedi »zunanje« razmerje, razmerje zunanje pokornosti, ki ga »notranje« ne prizadeva, ali pa je vanjo tudi »notranje« prepričan. Nekaj, do česar imamo preprosto »zunanje« razmerje, pač ne traumatizira.

To je torej župnikova past: hoče zgolj »zunanjo« podreditev, spoštovanje zunanje »navade«, pri tem pa ve, da je čovek

»tako »avtomat« kot duh; zategadelj ni samo dokazovanje tista pot, ki privede do popolnega prepričanja. . . . Šele navada naredi dokaze res močne in tem najbolj verjamemo; ona žene avtomat, ki potegne za sabo duha, ne da bi se ta tega ovedel.« (Pascal, Misli, 252)

Župnik pri tem nikakor ne računa na morebitno kasnejšo spreobrnitev tudi samega notranjega prepričanja, tipa »najprej se pokori zunanjemu ritualu, nato boš počasi začel tudi v sebi verjeti«; zadošča mu »zunanja« navada, ker ve, da bo že na ta način »potegnil za sabo duha, ne da bi se ta tega ovedel«. Skratka, župnik je moder in mu zadošča, da ljudje verujejo nezavedno, saj ve, da je »nezavedno zunaj« (Lacan), da subjekte drži prav v navidez zgolj »zunanjo« pokorivtvo, da je prav v tej »zunanosti« že njihovo pravo mesto, pa naj se ji zavestno še tako posmehujejo . . .

Josip. V redu, toda ključno se mi zdi vprašanje, zakaj predstava »pridnosti« vztraja še danes. Tega ni pripisati kakšni inerciji »ostankov preteklosti«, tj., ne gre za »arhetipe, globoko vtisnjene v narodno dušo«, marveč tovrstni »ostanki preteklosti« preživijo le tako, da zadobijo v vsakokratni novi konstelaciji specifično funkcijo. Zgleden primer nudi pravkar potekajoča reforma srednjega šolstva v smeri »usmerjenega izobraževanja«, ki je gotovo velik prispevek k temu, da bodo Slovenci še naprej ostali »pridni«. Bogoljub. Večkrat se sliši – iz takšnih in drugačnih ust – zahtevo, naj pri nas močneje gojimo »kult dela«; zdi se, da dajejo tej zahtevi sedanje gospodarske težave še posebno težo in aktualnost. Katero delo nastopa v tem »kultu« kot delo *par excellence*, kot – če naj se spet opremo na Marxov tekst – »splošna svetloba, v katero so potopljene vse

druge barve«. Usmerjeno izobraževanje daje na to dovolj jasen odgovor: *obrtniško »mojstrstvo«*.

Josip. To je treba navezati na osnovni ideološki okvir zamisli »usmerjenega izobraževanja«. Pred nekaj leti ga je v dovolj grobi dobliki dveh postavk na nekem pogovoru takole opredelil nek družbenopolitični delavec: 1 »vsak inženir živilstva naj bo prej živilski tehnik, vsak živilski tehnik naj bo prej mesar«; 2 »gre za to, da bodo mladi študirali tisto, kar je potrebno družbi, ne pa tisto, kar hočejo študirati«.

Prva postavka je operativno razdelana tako, da naj bo na vseh stopnjah izobraževanja od srednje šole naprej omogočen »izstop« v poklic: tako naj vsaj načeloma ne bo šol, ki izobražujejo direktno za vpis na univerzo, marveč naj srednja šola že po dveh letih omogoči prvi »izstop«, tj., da najosnovnejšo usposobljenost za opravljanje nekega poklica, pridobljeno s teoretskim poukom in proizvodnim delom, nato pa naj bo na vsaki dve leti omogočen nov »izstop«: ob koncu srednje šole, po dveh letih visoke šole, itn. Tako naj bi vsakdo prehodil celo »lestvico« ter izstopil na točki, ki ustreza njegovim sposobnostim ter – predvsem – »družbenim potrebam«: izobraževanje naj bo vsaj v osnovi po partikularno-lokalnem načelu prilagojeno potrebam združenega dela: srednje šole v neki določeni občini se pri izbiri svoje usmeritve povežejo z organizacijami združenega dela v tej občini, prav tako odločajo potrebe združenega dela o morebitnem nadaljnjem izobraževanju.

Ideal, ki se zarisuje iz tega koncepta, bi torej bila šola, kjer si vsi učenci najprej pridobijo »mojstrstvo« v nekem poklicu na »bazični« ravni »neposrednega proizvajalca«; *kateri* bodo ti poklici, je odvisno od lokacije šole, od tega, katere OZD so v njeni sosesčini, prav tako pa je prehajanje k naslednjim, višjim stopnjam odvisno od potreb ZD: ideal bi bil, da se vsi učenci, ko dosežejo »bazično« izurjenost, zaposlijo v OZD, s katero je dotična srednja šola povezana s »svobodno menjavo dela«, nato pa ta OZD glede na svoje potrebe izbere med njimi najprimernejše za naslednjo stopnjo itn. Pri obeh aspektih je kot »nevarnost«, kot »negativna« tendenca dojeta »odtujitev bazi«, na eni strani »neposredno« prehajanje v višje stopnje brez poti skoz »baze«, na drugi šolanje, ki ni konkretno povezano s potrebami »združenega dela«.

Ob tem velja postopati v dveh korakih: Najprej »naivno« primerjati to vizijo, ki je v osnovi UI, z »dejanskimi stanjem«, in pač ugotoviti, da takšno pojmovanje »neposrednega dela« kot »baze« višjih del ter takšno pojmovanje usmerjenosti izobraževalnega procesa v potrebe produkcije (»združenega dela«) ne ustrezata niti in predvsem tistemu, s čimer se v prvi vrsti legitimirata: zahtevam sodobnega proizvodnega procesa. V pogojih sodobnega proizvodnega procesa imamo opraviti z razcepom med »neposrednim« delom in višjimi »načrtovalnimi« deli, pri čemer ta višja dela *ne* izražajo iz »neposrednih«, *ne* temeljijo na njih.

Venčeslav. Seveda so se sedanja »višja« dela genetično-evolucijsko vzeto postopoma razvila iz nekdanjega enotnejšega produkcijskega procesa, toda *današnje* »neposredno delo« še zdaleč ni baza *današnjemu* »posrednemu« delu, marveč je »abstrakten«, izoliran moment nekega totalnega produkcijskega procesa, moment, ki je prav tako produkt razkroja nekdanjega enotnejšega produkcijskega procesa. Predstava, da smo na primer najprej »neposredni« predelovalci mesa in mesarji, nato pa postopoma »posplošamo« svoje neposredo izkustvo, se dvignemo na raven živilske tehnike, tj., svojo prakso že uravnavamo po zavestnih principih, ne več neposredno-izkustveno, končno pa se povzpemo še do ravni teorije v pravem pomenu, do teoretskega dojetja našega področja, ki utemelji sama tehnična pravila prakse, ta predstava je skoz in skoz mistificirajoča: *današnja* biologija, biokemija itn. kot teoretska osnova sodobne živilsko-predelovalne industrije je izrasla iz široke kulturne dediščine, ki ji nikakor ne moremo poiskati »neposredne baze« v današnjih proizvodnih praksah.

Josip. Osnovna mistifikacija se bržkone skriva v ideološko mistificiranem spontanem razumevanju pojma »neposredni proizvajalec«. Ob »neposrednem proizvajalcu« najprej tako rekoč spontano pomislimo na neposredno-izvrševalni, celo »fizični« delovni proces, ki se mu nato nadreajo različne, bolj ali manj prepletene »posredne« instance, od administrativnih prek tehnično-organizacijskih do znanstvenih. Pojem »neposrednosti«, s katerim se tu operira, je toliko lažen, kolikor je – heglovski rečeno – abstraktno-empiričen in zamegli, da je ravno ta »neposredna proizvodnja« danes nekaj najbolj »po-

sredovanega«, fragment, iz katerega imamo najmanj pregleda nad celoto proizvodnega procesa.

V nasprotju s tem bi moral biti izobraževalni proces, ki naj vzgaja samoupravljajce, zastavljen radikalno drugače: če je v čem smisel samoupravljanja, potem v tem, da imajo vsi proizvajalci pregled nad temeljnimi razsežnostmi produkcijskega in nasploh družbenega procesa, pregled, na podlagi katerega lahko edinole racionalno odločajo o rezultatih dela in o samem delu. Izhodišče, »baza« izobraževalnega procesa bi zato morala biti splošna izobrazba, ki bi segala v širokih obrisih od humanistično-družboslovne problematike do osnov znanosti in tehnologije (informatika itn.); danes je že plehka modrost, ki jo potrjuje vsakdanje izkustvo, da celo pri ozko specializiranih poslih več kot vnaprejšnja priučenost pomeni široka splošna izobrazba, zmožnost metodičnega in ustvarjalnega pristopa k problemom itn. Izobrazba za »neposrednega proizvajalca« bi morala biti ena izmed končnih točk, ne pa »baza« izobraževalnega procesa: ne »vsak inženir naj bo najprej mesar«, marveč »vsak mesar naj ima v sebi elemente inženirja«, tj., naj ima pregled nad splošnostjo, katere moment je. Kolikor bi bilo takšno izobraževanje »v nasprotju s prakso«, bi bil prav v tem njegov pomen: da opozarja na omejenost same »prakse« in s tem poganja k njenemu nadaljnjemu revolucioniranju.

Zdenka. Pri drugem momentu – zavezanosti »profilov« UI neke srednje šole »potrebam združenega dela« v njeni sosesčini – gre kajpada za komaj prikrito regionalno partikularizacijo, tj. za to, da *dejansko*, četudi ne načelno, nekemu, ki je pač rojen v nekem kraju, tako omejimo možnosti, da se bo njegova odločitev o poklicu prilagodila lokalnim potrebam »združenega dela«. Vzemimo na primer osmošolca iz Kočevja: srednje šole v njemu dosegljivi bližini bodo usmerjene v profile, ki ustrezajo lokalnim potrebam združenega dela; kaj če si ta osmošolec želi nadaljevati šolanje v srednji šoli, denimo, družboslovno-humanistične usmeritve? ali celo, da ne bomo spet poudarjali usode humanističnih ved v reformi UI, kakšne druge »uporabne« usmeritve, ki pa je na drugem koncu Slovenije? Velika večina učencev tega preprosto že zaradi materialnih omejitev ne more, tj., pri izbiri ne le poklica, marveč že izobrazbe za poklic jih omeji kraj njihovega bivanja. Izvzeti so kajpada le materialno dovolj dobro stoječi krogi. Ob tem nas ne sme zapeljati ciničen argument, da bo morala večina učencev itak kasneje dobiti službo v svojem okolju, in mar ni bolje, da jih že šola pripravi za poklic, ki jim bo na razpolago – namesto da bi vsaj šola ostala »protiutež« odtujenosti kasnejšega poklica, tj., namesto da bi mu šola privzogojila distanco, iz katere bi lahko skusil odtujenost obstoječega in se tako boril za njeno postopno premagovanje, se problem rešuje tako, da se še šola – neugoden presežek – »vistosmeri«.

Bogoljub. Posebej zanimiva je usoda t. im. humanistično-družboslovnih usmeritev: po sedanjem načrtu usmeritev srednjih šol bodo šole teh usmeritev omejene na nekaj večjih središč (Ljubljana, Maribor, Kranj . . .). Kaj bo posledica? Pač radikalno elitistična: jasno je, da se bodo učenci teh šol v ogromni meri rekrutirali iz prebivalcev teh središč. Jedro problema usode humanističnih ved ni v njihovi večji ali manjši omejitvi, marveč v tem, da se radikalno spremeni sam njihov status: Nasprotje med gimnazijo in strokovnimi srednjimi šolami je meščanska zgodovinska podoba razcepa med splošnim izobraževalnim potencialom in izobraževanjem »za poklic«, za strokovno partikularnost; gimnazija je nasproti posebnim strokovnim šolam zastopala (odtujeno) univerzalnost izobrazbe. Reforma UI rešuje to protislovje v osnovi z enostransko partikularizacijo: tako, da iz same gimnazije dela neko posebno strokovno srednjo šolo za določene »profile«.

Zdenka. Zanimivo je, da so bili tvorci besedila Zakona o UI tako »neprevidni«, da so »preveč pokazali kart« in v prvotno inačico besedila direktno vnesli »določbo o regionalnem kriteriju pri izbiri kandidatov v primerih omejitve vpisa«, določbo torej, ki dopušča, da pri prevelikem številu prijav za študij izbiro neposredno izvršimo po regionalnem kriteriju. Gre za 167. člen Zakona; v skupščinski razpravi o Zakonu so ugotovili, da bi upoštevanje takega merila pomenilo kršenje ustavnih pravic občanov do izobraževanja, saj bi jih postavilo v neenake pogoje – zato so ta člen izločili. Regionalni kriterij naj bi bilo dopustno upoštevati zgolj »pri podeljevanju štipendij in pri postopkih usmerjanja« (Delo, 10. avgusta 1981, str. 3, »Nejasnosti ob letošnjem vpisu?«). Skratka, zbrisali so direktno predmeščansko-partikularistično določbo in regionalnemu krite-

riju vzeli njegovo pozitivno-zakonsko moč, pri tem pa sami jasno povedali, da je ne-regionalnost zgolj formalna, t.j., da je treba pač regionalnost uveljaviti (in s tem kršiti ustavno pravico) »posredno«, prek politike podeljevanja štipendij itn.

Josip. Osnovna težava pri prilagajanju profilov UI »potrebam združenega dela« pa je kajpada, da njegovo usklajeno delovanje implicira kopico predpostavk, ki niso realizirane: predpostavljena je temeljna brezkonfliktnost »združenega dela« in njegova »razsvetljenost« o svojih sedanjih in prihodnjih smotrih in potrebah itn.

Oba temeljna momenta reforme UI – izhajanje iz neke »bazične« usposobljenosti, na podlagi katere se nato vzpenjamo (ter s tem povezan mit »neposrednega proizvajalca«), in zavezanost (regionalnim) potrebam združenega dela – najlepše izpričata svojo »laž« ob tako imenovanem »proizvodnem delu« kot sestavnem delu UI. Proizvodni pouk je kajpada naši šoli še kako potreben, gre pa za to, da se skozenj učencem »neposrednega dela« ne mistificira, marveč da se jim ga predstavi kot to, kar je: ne kot nekakšno pristno-neposredno »bazo«, marveč kot nekaj fragmentarnega, odtujenega itn. Vsak dijak gimnazije (oziroma tistih usmeritev, v katere bo prevedena-razpuščena gimnazija v okviru UI) bi *moral* vsako leto obvezno preživeti 14 dni v tovarni in 14 dni na polju: preprosto zato, da izkusi »drugo plat medalje«, da dobi »izkustveno« predstavo o tem, kaj je delitev dela ipd. Zamisel »proizvodnega pouka« pa kajpada meri v nasprotno smer: poleg »pomoči pri izbiri poklica«, t.j., vzpostavljanja stika z regionalnimi OZD, ki že itak vplivajo na profile srednjih šol, gre predvsem za to, da se učenci »približajo delu v tovarni, živijo z delavci«, torej za to, da se jim že od malega privzgoji že omenjeni »kult dela«, ki o njem s časa na čas iz najrazličnejših ust slišimo, da bi ga bilo treba močneje gojiti. Če s tem »kultom dela« razumemo, naj bi se delavci tudi »notranje identificirali« s produkcijskim procesom, *kakršen danes je*, t.j., naj bi *danes* do svojega dela ne imeli zgolj »zunanje-instrumentalnega« odnosa, potem ja pač treba reči, da je to nemarksistična zastavitev problema. Najbolj komična pa postane stvar, ko se s to »notranjo identificiranostjo« celo meri »neodtujenost« dela, v smislu, da je pač delo tem manj odtujeno, čim manj imajo delavci do njega zgolj zunanje-instrumentalen odnos: kot da ni – glede na dejstvo, da današnji delovni proces po svojem ustroju pač je »odtujen«, da ni za ogromno večino »neposrednih proizvajalcev« nikakršno »razvijanje ustvarjalnih potencialov« – najhujša odtujitev natančno v tem, da delavec svojega dela ne čuti kot odtujenega, t.j., da se z njim še notranje identificira, ga občuti kot notranjo izpolnitev. Ob tem je treba reči grobo: delavec, ki pri danes prevladujočem ustroju delovnega procesa do svojega dela nima »zgolj zunanje-instrumentalnega odnosa«, ni »neodtujen«, marveč je povsem preprosto *patološka* prikazen, družbeno proizveden »norec«. (Da se izogemo nesporazumu: tu kajpada *ne* govorim o možnosti, ko delavec »ne dela zgolj za denar«, marveč zaradi socialno-solidarnih razlogov, ker občuti svoje delo kot prispevek k nekemu širšemu družbenemu smotru, saj v tem primeru ni »notranje identificiran« z delom kot takim, marveč se prav – kot temu pravimo – »žrtvuje« za nek širši smoter.)

Zdenka. Od tod pa že lahko odgovorimo na naslednji nesporazum, ki bi ga utegnile vzpodbuditi te besede: češ da pravzaprav zastopamo elitistično, odtujeno intelektualistično pozicijo, ki ji je fizično delo v »bazi« nekaj »umazanega«, ki ima do »neposrednega proizvajalca« pokroviteljsko-ironičen odnos ipd. Odgovor je jasen: Delo »neposrednega proizvajalca« danes praviloma JE fragmentarno, odtujeno, takšno, da blokira razvoj njegovih ustvarjalnih potencialov itn. Povzdigovati TO delo v predmet »kulta« je ideologija, ki jo skuša nekdo drug vsiliti »neposrednim proizvajalcem«: je poskus, doseči, da bi »neposredni proizvajalec« samo svojo odtujensot doživljal kot izpolnitev, samo svoje praktično, še kako »materialno« ritualno poneumljanje kot »čast«.

Josip. To je torej prvi korak. Drugi korak pa je kajpada v tem, da se ne zadovoljimo z ugotovitvijo gole »napačnosti«, marveč se vprašamo, kaj jo je pogojilo, da samo njeno »neustreznost dejanskosti« dojamemo kot ustreznost še kako »dejanskim« težnjem, potrebam, interesom.

Venčeslav. Prvo, kar pri tem pade v oči, je, da je orisana osnovna intenca UI neke vrste odgovor na situacijo, ki je občutena kot »krizna«. Nevarnost, ki jo prinaša kriza, se v tej perspektivi prikazuje kot »odtrganje od baze«, kot izobraževanje, ki – po eni strani – ni postopoma napredovalo od »baze« izurjenega mojstrstva in ki – po drugi strani – ni povezano z regionalnimi potrebami ZD. Ključno dejstvo je, da je že sama ta perspektiva

stogo ideološka, popačena; natančneje povedano: »kriza« seveda je še kako realna, toda njena percepcija je ideološka. Izprašati je treba ta najbolj spontan, »samoumeven« način doživljanja »krize«.

Zdenka. Neposredna, redukcioniistična identifikacija nosilcev takšne perspektive bi seveda povedala, da je to videnje »krize« videnje samih tistih, ki so v »bazi«: »neposrednih proizvajalcev«, ZD itn., ki pač nočejo, da bi se jim »odtujil« izobraževalni proces. Vendar se zadeve takoj zapletejo, če skušamo odgovoriti na ključno vprašanje: kaj pomeni, kako dejansko deluje ta »odtujitev bazi« znotraj same baze? Odgovor je tu dovolj jasen: strah pred »odtujitvijo bazi, neposredni proizvodnji« je strah pred tem, da ne bi šolski IAD proizvedel delovno silo, ki ne bi bila prilagojena razmeram v »bazi«, ki bi v »združeno delo« vnesla nemir, ki bi zaostila njegova imenitna protislovja. Reforma v smeri UI je nadomestni poskus, zaustaviti zaostritev protislovij znotraj samega združenega dela – v zadnji instanci: protislovja samoupravne normativnosti in elementov samoupravne prakse s »tehnobirokratskimi« tendencami – z v osnovi predmeščanskim »discipliniranjem« delovne sile (regionalna partikularizacija, model obrtniškega mojstrstva kot »baza«, itn.) . . . In tu spet naletimo na vzporednico z drugo polovico 19. stoletja: tako kot ni bila perspektiva tedanje »pridnosti«: to, naj se ohrani kmetska »zakoreninjenost« ipd., neposredna perspektiva samega kmeta, marveč perspektiva, ki se je sama že izrekala iz zunanje, »tuje« pozicije, perspektiva, ki jo je pogojevala prežetost šolskega IAD s cerkvenim IAD itn., tako tudi perspektiva današnje »pridnosti«: to, naj se ohrani »zakoreninjenost« celotnega izobraževalnega procesa v »bazi«, »neposredni proizvodnji«, ni perspektiva samih »neposrednih proizvajalcev«, marveč perspektiva »discipliniranja«, preprečevanja radikalizacije nasprotij v sami »bazi«. V obeh primerih gre – navzlic vsakokrat specifični družbeni konstelaciji – za isto »regresivno« krettnjo v »kult dela« . . .

Josip. Posebej važno se mi zdi to, kar si prejle rekla o protislovju elementov samoupravne prakse in »tehnobirokratskih« tendenc; osnovna intenca kritičnih pripomb o šolski reformi v našem današnjem razgovoru je namreč, da zamisel reforme – navzlic proklamirani »politehničnosti« – ne ustreza »zahtevam sodobnega proizvodnega procesa«, prav tako pa tudi ne ustreza zahtevam nadaljnjega razvoja samoupravnih razmerij.

Bogoljub. Toda zagovorniki reforme bi nas takoj zavrnil: pa ponudite sami alternativni, ustrežnejši program . . .

Josip. Gre za tipični birokratski odgovor proti »abstraktni kritiki«, ki pa navzlic vsemu skriva zrno resnice: dejanski problem je namreč v tem, da je »socialistična šola« *contradictio in adiecto*, ker je »šola« (šolski IAD) kot taka specifično meščanska ustanova – zato nikoli ne bo mogoče najti »uspele« rešitve »samoupravne šole«, marveč se bomo morali zmeraj zavedati, da se »borimo na sovražnikovem terenu« . . . In – če naj sklenemo s pohvalo – moč naše samoupravne družbe je bila doslej prav v tem, da si ni zakrivala oči pred svojimi protislovji, da je ta protislovja jemala kot rezultat svojega lastnega razvoja, ne kot učinke delovanja »tujih sil« ali »ostankov preteklosti«: torej ne le v (pozitivnih) rešitvah, marveč tudi v nenehni zavesti, da v sedanji zgodovinski konstelaciji takšne »rešitve« nikoli niso »dokončne«, vselej skrivajo v sebi kal novih nasprotij. Upajmo, da bo isti pristop prevladal tudi ob problematiki šolstva.

Bogoljub. Končajmo torej na bolj vesel način!

(*Skupina se mirno razide ob petju domoljubnih pesmi.*)

TUDI NEKDAJ SO SLOVENCİ SLAVILI

ali

OPOMBA

o tem,

kaj je

REALIZEM V POLITIKI

in kaj

V LITERATURI

Ko so se pred časom srenjani radovali, da je od Cankarjevega rojstva minilo že kar sto let in da imajo zatorej po vseh statističnih zakonih narave in družbe precejšnjo šanso, da je tudi že mrtev, smo v Razprave zapisali:

»edina skrivnost tega laično-sejmarskega *tour de force* je ostala pač transsubstanciacija mrtvega pesnika, kot telesa, v krdelo živih pisunov – kot duha?«

Vesela bratovščina se še kar sokoli, mi pa si medtem raje oglejmo, kako je bilo, ko se politika in kultura še nista emancipirali druga od druge – in jima sramni konkubinat še ni dopuščal, da bi druga drugi nesramno ponujali lažne alibije kakor v teh časih, ko jima to pod analitskim pogledom materialistične detekcije tako in tako nič ne pomaga.

Staroslovenci v narodovem spominu niso zapustili dobrega vtisa, a literaturo so vendarle cenili. Danes bi jim to nemara kdo štel v dobro, a njihova poetska zavzetost je, kakor vselej, bila kar se le da prozaična. To ji seveda zagotavlja trajno aktualnost.

V tej ideologiji je namreč literatura orodje, s katerim je mogoče »prenašati« neprenosljivo in skrivno jezikovno vednost, ki je opora narodovemu občestvu: zato v Tomanovi poljudni retoriki literarni postopki opravljajo funkcijo, ki v njegovem parlamentarnem besedništvu gre retoričnim prijemom. Ker skušamo zgodovinsko-materialistično analizo iztrgati sociologizmu, doslej nismo izrazili teze, ki jo lahko zdaj povemo brez nevarnosti, da bi padli v redukcionizem: taka ideološka struktura vzpostavlja nacionalno kulturno-politično elito, ki je na videz ne-razredna ali »nad«-razredna, saj deluje v imenu splošnih človeških in splošnih narodnih vrednot. Nevtravno-obči nacionalistični elitizem je seveda ena izmed najzanesljivejših oblik razrednega gospostva; vladajoči razred ima od njega dvojno korist: ideološko krinko za družbenoekonomska razmerja eksploatacije; delitev dela: s tem, da vladajoči razred kulturno-politični eliti prizna njeno relativno avtonomijo, ji prepusti opravila ideološke intergracije družbe pod svojim gospostvom. Tezo lahko podpremo z odličnim ponazorilom, ki nam ga je priskrbel Franc Malavašič, ko je v Novicah 10. in 17. februarja 1858 objavil bleščečo in pod navimnim izrazjem skrbno simptomatološko politično-kulturno reportažo z naslovom »Slovesnosti, obhajane v spomin stoletnega rojstnega dneva Valentina Vodnika, očeta slovenskega pesništva«.

Navajamo:

»Prostora! prostora! gospod deželni poglavar se pripeljejo!« Po teh besedah je množica potihnila; odbrani gospodje, in namreč gosp. predsednik c. k. deželne sodnije žl. Jož, gosp. predsednik c. k. kmetijske družbe, F. Terpinec, gosp. predsednik kupčijske in obertnijske odbornice, L. K. Lukman, gospod predstojnik ljubljanske mestne gosposke J. Gutsman, in mnogo drugih, so stopili h kočiji gospoda deželnega poglavarja, kateri so z gosp. grofom Hohenwarth-om od gosp. dr. L. Tomana spodobno sprejeti šli na vert Žibertove hiše, kjer jih je gospod dr. L. Toman s sledečim nagovorom pozdravil:

Komentiramo:

Odlomek se bere kot ponazorilo h kakšni državno-pravni filozofiji monarhične konsti-

tucije. Zadolšča, da se v kočiji pripelje posvečeni zastopnik monarhičnega telesa, in že se množica, ki se je prej pod jasnim zimskim nebom spotikala po skrbno zoranih, a vseeno težko prehodnih gazez (Malavašič nas je poučil o vsem), konstituira v telo države s sodno oblastjo, korporacijami, mesti in seveda s svojo kulturniško srenjo; to je zadosti, a tudi nujno. Kakor je nujno, da korporacije, mesta, sodnija in kulturništvo prilezejo na sceno čutno-nazorno in corpore svojih odličnikov, saj za fevdalno telo gospoda deželnega poglavarja, ki ne potrebuje imena (tabu na izrekanje imena Njegove Ekscelence spis dosledno spoštuje skoz obe dolgi nadaljevanji), ki sceno vzpostavlja, očitno le imenitna in imenita telesa nekaj pomenijo. Pokaže se tudi vloga (vladajoče) ideologije: ko so družbena razmerja v svoji materialni, četudi (slutimo) že ideološki eksistenci enkrat vzpostavljena, nam mora kakšen dr. Toman, o katerem seveda ne dvomimo, da je oblast »spodobno« sprejemal, to še enkrat, a izbrano, izrecno povedati.

Navajamo naprej:

Na to so Njih Ekscelencija odgovorili sledeče: ... Da te besede – s katerimi nam prečastiti gosp. deželni poglavar niso hoteli le samo kaj lepega reči, ampak ki so žive priče, kako dobro so *znane in priljubljene* prevzvišenemu Gospodu pesmi našega Vodnika – so unele serca vseh pričujočih, ni nam treba še le praviti;

Komentiramo:

Od plemenitega gospoda seveda ni pričakovati drugega kakor to, da nam kaj lepega reče: to je njegova razredna funkcija, namreč simbolna integracija idealno-fevdalnega občestva v neidealni in malo fevdalni sodobni monarhiji, kjer je aristokracija načelno odveč – razen tega, da nosi *romantiko* te družbe: romantično vezivo in njegove okove pa seveda najučinkoviteje zadrigne lepa beseda. V njej so tisti, katerih omikani duh je žal moral obtičati v heroizmu prilizovanja, pač najbolje izvedeni. Če nam plemenito leporečje za narameček še tudi res kaj pove, je seveda povod za posebno navdušenje, četudi je ta obolos nižjega smisla kar najbolj problematičen: tisti, ki mu je namenjen, ga tako in tako že ima, ta, ki ga nvrže, se z njim izkaže, prav kolikor mu je skoz in skoz nepotrebno.

Navajamo:

»Živio! živio!« je donelo iz sto in sto ginjenih serc prevzvišenemu gospodu poglavarju, in še močneje so se serca unele, ko je muzika 2. bataljona cesarskih lovcev cesarsko pesem: »Bog ohrani nam cesarja«, krepko zaigrala. In zopet je donelo »Živio! živio!« ko so potem zapeli staro narodno pesmico, h kateri je gospod L. Toman za to veselo priliko besede zložil in katero je krasno vezano gospodu deželnemu poglavarju o tej priložnosti poklonil.

Komentiramo:

Tisto, kar v navedku potrjuje naše poprejšnje opombe, bomo raje preskočili; potrjuje se tudi nenavadna drugotna naloga literarne obdelave, ki se uspešno kosa celo z godbo cesarskih lovcev; ne preseneti nas niti, da se literarno besedilo ravna po »starem narodnem« (ljudskem) napevu; pač pa je pomemben luksuzni dodatek, da namreč Toman svojo pesem, ki je tako in tako prigodnična, namenjena petju in ki jo je deželni glavar tako in tako že slišal, temu glavarju še v lični vezavi podari: da bi jo glavar hotel kdaj prebirati, je malo verjetno, pa tudi nepostrebno glede na njeno pevsko prigodno naravo, ne glede na to, da je objavljena v pričujočih Novicah. A v »krasni vezavi« se skriva tisto, kar presega priložnost in kar je v pesmi trajno: namreč »pesništvo«, literatura, tj. narodotvornost. Da bi deželni glavar zgodovinskega prava kaj maral za narodno misel, spet ni verjetno, je pa simptomatično, da ta narodna misel v svoji nebogljenosti ne more brez tega, da bi se v luksuzni izdaji ne zaupala v glavarjeve deželne, tj. sebi protislovne, plemenite roke.

Preskočili bomo osrednje dejanje, ko ljubljanski tapecirski mojster Doberlet spusti za-

grinjalo s spominske plošče, in navedli glavni učinek tega odkritja:

Tako je bil dokončan poglavitni del slovesnosti in gosp. dr. Toman je peljal zdaj gospoda deželnega poglavarja z drugimi gostni v stanico v prvem nadstropju Žibertove hiše, kjer je bil Vodnik rojen in ktera je bila slovesnosti primerno okinčana. Naj me spremijo preljubi bravci nekaj časa tù sèm, ker moramo za toliko časa opustiti popis tega, kar se na dvoru, na vertu in v spodnjih stanicah godi.

Komentar:

Če je kulturna politika poleg veterinarske prosvete, ki z gospodarsko povzdigo iz ljudstva naredi vprežno žival državnega koleslja, orodje, ki naj nacionalni smetani pomaga, da se prisilini k trenutnemu državnemu aparatu ali vsaj njegovim aparatčikom, moramo priznati, da kulturna naprava deluje pohvalno ekonomično: državna aparatura težko teče, če nima vsaj trpne množične podpore, in trenutki navdušene ganjenosti, ki jih pri skrbi prav narodotvorna krema, so v tej luči dragoceni; na drugi strani je kulturno delovanje v najširšem pomenu prav odlikovano področje ozke »avtonomije«, kjer se nacionalistom ni bati uradne zamere. Ekvivalentna menjava med starim in novim zajedalskim razredom zagotavlja neekvivalentno menjavo med vladajočo razredno koalicijo in ljudskimi množicami. Če je bila skupni imenovalc dveh monarhističnih frakcij v Franciji brezimna vladavina republike – je ideološki skupni imenovalc fevdalne državne birokracije in prozaičnega meščanstva umetelni artefakt ljudske poezije. Malavašič z etnografsko natančnostjo, ki iz njegove reportaže dela nemara prvo samoniklo sociologijo slovenske literature, opozarja, da je kulturna vertikalna razredna razlika: ljudstvo, ki se na dvoru, na vrtu in v spodnjih stanicah veseli svoje kulturne povzdige, svoje neizbrane vodnike povzdiguje v prvo nadstropje: slavnost je uspela, posrečilo se ji je, da je iz Vodnikovih pesmi naredila lift, ki pelje vsaj v prvo nadstropje Žibertove hiše. A s prvo sociologijo se zgodi tudi izvorni greh slovenske literarne sociologije: socialnega delovanja literature ne zna popisati drugače kakor literarno; v tem je ta sociologija na slovenskem še stodvajset let ostala literarna, namesto da bi bila sociologija literature (gen. ob.: ideološki dominantni ne uidemo zlahka, pomagati si moramo z oklepaji tradicionalne gramatike, pa še zdaj nismo čisto prepričani . . .). Literatura je ideološko dominantna, prav ker določa samo sebe in svoje nasprotje, tj. svojo metagovorno razčlenbo: apostrofa in historični prezent sta sicer nujna, kolikor narativna diahronija ne more zaobjeti družbeno-razredne sinhronije – a prav s tem se sinhronija strukture *negativno* vpisuje v tekst, ko se mu, pristno slovstvenemu, družbena struktura usede na glavo. Malavašič gre sub specie literateurja za petami poglavarjevimi in njegovim buržujskih palatinov – literarna naracija ga spelje v zvodništvo, da potisne preljubega bralca po stopnicah Žibertove domačije navzgor in proč od legitimacijskega spodnjega občestva, in eliptično slabo vest mu pač moramo šteti v dobro, saj nam je z njo priskrbel dragocen simptom. Diahrona literarna naracija družbene strukturne sinhronije sicer ne more zajeti, jo pa lahko konstituira: če se ta opuščaj vseeno vpiše v tekst, ta *negativna podvojitev* ideološkega mehanizma sproži nekakšen »estetski učinek« – zato lahko na zgornjem odlomku izmerimo razdaljo, za katero je Machereyeva in Balibarjeva analiza »prekratka« – *razdaljo med literaturo kot ideološko formo in literaturo kot umetnostno prakso* s specifičnim distanciacijskim delovanjem. Značilen učinek ideološke mistifikacije je pač v tem, da se »glavno« zgodi šele, ko je bil »poglavitni del slovesnosti« že dokončan. Poglavitni del nujno sproži »glavni« (dominantni) učinek – toda s tem se slovesnost *ne* demistificira: specifičnost »kulturnega« delovanja ideologije je prav v tem, da razmerja, ki sicer ves čas prikrito delujejo, izrecno uprizori in jih *prav s tem* *mistificira*: zdaj ni več mogoče ničesar »razkrinkati«, saj je vse očitno – toda v oči bijoči očitnosti je podtaknjen *lažen argument*. Tega pa ne moremo spodbijati, vsaj ne v okviru dominantne ideologije in če nimamo na voljo drugačnega (ideološkega) diskurza, ker bi s tem spodbijali svoje lastno (kulturno) narodno občestvo, torej možnost svojega lastnega bivanja in govorjenja.

Navajamo:

Gospod deželni poglavar in gospod dvorni svetovalec grof Andrej Hohenwarth sta se vsedla za

mizo pod z lovorovim vencem opleteno *Vodnikovo podobo*, njim nasproti gosp. dr. Bleiweis; k drugi mizi na desni so se vsedle blagorodne gospé in gospodične, katerih navzočnost je vso slovesnost še bolj povikšala. . . . Na mizi je bil po narodni slovanski šegi hleb kruha s soljo, s katerim so bili prečastiti gosti postreženi. Gospod dr. L. Toman je tù poklonil gosp. deželnemu poglavarju krasno vezane *Vodnikovo pesmi*. Vse sedanje Vodnikove žlahtnike je doletela čast, da so jih gospod deželni poglavar pred se poklicali, vsakemu prijazno podali roko in se z njimi prav priljudno pogovarjali.

Komentar:

V šišenski Betlehem so poromale množice, a v najsvetejše so pripuščeni le varuhi skrivnosti: toda advokatsko-veterinarska narodna zaščita očitno potrebuje še nekaj »nad« seboj, točko čiste iracionalnosti v poglavarjevi osebi, kakor da bi lahko le s pomočjo te delegacije misterija oblasti zmogla prenesti breme, ki je zanjo samo skrivnost. Ta prenos neprenosljive, vidimo, da tudi nekoliko neznosne vednosti, se substancializira v drugem luksuznem bibliofilskem izdelku, ki ga je tokrat deležen deželni glavar. Čemu mu Toman tišči Vodnikove pesmi, ko pa jih očitno že pozna, če jih celo navaja? Reporter je še malo prej namigoval, da poglavar v tihih večerih lista po *Vodniku* – da mu je nemara prigodnični citat oskrbel kak tajnik, ni mogoče pomisliti, je pravzaprav irelevantno domnevati, saj noblesse oblige. Tisti »krasno vezani« izvod je sploh popoln maussovski dar – brez vrednosti za obdarjenca, a nemara tudi za darovalca, saj izdelkovna cena, kolikor ga je morebiti stal, nikakor ni primerljiva z neprecenljivim simbolnim nabojem, ki se skriva pod imenitno vezavo. Glavar je svoj duhovni citat dobil nazaj v meščansko-obrtni materializaciji – a z isto predpostavko: da noblesse oblige. Obligacija tolče na obe strani, ga opominja doktor Lovro, in skuša parafrazirati Krpana, ki je čisto drugače znal zadolžiti cesarja. Toman poriva deželnemu oblastniku literarne menice v roke, da bi mu nekako dopovedal, da se je v prvo nadstropje pripeljal na stroške ljudstva, katerega zaenkrat še nepooblaščeni, a vseeno zastopnik je doktor sam; a njegova ekscelencja pozna še druga prva nadstropja, piano nobile v njegovem ljubljanskem pied à terre je še zmerom višji od slemena Žibertove domačije, ekscelencja pa tudi ve, da se je mogoče, če odpove muzikalična indukcija narodnega navdušenja, akomodirati navsezadnje tudi na bajonetih teh istih cesarskih lovcev. Vseeno je lojalnost tudi nekaj vredna, cena je celo natančno določljiva: stisk roke in »prav« priljuden ogovor; tukajšnji »prav« je ena izmed tistih zanimivih jezikovnih situacij, ko z navidezno amfifikacijo pomen pravzaprav zmanjšamo: »prav priljudno« je manj priljudno kakor »priljudno«. Ko je deželni glavar z materialno knjižno obveznico že moral prevzeti simbolno obligacijo, lahko duhovno *Vodnikovo* potomstvo povzdigne tudi sub specie njegove krvne žlahte: kakor sta gg. Bleiweis in Toman prečiščeni izcedek duhovnega načela narodne samobitnosti, tako krvni sorodniki *Vodnikovi* zastopajo narodov materialni substrat – in s tem sta v zgornji stanici razločeni načeli, ki spodaj rajata v komaj podobni masovni ljudski promiskuiteti. Pansemizem besede »kultura« ni naključje zdajšnjih dni, in njen lévi-straussovski konceptualni pomen razločevalnega dispozitiva je skoz in skoz v skladu z njenim učinkom v meščanskem parvenijskem obujanju duhov aristokracije: kultura lahko pomeni tudi krepost in jari gospodič lahko upa, da bo vsaj prek obligacije prišel do noblese: Malavašič prihodnjim družboslovcem v prid in veselje ne pozabi opozoriti, da v zgornjih prostorih velja seksualna segregacija, kar nekako upravičuje našo domnevo o morebitni laksnosti na dvoru in v vrtu in, glede na februar, še posebej v spodnjih stanicah, določi pa tudi ustrezno vlogo ženskega spola v zgornjih slojih: kot zastopnice narave v polju duhovnega zastopstva, ki pa bi se tako rado aristokratsko plodilo, so v kulturno-političnih dogajanjih nekoliko tabuirane – če je političnost kulture zanje še tabu, so za njene politične nosilce v tej njihovi vlogi prepovedane, a prav zato nosilke (a-politične) kulturnosti kulture, odlične med odličniki potemtakem pač ne morejo, da bi slovesnosti še posebej ne povišale. To o vlogi, kar se tiče mesta, izhaja samo po sebi: »k drugi mizi«; sedle so k segregirani drugi mizi, da so s tem izločile svoje gospode in ljudske gospodarje, takrat še ni očitno, je pa iz ubeseditve očitno, da je nemogoči realizem samonikla meščanska stilska tvorba, zakaj reporter navrže resnično eksorbitantno podrobnost, da je »druga miza« stala »na desni«. Ta luksuzni detajl, ki ne izhaja iz nobene poprejšnje postavke in ne vpljuje v nič, resnično za-

polni Vodnikovo rojstno izbo: če nam je opisovalec povedal tudi to podrobnost, nam je pač res povedal vse: notranja oprema deskripcije se v pristno flaubertovskem detajlu izčrpa. Ta pohištvni kos je popoln košček realnosti – absolutno nemotiviran, kar se tiče narativne in deskriptijske ravni (naracija opisuje kulturno-politično dogajanje, deskripcija pa njegove nosilce in pertinentno okolje, ne pa enografske razvrstitve pohištva), je čisti vzvod verodostojnosti: mimesis se legitimira, ker posname tudi nekaj, česar sploh ne bi bilo treba posneti. Pristni realizem v akciji dvajset let pred Kersnikovo kanionično formulacijo doktrine. Ujamemo lahko potemtakem moment pristne ideološke samoniklosti, pokaže pa se tudi, kako nemogoč je meščanski realizem: če nam povedo celo, kako so stale mize, nam povedo očitno zares vse; toda z določitvijo, da je miza stala »na desni«, nam niso povedali nič: »desno« in »levo« sta žal le subjektivni določitvi, ne vemo pa, glede na katero opazovalno pozicijo so dame sedle na desno; po vsej verjetnosti glede na stališče, s katerega je moška miza stala na »levo«. Bralec bo opisani Sachverhalt vizualiziral adekvatno ali neadekvatno, verjetnost je petdesetodstotna, a ne glede na adekvatnostno naravo svoje aktualizacije se bo z njo znašel v Vodnikovi rojstni stanici, prav tam, kamor ga je nekoli naivno Malavašič malo prej povabil: glede na dejanstvo prostora nad kamnito mizo bo nemara usekal mimo, a prav s tem bo afirmiral quasi realnost realistične proze. V »desni« ali ženski mizi nas potemtakem mika uzreti travmatičen detajl, Deckerinnerung, ki prikriva škandal razredne razlike in pomisel na narodno izdajo, in reči se nam hoče, da salonsko blazirano zastopstvo spolne razlike v nekaterih zgodovinskih trenutkih lahko tudi zastopa in prikriva dejstvo razrednega boja. Spet lahko občudujemo ekonomičnost rešitve: zakaj to milo zastopstvo zakriva tudi svojega zastopanca, spolno razliko.

Navedimo še nekoliko sklepnih dogodkov, ki potrjujejo zgornje opombe;

Poljudno se pogovarjaje so ostali gospod deželni poglavar čez pol ure v Vodnikovi rojstni stanici. V tem je zdolej bilo vse židane volje.

(Preseneča natančni timing zadeve: amerikanizem fevdalnega gospodá ne izvira iz prepričanja, da je čas zlato, ali iz strahu, da ga v Ljubljani čaka sel z nujno depešo z Dunaja; pač pa iz starejše modrosti – z ljudstvom poljudno, s hlapcem po hlapčevsko, z buržujem buržujsko: s kračino svoje poljudnosti navsezadnje gg. meščanom prizna, kar hočejo od njega.)

Še enkrat so ogledali prečastiti gospod deželni poglavar vso slovesno napravo, in zahvalivši se za to izverstno veselje in pohvalivši osnovalca slovesnosti, g. dr. Toman-a, so se vernili o serčnih »Žitvio – klicih« in o *igranju cesarske pesmi v Ljubljano*.

Nemara pa bo zanimivejše nadaljevanje, ki potrjuje našo tezo o skrivni družčini – kulturno-politična elita je tajno društvo, ki z nočnimi obredi hrani skrivno izročilo Saussurovega idiota:

Ob pol treh zjutraj 3. febr. so se zbrali v Vodnikovi rojstni stanici, s slovesnimi govori in branjem Vodnikovih pesem pričakovaje trenutka, v katerem je Slovenka v prosti kmečki hiši prvega slovenskega pevca rodila, katerega je Modrica s povelji povila, ki so ga Vile na Parnasu tkale, in položila v zlato zibelko, katero je Poezija s svojimi darovi rahlo postlala. – Dobre kapljice dolenskih vinogradov so ogrevale serca pričujočih, ko pa je ura tri odbila, se vzdigne gosp. dr. Toman, nalije kozarec, vstane in reče po krepkem govoru:

Šel visoko pit Savico,
Sladkih pesmi hladni vir;
Mojstru pevcov na zdravico –
Nej mu teče ta požir!

In izpraznivši kozarec je pristavil: »Da pa nihče ne oskruni več te posode, naj se razleti za vselej v drobne kosce!« – kar se je tudi zgodilo.

Z ginjenim sercom so ogledovali milo podobo Vodnikovo, in vsak en listek z njegovega lovorjevega venca v spomin si odtergavši so se poslovili od mesta, katero se je vsakemu tako priljubilo, in vernili so se z radostnim, pa vendar težkim sercom vsak na svoj dom.

Če helenski duhovi že niso stali ob Vodnikovi zibki, so jih k njej vsaj za nazaj pripeljali anahronistični slavjanski ornamenti, da se je lahko doktor Toman vzdignil in vstal v

razprtem tisku, epski pleonazem združivši s koseskovskim požirov v mitološko enkratnem punktualnem obhajilu sub utroque signo dolerjskega vina in parnasovskega lovora. Kakor lahko vzemo iz noviškega pripisa o Vodnikovi podobi, je objekt ikonodulstva in bukvarne M. Kastelca nekdo ukradel, tako da je zdaj na voljo le še kopija – prepoznamo lahko posledje trdožitvi topos pesnikove prave podobe; kar nam ob »prosti kmečki hiši«, ki jo bomo posledje tudi redno srečevali na straneh vodilnih slovenskih listov, popolnoma zadošča, da sklenemo ta ponazorilni komentar v duhu Malavašičeve milostne elipse ob razbitem kozarcu: kar bi bilo prehudo komentirati, naj govori samo zase.

Vprašanje o realistični »desni mizi« nas lahko še nekoliko zadrži, ker je dragoceno iz več razlogov: 1. če gre res za »realizem«, si velja ogledati poteze samonikle ideološke prakse pred doktrinarno kanonizacijo, ki diskurzivno prakso že tudi mistificira (ideologija mistificira družbena razmerja, ker najprej mistificira že samo svojo prakso; a ta njena praksa je »konstitutivna« v tem pomenu, da vzpostavlja-ohranja (reproducira) razmerja družbene realnosti; torej je ideologija praktična prav neposredno v svojem mistifikatorskem momentu); 2. obetamo si lahko, da nam bo minimalistični zgled omogočil, da tesneje zgrabimo nekatere temeljne poteze t. i. »realizma«, ki je sicer sploh problem v literarni in umetnostni zgodovini, zlasti še slovenski (prim. opombo A. Ocvirka na nekem predavanju: »Prav ker Slovenci nimamo realizma, imamo več realizmov kot vsa Evropa skupaj.«); dognati bi morali zlasti, na kaj meri mistifikacijski postopek; 3. navsezadnje bi ideologiji zamudništva nemara prijalo, če v Novicah izbezamo zrno realizma, tako rekoč sodobno Champfleuryjevemu manifestu.

Ideološko realistično vprašanje »kako so v resnici stale mize?« se distribuirava v tole dilemo: ali je bila ženska miza na desni glede na poglavarjevo mizo ali pa je bila desno od predpostavljene voveurskega pripovedovalca.

Če velja prva možnost, potem se besedilo sklicuje na »objektivno«, tj. zunaj-tekstovno ideološko normo aristokratskega protokola. V tem primeru bi Malavašičeva proza vsaj na prvi pogled bila predrealistična, ker še lahko računa na vladajoče konvencije, ki so toliko trdne, da ne potrebujejo individualnega subjektivističnega meščanskega posredovanja.

Če velja druga možnost, bi spis že bil realističen, ker bi se zanašal na pristno meščansko fikcijo individualnega pripovedovalca, ki je prav v svoji abstraktni individualnosti – in le v njej – a priori solidaren z bralcem. Za meščansko literaturo je koincidenca pripovedovalčevega in bralčevega toposa odločilna – a zanaša se lahko edinole na ideološko predpostavljeno normo abstraktnega individualnega buržoaznega subjekta. Rekli bi lahko, da je v tem pomenu za meščansko umetnost konstitutiven juristični filister – in da mora bralni proces skoz nujno *pogodbeno* fazo, ki je njegov transcendentalni pogoj.

Glede na monarhično imazerijo celotne reportaže bi se najprej odločili za prvo različico branja. Toda če bi protokolarna konvencija veljala zares »objektivno«, tj. zunaj- in predtekstno, bi je *ne bilo treba še posebej poudarjati*. Podrobnosti o fevdalnem kultu ženske bi ne bilo treba še posebej omenjati, prav ker bi bila samoumevna. Če bi bila samoumevna, bi bila, strogo vzeto, *brez pomena*: ideološka podlaga je »brez pomena«, prav kolikor določa *specifični pomen* vsem podrobnostim, ki se nanjo vpišejo. Tu pa naj bi se podlaga vpisala na sebe samo kot svoja lastna podrobnost: torej je ta ideološki moment v kontradikciji s samim seboj; če več: zastopa kraj, kjer ideologija naleti na sebe samo v protislovnih podobi. Že posebni poudarek, s katerim Malavašič poroča o sobni opremi, krši aristokratsko normo. Potrjeval bi jo lahko kvečjemu, če bi ga skušali izpeljati iz posebnega hlapčevskega pogleda, ki se čudi nad nečim, kar je za gospodarja samoumevno. A brž ko se hlapčevski pogled lahko povzpne do tolikšne avtonomije, s tem gospodarjevo normo že tudi *problematizira*. Potemtakem lahko naš tekst protokolarno ideologijo spoštuje le še toliko, kolikor jo krši: torej aristokratska ideologija ne more več veljati za univerzalistično podlago besedila; če pa je via scripti partikularizirana, se je v spis že vpisal meščanski pogled, ki izhaja iz partikularnega individualizir-

ranega stališča. To je subverzivni domet meščanskega stojišča in njegova meja hkrati: potencialno revolucionarna hlapčevska partikularizacija se lahko s tega položaja udejanja le kot meščansko priskledništvo.

Kolikor torej začnemo brati s podmeno, da velja prva možnost, pridemo do sklepa, da nikakor veljati ne more. Še več: besedilo jo prav s tem, da jo uveljavlja, že tudi subvertira.

Torej velja druga različica branja. Tak bralni pogled bi se lahko skliceval na apostrofo: »Naj me spremijo preljubi bravci . . .« itn. Preden pisec vpelje zgornje nadstropje naracije, torej izrecno povabi bralca k solidarnemu pogledu. A prav to je nerealističen postopek – nerealističen v strogo homolognem pomenu, kakor je bil poprejšnji protokolarni detajl ne-aristokratski: solidarnost med pripovedovalčevim in bralčevim stališčem je v realizmu vselej že predpostavljena, neposredni nagovori in posegi sodijo še v romantično ropotarnico.

Naj se obrnemo tako ali drugače, vselej se zadenemo ob desno mizo na kraju, kjer je nismo pričakovali: vselej je drugje, kakor pa bi po vsakokratni bralski ideološki normi morala biti; presenetljivo je, da jo tja porine prav normirano branje. »Norma« si sama zrine mizo ven iz svojega dosega; zgubi jo, prav kolikor jo hoče zgrabiti; miza ji uide prav s pomočjo prijema, ki bi jo naj ustalil. Pomembno pa je, da ni videti, da bi bil mizin pobeg kakorkoli povezan z naravo vsakokratne ideološke slogovne norme. Položaj je paradoksen: »miza« je očitno skoz in skoz ideološka podrobnost; a ideologiji se izmika prav kot ideologiji (nasploh, ne kot tej ali oni konkretni ideologiji). Na bralca pravzaprav ta plesoča mizica že kar nekam travmatično deluje: ko jo ugleda, si reče »aha, ideološki detajl« in ve, da ga mora (»ustrezno«) interpretirati. V skladu z »vtisom«, ki ga je nanj naredil doslejšnji tekst – in ta naivni postopek bi pri ideologiji bil še najbolj korekten, saj je posel ideologije prav v tem, da proizvaja malo oprijemljive, a zato toliko močnejše »vtise« –, na podlagi novičarskega ideološkega okolja, Prijateljeve kulturno-politične zgodovine, Kermaunerjevih opomb, slavistične tradicije in literarno-zgodovinske vede si torej bralec pač »izbere« ideološko podlago, na kateri bo podrobnost skušal interpretirati – tj. »doumeti«, pač prebrati. Tako naredi – in mizo zgřeši: čaka ga na drugem koncu sobe. Zato seže po drugem ideološkem kontekstu, ga uveljavi za podlago teksta, in pride do istega rezultata. Če potem ne skoči skoz okno »rojstne stanice«, mu pač ne preostane nič drugega kakor tale sklep: *miza se odteguje sleherni ideološki interpretaciji, torej ne more biti nič drugega kakor miza »na sebi«, pristna snovna miza v pristni folklorno-narodotvorni rojstni izbi.*

S tem pa je proizveden prav realistični učinek. »Proizveden« – za neblaglasni trpnik smo se odločili, ker sta ga skupaj zvarila besedilo in svobodna bralčeva odločitev – a je hkrati njun delež strogo *nedoločljiv*. Da sta sodelovala, o tem ni dvoma, a teža krivde ni umestljiva ne na eno ne na drugo stran. Nekaj je v tej bralni pogodbi, kar uhaja pogodbenosti – a kar deluje ravno skoz proizvedeni učinek. Kompliciteta je taka, da morata stranki prevzeti večji delež, kakor sta ga sploh vložili.

Bralec in besedilo sta torej proizvedla pristno umetnost, ki: 1. na videz »ni odvisna« od ideologije in jo »presega«; 2. jo lahko zasidramo le v mimetični razsežnosti – ne glede na to, ali jo legitimiramo (seveda moramo v analizi stvar obrniti: se legitimira) s quasi-realnostjo ali z navadno »dejstveno« realnostjo.

Proizvedla sta potemtakem *realistično* umetnost – ki zase razglaša, da je neideološka in stvarnosti zavezana hkrati. (Značilne so Flaubertove larpurlartistične izjave, toliko bolj simptomatične, ker legitimirajo umetnostno prakso, ki je obveljala za klasiko »realizma«.)

A bralec je spotoma pozabil, da je ta sijajna indiferentnost do ideologije *kot* ideologije izšla prav iz iluzije, da se sam lahko »svobodno« odloči za interpretativno podlago – tj. iz vnaprejšnjega vtisa, da je detajl ideološko nevtralen. Ta nevtralnostni vtis pa je zbudil sam ta isti detajl – paradokсно na podlagi (ustrezne) presoje, da gre za ideološko podrobnost. Detajl je ideološko »nevtralen«, prav kolikor mu moramo priznati, da je skoz in skoz ideološki. Tu zadenemo ob značilno črto meščanske ideologije: da je namreč ideološki univerzum tako zelo »močan« da se lahko predstavlja za »nevtralnega« – in da so ob njegovi univerzalnosti notranje, sekundarne ideološke razlike relativno nepomembne. Zadedli pa smo tudi ob umetnostni postopek: splošna črta meščanske ideolo-

gije je namreč tu »na prazno« izpolnjena, kondenzirana in izostrena – tako da v okviru lokalnega diskurzivnega vesolja ne moremo odločiti o ideološki podlagi – pri tem pa se ne moremo znebiti nekega presežka (»mize«), ki je hkrati striktno ideološki in do ideologije indiferenten, tj. »realističen«. »Miza« je potemtakem ideologija in nuca – nesmiselno jedro osmišljevalnega ideološkega dispozitiva.

Obča kontradikcija meščanske ideologije bi potemtakem v realizmu bila projicirana v en sam svoj člen (v abstraktni empirizem) – rezultat pa bi bil travmatično delovanje prav tega člena, natančneje, njegovega označevalca. Ideologija deluje v »umetnosti« kot v svoji označevalskosti razkrinkan označevalni mehanizem.

Realistični postopek bi bil potemtakem prav in tem, da »mizo« z ideološkim prijemom potisne v ideološki vakuum, kjer začne delovati kot »miza«.

Če torej nočemo, da nam bo miza poplesovala naokoli, se moramo odreči strogi ideološki interpretaciji. Odpovemo se zato pretirani doslednosti in naivno preberimo Malavašičevo poročilo kot naivno poročilo. To bi ustrezalo neposrednemu učinku reportaže, ki zares zbudi vtis saturirane uprizoritve stvarnega stanja. Kako ta učinek doseže? Stvarno stanje je tu najprej opora »dejstvenemu stanju«, ki je prava poanta besedila: poročilo opisuje neko dejanskost (narodno prebudniško navdušenje in monarhična avstrijska solidarnost) – in s tem, da jo »opisuje«, jo ideološko reproducira. Stvarni detajli pomagajo k predstavi, da je prav taka dejanskost »normalna«, da trdna kot kmečka miza iz Šiške že prehaja tako rekoč v quasi naravni red stvari.

»Prehodnost« besedila (ne bomo rekli njegova »prelomnost«, saj mu take vloge ne moremo pripisati, ker ni izpričan nikakršen prelomni učinek – lahko pa priznamo, da je v njem moment krize ideologije izrazit; sploh gre verjetno – kakor implicira Kmecl – za počasno erozijo-sedimentacijo v neumetnostni žurnalistični prozi) pa se kaže v tej potezi: če gledamo s stališča »tendence«, nam stvarno-opisne podrobnosti delujejo kot mašila, ki naj zakrpajo problematičnost teze; a če smo pozorni na nekonsistentnost deskripcije, vidimo, da učinek stvarne verjetnosti ni mogoč brez ideološko-tezna se lepila. Spet smo v značilnem položaju, da slepec slepca vodi: tekstovni razsežnosti se podpirata prav tam, kjer vsaka zase šepata.

Učinek saturirane »realistične« predstavitve potemtakem izvira prav iz tistega kraja, kjer hkrati odpovesta deskriptivno-artistični in tendenčno-ideološki moment. Realistični učinek bi se torej umešal prav na kraj, kjer tekst *zgubi stik z realnostjo, a te zgube ne more nadomestiti z ideologizacijo*.

To pa nas pripelje do druge aporije estetskega učinka v času realističnega tekstovnega proizvodnega načina.

Rekli smo, da pride do realističnega učinka ne glede na to, za katero ideološko interpretacijo se bralec »odloči«; vis-à-vis aristokratski ideologiji to vsekakor kaže na moč meščanske ideologije, saj se je sposobna skotiti tudi v naročju svojega nasprotnika. Toda na ravni predstavljene quasi realnosti to pomeni, da pride do realističnega učinka ne glede na to, na kateri konec »empirične« Vodnikove rojstne izbe bralec postavi sporno žensko mizo. To se pravi, da pride do realističnega učinka na glede na mimetično razmerje med tekstno quasi realnostjo in morebitnimi stvarnim stanjem tistega dne v Žibertovi domačiji. Realistični učinek je popolnoma svoboden glede na domnevno zunaj-tekstno realnost.

Za bralca to pomeni, da se realistični učinek konsumira ne glede na to, ali je njegova individualna predstava adekvatna dejanskemu stanju ali ni. Toda – besedilo se ponuja kot poročilo o dejanskem stanju, to se pravi, kot tekst, ki se samozavedno dosledno podreja mimetičnemu načelu.

Realistični učinek pa je dosežen ne glede na to, ali je mimetična norma izpolnjena ali ni. Toda realistični učinek ni nič drugega kakor mimetični učinek. Do mimetičnega učinka potemtakem pride ne glede na to, ali je ta učinek zares »mimetičen« ali ni.

Kar pomeni, da je mimetični literarni postopek najzanesljivejši način, da se izključi mimetična (referencialna) razsežnost teksta. Natančneje: mimetični postopek je najučinkovitejši postopek, ki izloči vprašanje referencialnosti v popolno nepertinentnost.

Učinek se namreč izpolni ne glede na svojo mimetično adekvatnost, to se pravi, da je vprašanje adekvatnosti, posnemanja itn. za »realističen« tekst v strogem pomenu nepertinentno.

(Tako bi navsezadnje lahko interpretirali že Aristotelov pojem mimesis; cf. Poetika, 1448b10: »Kar namreč samo na sebi (aútà) le neradi vidimo, prav tega najnatančneje izdelane slike (eikónas) z veseljem gledamo, na primer like (morfás) odvrtnih živali ali mrtvecev.«)

S temi izpeljavami smo si omogočili, da v razpravljanje pritegnemo Adornovo izjemno misel, da je realizem 19. stoletja posledica *zgube realnosti* (1962, 30).

Kritična ost realizma bi po Adornovi koncepciji bila v tem, da umetnost rekonstruira odtujeno družbeno realnost po kopitu empiristične ideologije, ki tej abstraktni družbeni stvarnosti ne ustreza več – a je zanjo vendarle *tudi* konstitutivna (prav kot moment njene »napačne« ideološke posredovanosti). Umetnostna praksa se potemtaka že vnaprej umesti v inherentno protislovje ideologije, ki je hkrati napačna in praktična, ki praktično učinkuje (tj. rabi razrednemu gospodstvu, družbeni integraciji pod razredno dominacijo), prav kolikor je »napačna«, tj. totalizacija, ki izhaja iz parcialnega stališča, »popačena« totalizacija (kar je seveda pleonazem). Tu bi se lahko povrnili k naši splošni opombi, da je umetnost heglovska protislovje v ideološkem diskurzu, saj je pri realizmu najprej moment, v katerem ideologija sreča sebe samo kot »ideologijo«: insistenca na inherentni kontradiktornosti ideologije pri realizmu porodi kritični moment, ki je *hkrati* uperjen proti obema obrazoma ideologije, njeni »praktični eksistenci« v družbeni stvarnosti in njeni »pojmovni« »napačnosti«, tj., v zadnji instanci, razrednosti.

Ko se v 20. stoletju protislovja zaostrijo, se (realistični) roman znajde v paradoksnem položaju: »Če hoče roman ostati zvest svojemu realističnemu izročilu . . . , se mora odpovedati realizmu, ki reproducira fasado in ji s tem le pomaga pri poskusu prevare.« (Adorno, 1958, 64.)

V 19. stoletju realizem popisuje nemožnost realizma, v 20. stoletju je možnost realizma v ne-realizmu.

A tukajšnjo teorijo realizma lahko še razširimo. Literarne teoretike navadno jezijo poskusi, da bi realizem umevali kot morfološki stil in ga raztegnili čez vso umetnostno zgodovino, v kateri naj bi se ciklično uveljavljal. Naj je tako morfološko umevanje še takó problematično, o tem pač ni dvoma, nas tu zanima njegova minimalna upravičenost; z realizmom lahko nemara še zlasti ustrezno razsvetlimo sicer že davno arhivirano diskusijo med morfološkim in historičnim prijemom, saj je prav realizem prvi zgodovinski slog, ki svoje epohe ne zmore več univerzalistično definirati (cf. Rotar, 1980).

Prav realizem je zato moment, pri katerem se vprašanje »morfologija vs. historija« resnično zaplete: kot »zgodovinski« slog namreč na sočasne zgodovinske sloge deluje natančno enako, kakor deluje s svojo »morfološko« incidenco na poslednje branje poprejšnjih umetnin. V realizmu potemtaka sinhronija in diahronija nekako koincidirata in druga drugo problematizirata: ni torej naključje, da se prav v času »realizma« z vso ostrino postavi vprašanje o razmerju med ideologijo in umetnostjo – vprašanje, ki ga moramo obravnavati strogo kot ideološko vprašanje, pripadajoče »realistični« umetnostni praksi, sicer nujno pademo pod raven teoretične analize.

Erich Auerbach (1946) tako, denimo, odkriva »realistične detajle« skoz vso zgodovino evropske literature od Homerja naprej. Značilno je vsekakor, da realistične detajle najde prav v tistem, kar lahko po realizmu beremo kot realističen detajl. V siljuje se splošna hipoteza, da se realizem kot »morfološki« učinek sproži tam in takrat, kjer in kadar je za umetnost konstitutivna kontradikcija ideologije (ideološko) doživljena kot nasprotje med ideologijo (svetovnim nazorom, prepričanjem, vero, mitologijo itn.) in družbeno realnostjo. Realizem bi se potemtaka v svoji klasični formulaciji umeščal med družbeno ideološko posredovano realnost in svojo lastno nemožnost, nasplošno pa med ideologijo kot svetovnonazorsko koncepcijo in njeno udejanitev.

To se pravi, da bi bil realizem umetnostni učinek na kraju praktičnega lapsusa ideologije (ideologija se kot praksa ne prepozna več v svoji praktični udejanitvi).

Če potemtaka realistična mimesis sploh kaj »posnema«, potem posnema svojo lastno nemožnost.

A če neka ideologija ne more več zaobjeti družbene dejanskosti, ki je njena lastna »realizacija«, delo njene lastne praktične razsežnosti – potem protislovje med konceptualno-svetovnonazorsko razsežnostjo ideologije in njeno praktično-udejanitveno razsežnostjo koincidira s protislovjem v sami konkretni družbeni realnosti, ki jo ideologija s svojega

stališča reproducira. A potem je »lapsus« ideologije prav vdor realnih družbenih razmerij v njen ideološki horizont – simptom notranjega zloma njenega totalizacijskega projekta.

»Notranje« protislovje med partikularnim izjavljanim položajem ideologije in njenim totalizacijskim projektom in praktičnim delovanjem pa je seveda neposredno že »zunaje« protislovje družbenega razrednega boja.

Ko ideologija potemtakem zadene ob lapsus svojega povnanjenja, zadene ob svojo notranjo mejo in torej na mejo, kjer se začne njena specifična zunanost. Ta zunanost pa seveda ni, kakor nemara meni naivni realizem, snovna realnost desne ali leve mize, temveč specifična zunanost diskurza, njegova izjavljalna pozicija, natančneje, tisto, česar v tej poziciji ni mogoče totalizirati, povzeti v izjavo – tj. zunanost družbenega realnega, razrednega boja.

Tisto, kar vdre v ideološki diskurz ne kraju kontradikcije, meje itn., je potemtakem prav to, česar ni mogoče diskurzivno totalizirati – zrno realnega.

»Realistični detajl« evropske literature je potemtakem *travmatični detajl*.

Auerbachova galerija morfološkega realizma je torej travmatologija evropske literature. Iz tega konceptualnega dispozitiva laho zgodovinski realizem generiramo preprosto s pripombo, da se dominirajoča meščanska ideologija, ki vtiska svoj pečat 19. stoletju, s travmatičnim detajlom sploh ne more soočiti, če ga ne reducira nazaj v svoje empiristično miselno obzorje; ne more, ne da bi ga tako reducirala.

Pritisk razrednega boja je seveda že tolikšen, da kmalu, tako rekoč takoj, zlomi samo meščansko ideološko obzorje.

Edina pot, ki še preostaja, je po tem dogodku larpurlartistični avtonomizem sodobnega pojma umetnosti.

– Če se za sklep povrnemo k povodu tukajšnjega razmišljanja, lahko ob Malavašičevi travmatični mizi tvegamo tole splošno hipotezo o realizmu pri Slovencih: v »Malavašičevem« momentu (ki zajema še Jurčiča: tj. v momentu evropskega realizma) je družbena realnost še premočna, da bi bilo mogoče pisati »pravi« realizem; hkrati pa je že prešibka, da bi bil v okviru drugačne tekstovne prakse (klasicistične, romantične) možen realistični detajl v Auerbachovem pomenu. Realistični moment je torej v tem času mogoče ujeti le kot simptom, tj. kot proizvod interpretacije.

Ko je v klasičnem času slovenskega realizma (Kersnik, Tavčar) protislovje že zadosti razvito, pa se položaj obrne: v tem času je nazorskoideološki moment v svoji liberalistični različici prešibak (cf. Pirjevec, 1964, 60), da bi zmožel lapsus interpretirati, zato se v Kersniku in Tavčarju že samoniklo porajajo prvine, ki peljejo k moderni (npr. že sama programska formulacija o »tančici idealizma«); cf. tudi (Paternu, 1969; Pogorelec, 1969; 1977); v neoromantični (»anarhistični«) in pozneje social-demokratski različici pa je ideološki moment že premočan, da bi se lahko zadovoljil z ozkimi okviri literarnega realizma.

Rastko Močnik

MEHANIKA ORGANOV IN MEHANIKA GOSPOSTVA ALI: KJE JE SEDEŽ DUŠE

Pričujoči spis je odlomek daljšega besedila, v katerem obravnavamo ideologije na področju zidave na Slovenskem.¹ Po naših ugotovitvah se ideologije, ki se vse artikulirajo v polju, ki ga določa buržoazna ideološka konstitucija, razvrščajo v tele ideološke registre: nacionalizem in domačijstvo; morala, filantropija, utilitarizem in socialni mir; organicizem in mehanicizem; tehnicizem in progres; zdravje in higiena; elitizem, individualizem in esteticizem; ideologije simbolnosti in izraza.

Te ideologije lahko nato še razvrstimo v dve veliki skupini, in sicer v skupino, ki se sklicuje na racionalnost, in v skupino, ki se sklicuje na »čutenje«; skratka, uvrstimo jih med ideologije, ki sodijo neposredno v okvir buržoaznega utilitarizma, med ideologije, ki sodijo v okvir meščanskega sentimenta. Pravzaprav pa ti dve skupini obstajata vsaka zase zgolj v »ekstremnih primerih«, sicer pa gre vselej za sinkretične diskurze, ki »sintetizirajo« ideološke registre v enotno optiko.

* * *

Poleg nacionalističnih idej, ki jih dokaj neposredno in odkrito obvladuje utilitarna racionalnost oziroma lahko to racionalnost relativno preprosto rekonstituiramo v sami diskurzivni operaciji, obstajajo še druge vrste ideoloških diskurzov, ki delujejo na področju zidave. Med njimi so diskurzi v obliki interpretacije ali eksplikacije – deloma sodita mednje tudi nacionalizem in domačijstvo, le da v njima kljub deklarativnemu spontanizmu prevladuje normativni vidik; takšna diskurza sta organicizem in mehanicizem, ki pri njima prevladuje eksplikativni vidik, vendar nista brez sleherne normativne implikacije.

Posebnosti ideološke eksplikacije in interpretacije pravzaprav razvrščajo – seveda, če upoštevamo zgolj ta vidik – ideološke diskurze v dve veliki skupini, in sicer med eksplikativne in med normativne diskurze. Eksplikacija naj bi »racionalno«, »logično« razvrščala argumente, vzroke in posledice v deduktivne nize, ki bi naj bili enoznačni in reverzibilni. Oblika izjave v eksplikativnih ideologijah je silogizem: če A, potlej B. Z bolj zapletenimi formulami se v diskurzih arhitekturnih in urbanističnih ideologij ne bomo srečali. Ta rudimentarna sofistčna logika je dovolj, da se lahko vsaj za svojo optiko izognejo paradoksom in da zbujajo njihovo pojmovno polje videz racionalne organiziranosti.

Če pa si zadevo od bližje ogledamo, se izkaže, da je dedukcija zgolj simulirana, da je forma redukcije predmeta, o katerem teče beseda, ne pa njegova eksplikacija. To obliko reduciranja ima retorični argument s primerjavo v organistični »dedukciji«, pa tudi v drugih ideoloških diskurzih na področju zidave in zunaj njega. Pri tej operaciji gre za posebno razčlenitev tiste diskurzivne (stilistične) figure, ki ji pravimo metafora in ki je neogibna sestavina slehernega diskurza.

Denimo, metaforično sintagmo »organizem mesta«, ekspliciramo kot primerjavo, ki jo metafora predpostavlja; dobimo: »mesto je kot človeški organizem«. To eksplikacijo potem nadaljujemo kot primerjavo dveh izjavnih nizov (diskurzov), ki sta docela heterogena, in sicer s primerjavo med mestom in človeško (živalsko, rastlinsko) anatomijo ter vzpostavljamo analogije med njunimi členi, tako, denimo, dobimo novo sintagmo: »cestno omrežje je kot človeški skelet«, ki jo nato metaforiziramo v: »cestno omrežje je skelet mesta«. S to zadnjo metaforo se v eksplikativnem nizu zgodi premik, ki odloči – ker je postopek, v katerem prehajamo od ene metafore k drugi avtomatičen in nezaveden – o naravi eksplikacije, ki jo lahko s tema dvema in drugimi metaforami v istem nizu izpeljemo. Izjava »mesto je kot človeški organizem«, ki s tem, da odkrito opozarja

na podobnost med dvema členoma primerjave, kaže tudi njuno različnost, se v zgoščeni obliki sintagme »organizem mesta« spremeni v hipostazo ekplikacije. To je možno prek tiste operacije, ki smo jo omenili kot silogistični sklep: »Če je mesto kot človeški organizem, tedaj je cestno omrežje kot človeški skelet«, ta sklep se metaforično reducira, dasi lahko ohranimo njegovo silogistično formo: »Če je mesto organizem, tedaj je cestno omrežje njegov skelet«. Pri tem sklepu pogojnik še zmeraj razkrinkava metaforično naravo izjave; metafora pa ne razlaga, temveč ilustrira ali specificira. Če hočemo dobiti ekplikativno izjavo, jo moramo spremeniti v trdilno obliko: »Mesto je organizem. Cestno omrežje je skelet mesta«. Šele zdaj lahko prva sintagma velja za hipostazo (za »aksiom«), druga pa za dedukcijo. Nadaljevanje ekplikativnega niza naturalizira hipostazo.

Naturalizirana metafora pa je tista ključna figura, ki povzroča, da je ideološka dedukcija dejansko »indukcija«, in sicer investicija artikulacije enega, denimo, ilustrativnega člena primerjave v drugem, v predmetu ekplikacije, ki postane tako analogna organizacija členov, s tem pa pridobi neko določeno razumljivost. Zato dobi – torej retroaktivno – začetna metafora status ugotovitve oziroma dejanskega spoznanja, tako da se zdaj lahko ponovi deduktivni niz zgolj na ravni (naturaliziranih) metafor: »organizem mesta«; »če je mesto organizem, tedaj je cestno omrežje skelet mesta«; »cestno omrežje je skelet mesta«. Učinek te zgostitve – ki je hkrati oblika lapsusa, tako da lahko govorimo o začetnem spodrsnjaju, ki sproži niz »deviantnih« izjav – je videz racionalnega deduktivnega niza, ki eksplicira objekt diskurza zgolj na podlagi silogističnega sklepanja (če A, potlej B), izključuje pa ilustrativno relacijo primerjave, ki seveda ne more pretendirati na status racionalnega spoznanja.

To pa nam spet omogoča, da zapišemo vlogo izhodiščne metafore (začetnega lapsusa) v ideološkem ekplikacijskem nizu takole: sintagma »organizem mesta« pomeni, da je »mesto kot človeški organizem«, to pa spet pomeni, da ga je mogoče členiti tako kot človeški organizem; to tudi pomeni, da začetna metafora pravzaprav ni metafora, temveč konstatacija per analogiam, ki jo je zdaj treba zapisati takole: »mesto je organizem«, to se pravi, v obliki enačbe, pridobljene z razvpitim napačnim sklepom tele vrste: »Žival ima štiri noge«; »miza ima štiri noge«; »miza je žival«; ali $A : C; B : C; A = B$. Ves ideološki ekplikativni postopek je namenjen vzpostavitvi takšne enačbe.

Na »začetku« imamo torej dva podatka: A (mesto) in B (človeško telo); ta dva podatka sta si podobna, hkrati pa vemo, da je značilna lastnost B C (funkcionalna razčlenjenost); ker sta si podatka podobna, ima C tudi lastnost A; A in B imata skupno lastnost C ali C (A, B).

C je potemtakem element A in element B; če ga izoliramo, metonimično (kot pars pro toto) reprezentira A in B, torej $C(A) = C(B)$; ker pa predpostavljamo, da je zaradi lastnosti $C = O$ (organizem), sklepamo, da je zaradi iste lastnosti tudi $A = O$. Tiha predpostavka je seveda, da je C tudi odločilna lastnost oziroma pertinentna poteza, ki lahko poisti A in B v razmerju do podatkov, ki nimajo C.

To, kar smo opisali, je logična konstitucija mistikatorske dedukcije, ki operira z retoričnimi argumenti tudi tedaj, ko uporablja termine znanstvenih ali teoretskih diskurzov. Zaradi te konstitucije seveda mistifikacija ni nič manj učinkovita ali dejanska. Ideološki diskurz realno obstaja ne glede na svojo imaginarno in protislovno naravo, artikulacija, ki jo izvršuje na »svojem« objektu, je materialna. Gesta, ki ga konsolidira in mu zagotavlja eksistenco, pa je prav naturalizacija hipostaze, to se pravi, prav gesta prikrivanja imaginarnosti in protislovnosti. Zato je ideološki diskurz hkrati lažni videz in mašilo.

Rekli smo, da je izhodiščni lapsus organicistične ideologije metaforična zgostitev. Zdaj pa se moramo vprašati, kaj se je s to zgostitvijo zgostilo, z njo zginilo iz prezenca in hkrati pustilo v njej simpatsko sled: ekplikacijski paralogizem.

Ugotovili smo že, da je v podobnosti, ki jo predpostavlja in evocira metaforični akt, prirejena razlika med primerjanima členoma. Ta razlika je heteronomija, kajti vsak izmed primerjanih členov sodi v drug red. Ta razlika se z naturalizacijo potlači, se prikaže kot izonomija, kot pripadnost istemu redu.

Problem je zdaj tale: kakšna operacija se s to potlačitvijo izvrši na predmetu, ki naj bi ga paralogistična dedukcija eksplicirala? Potlačitev producira homogeno podobo heterogenih redov, homogenizira in vzpostavlja izotopijo diskurzov, to pa pomeni, da vsili

kot presupozicijo, da diskurz mesta izjavlja isti subjekt kot diskurz anatomije (znanosti), to se pravi, da se oba diskurza izjavljata iz istega kraja. S to presupozicijo se diskurz anatomije spremeni v ideološko (pris)podobo, hkrati pa artikulacija te podobe kot anatomsko artikulacija nadomesti zgodovinsko (družbeno) artikulacijo mesta, mestni topos pa zgubi specifičnost in se upodobi kot utopijska.

Eksplikativni in interpretativni ideološki diskurzi (ki so le forme posameznih ideoloških diskurzov, vendar forme s specifično funkcijo, ki prideluje določena eksistenčna zagotovila tem ideološkim diskurzom prav s postopkom naturalizacije) jemljejo opisano eksplikacijsko proceduro kot *fait accompli* in s tem za postopek pravilnega dešifriranja predmeta, na katerega se nanašajo, kakor da je realni predmet. Operirajo torej s podvojitvijo referenca: s tem da se nanašajo na neko ideološko podobo, ki je konec koncev člen njihove strukture, simulirajo, da eksplicirajo nekaj drugega; v našem primeru: s tem da govore o anatomski podobi, simulirajo, da interpretirajo mesto.

Dejali smo že, da organicistična eksplikacija temelji na transformaciji začetne metafore v psevdo aksiom, ki mu organicistični diskurz odreja naravo in status »naravnega« dejstva, to se pravi takšnega dejstva, ki ga ni mogoče problematizirati, ampak samo eksplicirati. Takšna narava in takšen status, ki ju, kot smo že ugotovili, producira naturalizacijski postopek, ki je imanenten vsem ideologijam buržoazne ideološke konstitucije, sta nujna predpostavka za »odvijanje« organicističnega diskurza. To so splošne ugotovitve, ki pa nam omogočajo, da si ogledamo še druge glavne značilnosti organicizma, kakršen se kaže na področju zidave na Slovenskem.

Slovenske organicistične eksplikacije nam dajejo o tej ideologiji podobo, sestavljeno iz fragmentov, ki so vdelani v druge ideološke diskurze. Edini pisec – sam arhitekt – za katerega je organicizem totalna doktrina, je bil D. Grabrijan. V večini drugih spisov – v vseh, kar se nam jih je posrečilo pregledati – rabi organicistična formulacija en bloc za naturalizacijski argument, ki zagotavlja resničnost izvajanja. Še neka druga posebnost – ki seveda ni nacionalna, temveč splošna v buržoazni ideološki konstituciji – je pomembna: organicizem in nacionalizem sta ideologiji, ki lahko vstopita v načelno katekoliki drug ideološki diskurz kot njegova elementa, poleg tega se med seboj nujno evocirata – to je seveda najbolj očitno v Grabrijanovem opusu, drugje pa je to razmerje mogoče brez težav rekonstituirati. Pomembno pa je pripomniti še nekaj: organicistične formulacije nimajo vselej istih poudarkov in istih deklarativnih ciljev, vselej pa gre za isto konstitucijo diskurza in vselej so se intencionalni poudarki nazadnje priličili (se naknadno prestavili) temeljnim zastavkom buržoazne ideološke konstitucije. Tako lahko na eni strani spremljamo prestavljanje pomena organicističnih formulacij v diskurzih o poslopih in mestu – drsijo od sprva racionalizatornega argumenta proti naturalizacijskemu argumentu v ideologiji rodu in grude – na drugi strani pa se s tem drsenjem izvršuje tudi retroaktivna revalorizacija in reinterpretacija vseh organicističnih formulacij. Ne moremo torej preprosto reči, da sleherni organicizem vodi v ideologijo rodu in grude, hkrati pa je res, da je ta ideologija ena izmed najbolj pogostih kapitalizacij organicističnega argumenta. To, kar smo doslej povedali, je splošen okvir, ki omogoča teoretsko branje organicističnih formulacij.

Za Vurnika² je organističnost estetičen kriterij in cilj prostorske manipulacije: če pravilno reguliramo in planiramo kolonijo enodružinskih hišic – »more tvoriti skupina takšnega drobiža . . . lep, organsko sestavljen, a tudi na organski način v ostalo mestno telo se uvrščajoč del mesta.« Če upoštevamo ta kriterij in cilj, dobimo učinek, ki je sama radost za oko in duha.

V tem Vurnikovem odlomku najdemo najbrž prvo evokacijo mestnega telesa na Slovenskem. Telo in njegova anatomija, ki smo njune naturalizacijske učinke že obravnavali, nimata zgolj te vloge v diskurzu o mestu (in poslopiju); druga, nič manj pomembna vloga te zveze je, da omogoča in sama že vsebuje neki postopek, ki bi ga lahko imenovali postopek objektiviranja mesta. Ta postopek objektiviranja je protisloven in paradoksen; če mesto naredimo za telo, ga individualiziramo, mu pripišemo lastnost živega in zlasti človeškega organizma (z njegovim najpomembnejšim atributom – dušo), ga naredimo za objekt želje. Toda hkrati ga naturaliziramo in ga umaknemo iz njenega dosega, skratka, hkrati s tem, da vanj vložimo libidinalni naboj, upeljemo vanj hiat, ki nujno povzroči, da želja vselej zgreši cilj, da je srečanje vselej že zgrešeno: nič ni bolj za-

prtega, kot je drugo telo z vsemi svojimi odprtini. To protislovno razmerje med mestom in projektantom, med tistim, ki želi, in »njegovim« predmetom je hkrati nujno sublimirano – kaže se na ravni kulture ali umetnosti (kot kulturna in umetniška interpretacija) in je aktivno kot podlaga slehernega pogleda na mesto, ki je v buržoazni ideološki konstituciji sploh možen. Kot pravi nekje Tomažič³ v zvezi z zgodnjo kapitalistično urbanizacijo, je v mestnem življenju, skratka, v mestu neki mik, toda ta mik ne zadeva toliko podeželanov – kolikor jih, je tudi zanje srečanje z mestom nujno zgrešeno srečanje, saj je tisto, kar jih v mestu čaka, vse prej kot pa mikavno – temveč zlasti meščana, »posestnika« mesta in projektanta, ki se mu mesto hkrati ponuja in odteguje. Razmerje med projektantom in mestom/telesom (objektom njegove želje) zaradi protislovne zgradbe, zaradi katere je hkrati nujno in dejansko nemogoče, sproži pri projektantu artikulacijski derilij – anatomska metaforika je zgolj njegova sublimirana podoba – ki mesto razkosa. Šele razkosano mesto, natančneje, šele kosi mesta omogočijo utvaro užitka, hkrati pa projektantovo razmerje do mesta, s tem da ga omejijo na kose, strukturirajo v hkrati sadistično in fetišistično konstitucijo. Učinka te libidinalne konstitucije sta potemtakem tako funkcionalistična planifikacija (in interpretacija) kot organicizem. Ali, kot pravi J. Zlodre: »Arhitekturna zavest vedno znova obravnava »lasten« predmet; obravnava razmerja, ki se spletoje med zavestjo in predmetom«;⁴ dodajamo pa: to zavestno obravnavanje razmerij je sublimacija nemožnega stika z mestom in hkrati njegova reprezentacija na ravni zavesti. Ko Le Corbusier pravi, da je »arhitektura produkt srečnih ljudi, produkt, ki sam na sebi osrečuje ljudi«,⁵ je ta izjava hkrati zaklinjanje in reprezentacija libidinalnih pričakovanj.

Paradokсна, protislovna in ambivalentna relacija med projektantom in mestom, ki na eni strani zahteva/producira mesto v kosih (»organih«, »mehanizmih«), na drugi strani producira notranje razcepe arhitekturnega diskurza, ki hkrati reprezentirajo to temeljno razmerje in ideološko konstitucijo, v kateri je to razmerje edino možno. Zlodre nadalje pravi: »Protislovna struktura (razmerja med arhitekturno zavestjo in predmetom) se pojasnjuje – mi bi raje dejali: se reprezentira, dasi je seveda res, da ima ta reprezentacija videz eksplikacije – s postavljanjem vprašanja o dihotomiji arhitektura/umetnost – arhitektura/tehnika . . .«⁶ Ta »eksplikacijski« niz bi lahko nadaljevali še na drugih »ravneh«, vselej pa se nezavedno protislovje v njem transformira v benevolenco: arhitekt ljubi »svoj« predmet, toda kaj, ko arhitekt ni predmetov.

V Vurnikovem odlomku, ki smo ga citirali na začetku tega poglavja, se izraz »organsko« pojavlja dvakrat, med obema pojavitvama pa je za odtенок razlike: v obeh primerih je organsko atribut, ki označuje način, in sicer: (1) način kompozicije in (2) način vključitve v »višjo enoto«; skratka, obakrat gre za kompozicijo, le na različnih ravneh, tako da je prva kompozicija *del* druge. V obeh primerih bi lahko izraz »organsko« nadomestili z izrazom »harmonično«, ne da bi se – vsaj na prvi pogled ne – pomen izjave kaj spremenil. Organsko je potemtakem sinonim za harmonično.

Prav ta sinonimija pa je pregib med dvema arhitekturnima koncepcijama: med funkcionalistično oziroma mehanicistično in organicistično. Omenjeni odtенок razlike med obema pojavitvama zaznamuje razloček med obema različicama arhitekturne ideologije, hkrati pa razliko med njima in nekim drugim, denimo, »tradicionalnim« pojmovanjem arhitekture. Z uvedbo izraza »organsko« se je kljub navidezni nevtralnosti nekaj zgodilo. Najprej je nadomestitev izraza »harmonija« z izrazom »organsko« moderniziranje terminologije in – kot vemo – nobena terminologija in nobena modernizacija nista nedolžni zadevi.

Ta nadomestitev uvaja v arhitekturni diskurz neko določeno razliko, katere funkcija zadeva hkrati »predmet« (referens) diskurza in stališče arhitekta. V Vurnikovem primeru nam ta izraz sporoča dvoje: (1) da projektirana poslopja niso nikakršne starinske hiše, ki bi se ravnale po »tradicionalnih« stavbarskih pravilih, to se pravi, po »vitruvijevskih« pravilih; (2) da se avtorjevo ideološko stališče razlikuje od »tradicionalnega« prav po »modernosti« oziroma »stvarnosti« itn.

Ta razlika med »starim« in »modernim« je konstitutivna razlika arhitekture, odkar obstaja kot humanistična ars. Obravnavali smo jo v prejšnjih fazah raziskave o arhitekturnih in urbanističnih ideologijah, zlasti pa v poglavju, ki obravnava konstitucijo arhitektovskega poklica. Če potemtakem lahko rečemo, da je ta imanentna predpostavka

arhitekturnega diskurza, predpostavka, s katero se arhitektura kot vednost in kot umetnost/tehnika (kot ars) sploh vzpostavi, moramo povedati, da ta diskurzivna razlika izzove še razcep v področju zidave; tako zdaj to področje delita dve kapitalni razliki: razlika med arhitekturo in nearhitekturo ter razlika med dvema etapama arhitekture. Meje, ki jih vzpostavljata obe razliki, so sicer vselej jasne, niso pa stalne: predstavljajo se hkrati s formuliranjem arhitekturnega diskurza in z modifikacijami (projektantovega, meščanovega, »človekovega«) »pogleda« na arhitekturo (arhitekturnega nazora). To, kar je stalno, pa je dejstvo, da gre vselej za razliko in za razmejitev in da se s to razliko in razmejitvijo vzpostavlja arhitekturni diskurz, skratka, arhitektura.

Vloga nadomestitve izraza »harmonično« z izrazom »organsko« – naknadno lahko harmonija znova nadomesti organičnost, kakor se je zgodilo, denimo, pri Le Corbusieru, toda tedaj ima izraz drugačne, tehnicistične implikacije – kakor smo jo pravkar opisali, nam nakaže še odtenek, ki razlikuje obe pojasnitvi »organičnosti« v citirani izjavi: če za prvo pojavitev še lahko rečemo, da je preprosta sinonimija (zamenjava ekvivalentnih izrazov), ki bi jo lahko pripisali trenutnemu arhitektovskega žargonu, pa je druga pojavitev očitno dvoumna: je hkrati sinonim za harmoničnost in hkrati nekaj drugega, natančnejše, možnost za neko drugo razumevanje.

To isto dvoumnost spet srečamo, denimo, v Vurnikovem izvajanju o mestu: »Zavedamo se, da mesto tvori organsko celoto kakor vsak organizem. Zdaj premislimo temeljito, kje naj bo položena železnica...⁷ Tu je dvoumnost razločnejša: če je »organska celota« še lahko zgolj harmonična, pa nam dodatno pojasnilo zbuja vsaj pomisleke o naravi »organičnosti«. Harmonično/organsko celoto je mogoče narediti; ta možnost govori v prid sinonimni razlagi, ki, mimogrede, organičnost kot pars pro toto narave povezuje s harmonijo kot naravnim redom; toda hkrati je treba »temeljito premisliti«, kam kaj postaviti, da bi dosegli to organičnost, ki pa zdaj ni več zgolj lepotni učinek naravnega reda stvari, ampak pogoj za delovanje mestnega »organizma«. Razkrije se nam, da je pomenški odtenek iz leta 1928 zametek razlike med izrazoma »harmoničnost« in »organičnost« iz leta 1935. Izraz »organizem« namreč zdaj pomeni še to, da obstajajo »naravna« pravila mestne konstitucije – ta sicer lahko producirajo harmonijo, vendar pa so zlasti namenjena delovanju mesta – ki so neodvisna od arhitektove »Kunstwollen«, in ki se mora arhitekt po njih ravnati, sicer bo zgrešil smisel svojega početja. Tako dobi izraz »organizem« in izvajanje v zvezi z njim značilnosti magične formule, ki naj zagotovi vselej že zgrešeni smisel arhitektovega početja. »Organizem« je potemtakem pozitivna površina temeljne negativnosti, ki odloča o naravi arhitekturnega diskurza. To kaže tudi dejstvo, da je odgovor, ki ga lahko dobimo na vprašanje: od kod ta pravila? tautologija: pravila konstitucije organizma vsebuje konstitucija organizma. Ta tautologija hkrati zavezuje in odvezuje arhitekta: zavezuje ga, da ta pravila upošteva – kršenje bi povzročilo motnje v organizmu in diskvalificiralo arhitekta kot agensa mesta – odvezuje pa ga od refleksije njegove lastne pozicije v mestu.

Razlika med organizmom in harmonijo zdaj že določa naravo razmerja med njima: organizem je prvi pogoj za harmonijo, harmonija ali »lepota« pa je učinek pravilno upoštevanih pravil, ki jih vsebuje organizem. Ta arhitekturni naturalizem je pomemben tudi zato, ker omogoča, natančnejše, ker sproža pravi eksplikacijski delirij na področju zidave.

France Tomažič nam postreže z odlomkom, ki docela ustreza našemu izvajanju: »Naravno je, da ima mesto, kakor vse v naravi, neki svoj red in da vlada v talnem načrtu zakonitost, ako je mesto pravilno urejeno. Primerjali bi ga upravičeno s človeškim telesom, ker ima prav tako ogrodje, skeletni sistem glavnih prometnih žil, celice in organizme celic v stanovanjih in hišah, pljuča parkov, razne centre, prebavne organe kanalizacije in tako dalje.

Mesto je živ organizem, v katerem vse živi, se izpreminja in obnavlja. Toda glavno ogrodje, sistem talnega načrta ostane in se le izpopolnjuje. Ako pa v ogrodju mestnega organizma ni kaj v redu in je ovirano v razvoju, nastanejo motnje, ki neprestano silijo k ozdravljenju bolečih mest. Kakor morajo opravljati v človeškem telesu arterije s srcem najvažnejše delo, tako je za mesto neobhodno potrebno, da je konstrukcija mestnega skeleta, sistem glavnih prometnih cest, pravilno zasnovana in urejena.⁸

Očitno je, da je arhitekturni naturalizem s tem odlomkom – kljub neogibni naivnosti

primerjave, vredni kakšnega »nauka o človeku« za osnovnošolce (najdemo ga, denimo, lepo ilustriranega, v Laroussevi *Enciklopediji za otroke*), kjer je eksplikacijsko razmerje nasprotno (mesto naj bi poje in jevalo človeško telo, prav tako skrbno pa je zamolčan obstoj genitalij), le da je členitev doslednejša, saj upošteva tudi upravne, ekonomske in represivne aparate (»organe«) mesta – dosegel »razvojni zenit« ali »polno realizacijo«, če se lepše sliši.

Omenili smo že, da je sadistična in hkrati fetišistična libidinalna konstitucija – pač glede na prevladujočo plat – strukturni pogoj za organicistično in tehnicistično ideologijo na področju zidave. V obeh primerih je razkosanje mesta (ali poslopj) vir projektantovega ugodja, ne glede na to, ali gre za razdeljevanje na funkcije, četrti, območja itn. Ta pogoj omogoča še druge podobnosti med obema ideološkima različicama, denimo, docela podobno in enakovredno sklicevanje – pri členitvi mesta na »racionalne« funkcije – na podobno trivialno pedagoško »eksplikacijo« človeškega telesa: človek kot organizacija produkcijskih in komunikacijskih mehanizmov in instalacij.

Eno prisodobno je mogoče *malone* brez ostankov prevesti v drugo; celo izvirata iz sorodnih ideoloških razmer; človek/mehanizem je fikcija, ki izvira iz prvega obdobja absolutističnega racionalizma in je potemtakem potomec tedanjih mehaničnih igrač in avtomatov – seveda pa ne mislimo, da gre pri aktualnem mehanicizmu za natančno isto ideologijo kot tedaj, pač pa je nesporno res, da sodobni mehanicizem (funkcionalizem) uporablja del metafor, ki evocirajo mehaniko XVII. stoletja, ob metaforah, ki izvirajo iz ideoloških razmer v XIX. stoletju (denimo, »dinamika«). Človek/mesto pa izvira iz razsvetljske ideologije, v kateri ima »narava« posebno ideološko vrednost, in sicer vrednost »dejanske resničnosti« v nasprotju z artifično zlaganostjo kulture.

Tisti »malone« pa pomeni razliko, ki se nanaša tako na prisodobno kot na libidinalno konstitucijo obeh ideoloških različic: če je mesto/človek zgolj obrnjena podoba človeka/mesta, pa mesto/mehanizem zahteva vrsto – seveda avtomatičnih in »pozabljenih« – sklepov, ki jih je mogoče rekonstituirati v že opisani silogistični obliki: če je mesto kot človek, človek pa je (kot) mehanizem, je tudi mesto (kot) mehanizem. Skratka: formula, ki je po izviru starejša, predpostavlja mlajšo formulo, da se lahko aplicira na področje zidave.

Ta razlika v prisodobah pa reprezentira konstitucionalno razliko: če lahko za organizem rečemo, da v njegovem diskurzu dominira sadistični aspekt, v zidavi pa fetišistični, pa moramo za mehanicizem reči, da v njegovem diskurzu dominira fetišistični aspekt (nenehno je govor o materialih, elementih, konstrukcijah), v zidavi pa sadistični (funkcionalistične posege v mesto bi lahko primerjali z vivisekcijo).

Te iste prisodobne, le prilagojene, vdlane v drugo – prav tako ideološko – artikulacijo mest (mesto je, kot smo že videli in kot bo bržkone še očitno iz nadaljevanja pričujoče razprave, v napoto slehernemu urbanizmu), srečamo še pozneje, denimo leta 1947; v nekem besedilu iz tega časa in izpod arhitektovega peresa lahko preberemo tole: »Taka enota je kakor človeški organizem, ki ima svoj skelet (prometne žile), svojo glavo (politično-upravni center), svoj želodec (gospodarstvo), svojo muskulaturo (stanovanja) in svoja pljuča (zelenje in stadioni).«⁹

Začetna organicistična metafora (»organizem mesta«), ki se s potekom organicističnega diskurza v obliki eksplikacijskega niza spremeni v enačbo na podlagi silogističnega sklepanja, ima dve glavni spoznavni funkciji: (1) izenačuje organizacijo mesta ali poslopja z naravno organizacijo človeškega telesa; za to izenačevanje pa ni potrebna dejanska anatomija človeškega telesa. Kot smo videli, je dovolj njena podoba, reducirana na pogrošno in splošno znano pedagoško shemo, katere glavna funkcija z biološko znanostjo nima nikakršne zveze, pač pa je prazna didaktična formula, ki ne pojasnjuje ničesar, zato pa s tem, da se prezentira kot podoba, indoktrinira, to se pravi, vtepa populaciji (zgolj učencev?) v glavo neko določeno ideološko optiko, ki je hkrati funkcija konstitucije zadevne ideologije in njenih (socialnih) ciljev. Ker je ta »anatomska« podoba dejansko prazna formula, je lahko banalnost, *locus communis* in prav zato idealna primerjava. (2) Zaradi spremembe prisodobne v aksiom dobi mesto status naravne resničnosti, to se pravi, če si zadevo natančneje ogledamo, empirične danosti. Naturalizacija vselej preprečuje spraševanje o konstituciji »fenomena«, hkrati pa je resničnostna operacija, to je, operacija, s katero se vzpostavlja neka določena resničnost, za katero so res-

nične vse izjave, ki izhajajo iz naturalizacijskega aksioma. Naturalizacija ni zgolj zasebna zabava arhitektov in urbanistov; prav kot resničnostna operacija omogoča, natančneje, legitimira naturaliziranje socialnoekonomskega reda, podobno kot »didaktična podoba« človeškega telesa naturalizira hkrati z ideologijo »pozitivne vrednosti« in »preproste resnice« še disciplinarski red vzgojnega aparata.

Ta »druga« naturalizacija je navsezadnje najpomembnejše socialna »vsebina« ali »bistvo« arhitektovskega naturalizma: dehistoriziranje in naturaliziranje družbenega reda. Urbanizem (ne zgolj funkcionalistični, temveč tudi organicistični in »neopredeljeni«) se nujno vede kot »nehistoričen« stil in istočasno napoveduje »nečasovne« in »nezgodovinske« estetske zahteve. Prav njegova sovražnost do zgodovine omogoča, da so se v njem močnejše uveljavile manj reflektirane družbene silnice.¹⁰ Pokazali smo že, da je ahistoričnost konstitutivna lastnost sleherne ideološke akcije na področju zidave (in bržkone sleherne, tudi historicistične ideološke akcije) in da je njen »smisel« prav v tem, da z eksplikacijskim delirijem, ki nadomesti zgodovino, omogoči »uveljavitev manj reflektiranih družbenih silnic«.

Toda tega »bistva« ali te »vsebine« arhitekturni organicizem ne misli, ko govori o »bistvu stavbe«, dasi pravzaprav prav to pove. Ko Vurnik prepove »motive, ki niso potrebni in iz bistva stavbe izhajajoči«, sicer z bistvom misli namembnost, konstrukcijo in podobno, dejansko pa prepoved zadeva arhitekturni »balast«, ki ne ustreza naturalizaciji socialne »vsebine« arhitekture. In ko Tomažič govori o »ovirah« in »motnjah«, z njimi pravzaprav misli zgodovinsko in/ali socialno naravo mesta, saj vendar prav »zgodovinske napake« motijo delovanje »mestnega organizma«.

Od tod do funkcionalistične urbanistične kirurgije – kakršno nam prezentira J. Platner v svoji nebogljani apologiji Le Corbusierove »sanacije« pariškega središča¹¹ in ki se veselo bohota v povojnih urbanističnih projektih, posegih in besedilih – denimo, že v zborniku *Urbanizem, arhitektura, konstrukcija 1945–1947* iz leta 1947, kjer se napoveduje odstranitev vsega, kar ne sodi v »naš družbeni razvoj«¹² – še koraka ni več; poseg postane zgolj vprašanje priložnosti, zemljiške politike in denarja.

Poleg že opisane konstitucije trditve »Mesto je organizem« – najdemo jo tudi v takšnih besedilih o mestu, ki ne sodijo, strogo vzeto, med arhitekturne oziroma urbanistične diskurze, vsekakor pa sodijo v območje arhitekturnih in urbanističnih ideologij ter – sicer nekoliko bolj posredno – posegajo v področje zidave – obstajajo še druge organicistične formule, ki postavljajo mestni organizem v naravni red in imajo natančno iste implikacije kot odlomki, ki smo jih doslej obravnavali.

Te izjave bi lahko razdelili na dve skupini, in sicer: (1) na izjave, ki vključujejo mesto oziroma poslojpe v biološko evolucijo; (2) na izjave, ki interpretirajo arhitekturo oziroma mesto. Med prve sodi, denimo, tale: »Mesta so živi organizmi, iz neznatnih početkov se razraščajo, eno manj, drugo bolj, kakršne so pač njegove življenjske okolnosti«¹³ ali tale: »Moramo potemtakem najti embrionalne začetke in poiskati razvojne vrste, odkriti moramo člene in verige, ki povezujejo našo preteklost z našo sedanostjo«,¹⁴ ali še: »In hiša zopet, ker najdeš v njej zarodke elementov vse ostale arhitekture in ker tako potem ne bo več težko priti do arhitekture, kjer so ti elementi bolj razviti ali drugače zastopani.«¹⁵

Te izjave so evolucijske, natančneje, filogenetične in ontogenetične metafore, njihova temeljna konstrukcija pa je docela enaka konstituciji organicističnega aksioma, ki smo jo prej obravnavali, njihova glavna funkcija pa je prav tako naturalizacija z vsemi opisanimi konsekvencami. Kot kažejo citirani odlomki, segajo te metafore – ki pa seveda niso prezentirane kot metafore, pač pa imajo vlogo aksioma, ugotovitve ali racionalne eksplikacije – od naivnega evolucionizma, ki bi mu lahko pripeli geslo: »iz malega raste veliko«, do arhitekturnega in urbanističnega linnéjevstva in genetičnih modelov.

Hkrati z arhitekturnim in urbanističnim naravoslovjem nastopa še en simptomatičen ideološki kompleks: ekologija, ki je tesno zvezan z organicističnimi predpostavkami tudi tedaj, ko nastopa v okviru higienističnega ali tehnicističnega diskurza.

Če je za Vurnika iz leta 1928 narava instrument za reguliranje okolja – »ako se okrog cele kolonije zasadijo jasno zarisane – to se pravi tako zarisane, da se na prvi pogled vidi namen projektanta – vrste visokih dreves, potem more tvoriti skupina takega drobiža . . . lep, organsko sestavljen del mesta.«¹⁶ – je, denimo, za Gregoriča temeljna determinanta

mesta geomorfologija, za Grabrijana iz 1952, je narava pandan arhitekture oziroma nje-no dejansko okolje,¹⁷ za Omahna pa je spet po spenglerjevsko odtujena, hkrati pa formalni, tehnični in investicijski zgled in vir, ki operira z zaobljenostjo kot temeljno modulacijo: »obrušena okroglina v naravi je kompromis v človekovem življenju«,¹⁸ po-manjkanje kompromisarstva pa je očitno napaka »današnjega človeka«, ki »se preveč odmika od narave in pozablja, da nam je prav ona hvale vredni mentor«.

Če je potemtakem diskurzivni zastavek organicistične ideologije naturalizacija ideološke artikulacije, lahko rečemo, da je socialni zastavek arhitekturne »ekologije« (ne glede na idilične, bukolične ali pastoralne prizvoke, ki niso njena nujna sestavina) »življenjska zrelost«, to se pravi, »zaobljenost«, to se pravi, kompromis, to pa se spet pravi, socialni mir. Omahnova prostodušna izjava pravzaprav z enim mahom razkrije »resnico« sleherne arhitekturne bukolike: na eni strani zasije pogrošni agnosticizem, ki bi ga lahko postavili pod geslo »nihil novo sub sole«, na drugi strani pa resignirana gesta, ki iz tega »spoznanja« izhaja: zares možen je le kompromis, ki je družbena oblika vesoljne harmonije. Vse drugo sodi v (moralično) kategorijo »okužbe« z »nenaravnim mestnim življenjem«. (Pozneje bomo obravnavali ideološki kontinuum, v katerega sodita to »spoznanje« in ta gesta.) Ta odmev razsvetljenskih lamentacij o denaturiranju naravi seveda v arhitekturni ideologiji nima natančno enakega cilja, kot ga imajo te lamentacije v razsvetljenskih ideoloških razmerah: njihov namen ni odpraviti denaturirajočo in denaturirano družbo, temveč pravzaprav prav nasprotno, na imaginarni ravni »vrniti« tej družbi manjkajočo naravnost, jo idealno »popraviti«, ji »vrniti« harmonijo, to se navsezadnje pravi, rešiti njena protislovja in zagotoviti socialni mir. To ni preprosto usmerjanje pozornosti ljudi v postransko ali navidezno problematiko, kakor levičarska ideologija interpretira ekološko početje, temveč in *personam* določen model socialnega mira, prezentiran s pomočjo naturalistične in organicistične metaforike, to se pravi, je konkretna formulacija določenega razrednega interesa, ki ga bomo še poskusili identificirati.

S tem seveda ne trdimo, da je ravnanje s tako imenovanim naravnim okoljem nekaj, kar je docela irelevantno in nepomembno tako za dejansko družbeno življenje kot za teoretsko konceptualizacijo, pač pa zgolj izhajamo iz ugotovitve, da narava sicer obstaja ne glede na obstoj družbe, da pa je tista narava, o kateri govorimo, ki jo tako ali drugače obdelujemo (tudi in zlasti diskurzivno v znanostih in ideoloških diskurzih), vselej že na neki način kultivirana narava, »kultivira« jo namreč že zgolj govorni akt, ki se nanjo nanaša, in sicer tako, da jo artikulira in struktuirata ter ji daje pomen. »Naravna narava«, ki je v nobenem govornem aktu preprosto ne more biti, je potemtakem v slehernem ideološkem diskurzu zgolj retorični topos, ki mistificira, to se pravi, označuje in hkrati zakriva nekaj drugega. V našem primeru protislovnost družbene formacije, ki zahteva in producira ekološke ideale.

Podobno je z geomorfologijo, le da ima manj sentimentalističen in bolj objektivističen (»znanstven«) videz. Če je – kot pravi Gregorič – geomorfologija temeljna determinanta mesta, se nam kar »samo od sebe« vsiljuje vprašanje, zakaj niso vsa mesta na krajih z enako geološko in morfološko sestavo tal in zakaj ni na slehernem kraju s takšno sestavo tal mesta. Res je, da za Gregoriča intervenirajo še drugi »činitelji«, ki vzpostavljajo celo vulgarno-materialistično determinacijsko in evolucijsko mehaniko, toda med njimi ni *razloga za produkcijo mesta*. Deficitarnost teh »činiteljev« – ki seveda ustreza deficitu sleherne vulgarnomaterialistične koncepcije – nujno vpelje skozi zadnja vrata diskurzivni člen, ki za *nazaj* mistificira diskurz takšne eksplikacije mesta. Pri Gregoriču se namreč poleg »činiteljev«, ki jih našteva (zgodovina, politika, socialnost in »geografska osnova tal«), pojavi še »ustvarjajoča volja meščana«, ki zamaši luknjo, ki jo vzpostavlja vprašanje o produkciji mesta. Če se torej pri Gregoriču in v besedilih, ki so njegovemu po intencah in postopku podobna, pojavlja vprašanje o produkciji mestnega (družbenega) toposa, se zato, da se odpravi, ne pa zato, da se eksplicitira njegova problematika (značilno pa je, da besedila izpod arhitektovskih peres o tem vprašanju sploh raje molčijo). Iz »činiteljev« ali »pogojev«, kakršne navaja Gregorič, je sicer možno nekako izpeljati individualizirajoče razlike med mesti, zlasti še, če ponuja naturalistična različica individualizma zadosti jasen model; nikakor pa ni z njimi mogoče eksplicitirati socialne (to se pravi, zgodovinske in ideološke) konstitucije mesta.

To je še manj mogoče s tako imenovanim »odnosom« med mestom in naravo, v katerem na ravni ideološke konceptualizacije ni mogoče opredeliti nobenega izmed členov razmerja, ker je njun obstoj prav tako »spontano« aksiomatiziran kot nujnost razmerja med njima, hkrati pa ni določena njuna kontekstualna (semantična) vrednost, še manj pa opravljena analiza označevalnega postopka, v katerem se producira prav kot člena razmerja. Tudi to razmerje je namreč neke vrste moderniziran odmev razsvetljskega razmerja med naravo in kulturo, v katerem ima kultura attribute zla, narava pa dobrega in resnice, le da zdaj kulturo nadomešča mesto, narava pa postane vir in zgled prave (dobre) kulture. Ker pa tudi tu velja, da je zlo (mesto) potrebno, da se nam narava dobrega prikaže v vsem sijaju, to se pravi, je vselej nujno zlo,¹⁹ je treba zlo omiliti, v našem primeru s tem, da ga naredimo za učinek denaturiranja. Zato je v optiki arhitekturnega in urbanističnega organicizma docela možno niansirati zlo, ga z uvajanjem dobrega (narave) popravljati in odpravljati, ga renaturalizirati. Ali z drugimi besedami: rešitev problema, ki ga pomeni mesto, je odprava mesta. Hkrati pa »večno« in neogibno koincidiranje vseh ideoloških diskurzov buržoazne konstitucije v konceptu naturalizacije na področju zidave omogoča individualiziranje arhitekture in urbanizma, natančneje, podobe mesta.

Gregorič, denimo, govori o »izrazu« oziroma o »fiziognomiji« mesta, ki da sta individualna, to individualnost pa producira že opisana mehanika »pogojev« oziroma »činiteljev«, ki jih krona »ustvarjajoča volja meščana kot graditelja«²⁰ – ta pa je precej skrivnosten, iracionalen pojem, izpeljan iz pojma Kunstwollen, ki je, denimo, na Dunaju na prelomu stoletja, pa tudi v Nemčiji v tem obdobju, pogosto ključen termin estetskih in kritičnih besedil (denimo, pri Maxu Dvoraku). K implikacijam te »volje« v slovenski rabi se bomo še vrnili, zlasti pa še k njegovi transformaciji v nizu navideznih sinonimov: umetnostna volja, umetniško hotenje, umetnikovo hrepenenje. Tukaj pa je pomembna ugotovitev, da v organicističnem ali mehanicističnem diskurzu izraz »graditeljska« ali »umetnostna« volja nekaj nadomešča in hkrati zastopa nekaj, da je potemtakem simptom nečesa. To simptomatsko naravo te »volje« kaže denimo že to, da je docela tuj člen (je heterogenost, tujek) v siceršnji sestavi diskurza: v diskurzu biologistične ali mehanicistične dedukcije figurira kot izjema, kot ključen člen, ki pojasnjuje naravo dedukcije kot *prisposodbo*, analogijo neke globlje realnosti, ta pa je psihološka: pojem (umetnostna ali graditeljska) volja je potemtakem odločilna intervencija psihologije v organicistični in mehanicistični diskurz. Ta intervencija pa je, kot smo že dejali, mašilo: je nekaj, kar nadomešča problematiko produkcije mesta kot posebnega družbenega toposa. Prav zaradi te funkcije v obeh obravnavanih ideoloških diskurzih ta termin ni zgolj navadna mistifikacija, ki iracionalizira ves diskurz, v katerem se pojavlja, temveč ključ, šifra iracionalnosti mistifikatorskega diskurza. Povezava z »enotno voljo ljudstva« oziroma »naroda« in z ustrežajočo ideologijo izraza nikakor ni naključna.

Besede: »izraz«, »smisel«, »ustvarjajoča volja« so znamenja vpada nekega drugega ideološkega diskurza v diskurz organicizma oziroma tehnicizma, in sicer na točki, ki je šibek člen v pojmovni zgradbi obeh diskurzov. To je pravzaprav eno izmed temeljnih pravil, po katerih se konstituira ideološki diskurz nasploš: ideološki diskurz se vselej opre na drug ideološki diskurz; celo tedaj, ko se zdi, da uporablja znanstvene formulacije, dejansko uporablja ali ideološke podobe znanosti (ki zanjo včasih poskrbi spontano »filozofija« samih znanstvenikov) ali ideološko izbrane sekvence diskurza posamezne znanosti, iz katerih sestavi podobo te znanosti po svojem »okusu« (to je, denimo, razlika med ideološkim korpusom, kakršen je disciplinski aparat države, in diskurzivnim korpusom, kakršen je medicina; ta poleg docela ideoloških elementov inkorporira tudi cele sekvence znanstvenih diskurzov z njihovim spoznavnim statusom vred); to se pravi, *nikoli se ne more opreti na kaj drugega kot na ideologijo*, četudi tako, da ji nasprotuje. Če torej neka ideologija uporabi neko določeno znanost kot svojo tehniko, dejansko ne uporabi te znanosti, temveč njeno ideološko podobo: ideološka podoba znanosti je že tako imenovana uporabna znanost oziroma tehniška izpeljava, ne glede na logično strukturo takšne izpeljave oziroma podobe.

Vpad tega drugega ideološkega diskurza reducira organicistični in tehnicistični diskurz na »eksplikacijo« funkcioniranja oziroma mehanike mesta ali poslopja, medtem ko temu »tujem« vrviku – to je, kot bomo videli, zgolj navidezen paradoks – pripade vloga

člena, ki osmišlja vso eksplikacijsko proceduro, to se pravi, vloga metagovorice. Ta metagovorica pravzaprav odvaja smisel iz diskurza, v katerega je na določeni točki vstavljena, ga prenaša na drugo raven, v drug ideološki diskurz – ker pa je to pravilo ideološke konstitucije, smisla tudi v tem drugem diskurzu pravzaprav ni, temveč je prenesen v tretji diskurz; ta tretji diskurz pa je lahko celo spet prvi. Ta superpozicija metagovoric buržoazne ideološke konstitucije je circulus vitiosus, je hkrati »slaba« neskončnost in cirkularna evokacija diskurzov, ki vselej, ne glede na število »etap«, pripelje do tавтоloške potrditve izhodišča, smisel pa se vselej izmakne.

Vrnimo se h konkretnemu vprašanju, kakšno diskurzivno funkcijo ima incidenca drugega (psihološkega) diskurza v organicistični in mehanicistični diskurz: najprej moramo reči, da uvaja možnost za ideološko individualizacijo mest in kajpak tudi poslopij. Ko Gregorič pravi: »Vsi ti činitelji so posredovali mestu njegov zunanji izraz, ki je le enkrat, vsakemu mestu lasten, kakor so vsi pogoji enkratni, za vsako mesto drugačni«, odpira dve glavni možnosti za obravnavanje mesta, in sicer: (1) neuresničeno možnost za teoretsko analizo posameznih mest in (2) močno uveljavljeno možnost in ideološko »eksplikacijo« mesta (denimo, za različna domačijska, domovinska, dušna, izrazna zakoreninjenja in izkoreninjenja, za izraz rodu, krajevnega, nacionalnega duha, časa, za domačijo, grudo, »našost«, samoniklost in podobne »kriterije«, ki lirično in – če zadevo vzamemo z leksikalne plati – delirično pomnožujejo in bogate »prastari« pojem avtonomnosti; če temu pojmovnemu nizu pridružimo še izraz pristnost, v katerem se mešajo izvirnost, intima in avtentičnost, dobimo sindrom rod-gruda-pristnosti, ki straši po Slovenskem še dandanes, denimo, pri »snovanju« umetnostnega pouka v »srednjem usmerjenem izobraževanju«, v likovni kritiki, v umetnostni zgodovini, v leposlovju, kulturni politiki in še kje). Ideološka »eksplikacija«, v našem primeru organicistična ali mehanicistična »eksplikacija«, potemtakem vzpostavlja splošen temelj, na katerem je mogoče razlikovati *individualna* mesta, intervencija drugega diskurza, v našem primeru kot incidenca »volje«, je operator individualizacije. A ni zgolj to. Poleg tega vključuje – povsem eksplicite – diskurza organizma in tehnicizma v neki določen ideološki kontinuum (»sklop«) v okvir, ki ga vzpostavlja buržoazna ideološka konstitucija: v neko posebno moralo in v nacionalistično ideologijo.

Za arhitekta je prvi nasledek »zunanjega izraza« in »ustvarjajoče volje« moraličen in moralizirajoč. Po Plečniku, denimo, velja: »Čim več truda, ljubezni in krvi je v kakšnem delu, tembolj je vredno spoštovanja.«²¹ Njegov ateistični in »zavrženi« učenec Dragotin Fatur pa postavlja za kriterij arhitekture iskrenost: »Kar hočem in zahtevam od arhitekta, je samo to, da v stavbi pokaže dele organizma.«²² Sta to nevtralni sentenci, ki izražata neko določeno življenjsko modrost ali askezo? Kar zadeva življenjsko modrost in askezo je najbrž že tako, saj je navsezadnje mogoče ideologijo označiti prav za življenjsko modrost in nazor. Vprašanje v zvezi z nevtralnostjo pa bomo pustili za nekaj časa še brez odgovora.

Najbrž gornjima izjavama ne bomo naredili kakšne posebne sile, če ju zvežemo z nekim paradoksom, ki ga navedena arhitekta nista zagrešila. Ta paradoks je formuliran – seveda ne v strnjeni obliki – v organicističnem diskurzu, natančneje, v Grabrijanovih tekstih. Trud-ljubezen-kri in iskrenost so moralni pogoji za sleherni arhitektovo akcijo na področju zidave, toda na ravni organicističnega diskurza – od katerega nista posebno daleč ne Plečnik ne Fatur – gre, kot že vemo, za »eksplikacijo« arhitekturnega »fenomena« – ta eksplikacija ima slej ko prej iste moralične predpostavke kot samo projektiranje. Z »ljubeznijo«, »trudom« in »iskrenostjo« pa sproducira neki »drug« pomen »krvi«, zvezan z določenim pogledom na zgodovino: »kri« oziroma »rod« in »gruda«. O tem, ali gre zares za drug pomen izraza »kri«, bomo razpravljali nekoliko pozneje. Zdej je za nas pomembno, da se izraza »rod« in »gruda«, ki sta zvezana z neko določeno moralo (ki je, priznajmo, bolj Plečnikova kot Faturjeva), definirata s paradoksom: »rod« je nekaj, kar korenini v »grudi«; Grabrijan nam pove, da so zginili vsi arhitektje, ki niso koreninili v svoji grudi, uveljavili pa so se tisti, ki so tam koreninili. Toda tisti, ki koreninijo v neki določeni grudi, o tem sploh ne morejo govoriti: so kar takšni – denimo, stavbeniki »orientalske hiše« – ti torej nimajo besede prav zato, ker so domorodci, kajti o njihovem početju kompetentno govorijo drugi, ki ga bolje vidijo – denimo »kuferaši« ali Le Corbusier. Arhitekt mora očitno biti hkrati domorodec, nekakšen native speaker in

mora – kot pravi po Omahnu Plečnik – »Maul halten und weiter dienen«, saj je »risar« ne pa »učenjaka« in »tujec«, ki vidi posebnosti »domorodske« arhitekture.²³ Mora biti hkrati brez distance: ljubiti, garati, molčati – in imeti distanco: spoznati »narodni izraz« v množici »drobnih« umetnin. Arhitekt je potemtakem venomer v stiski, celo v precepu, zato njegov govor ni navaden govor, tudi ni znanstven govor, temveč blodnja – kot ugotavlja Grabrijan (ki seveda tej ugotovitvi ne prisoja takšnih implikacij, tega bržkone ni treba niti povedati), se arhitektov diskurz ne sme dejansko opreti na noben diskurz, ki bi lahko zares bil znanstven diskurz (denimo, na zgodovino ali na arheologijo), in sicer – še zmeraj po Grabrijanu – ker bi si s tem odvzel »širino«, to se pravi, ne bi mogel nastopati kot vladajoč diskurz.

Arhitektova »nevednost«, ko govori o zgodovini mesta, dobi zdaj docela nepričakovane razsežnosti: ne gre za preprosto površnost ali pomanjkljivo izobrazbo, ampak za immanentno zahtevo samega arhitekturnega diskurza – po Grabrijanu naj arhitekt s svojim aktualističnim mistifikatorstvom daje sugestije arheologu – da se konstituira kot gospodarjev diskurz, to se pravi, kot diskurz, ki osmišlja, ki kapitalizira druge diskurze. O tej lastnosti meščanske arhitekturne ideologije pravzaprav govori Plečnik in Stelè, ko prisojata arhitekturi vodilno mesto med likovnimi umetnostmi, ki da ji gre za vselej in po naravi.

Ta »vodilna vloga«, ki se poigrava tudi z neko določeno politično metaforiko (»arhitekt te in te države«), je – kot konec koncev sleherni gospodarjev govor – moralizatorična. Najprej na ravni delovne morale: za Plečnika je »trud«, »tlaka«, »Dienst« hkrati postopek, ki očisti »ustvarjalca«, in nujno ozadje za sleherni »višje« početje, je materija, ki jo manipulira neko »višje« početje, ne glede na to, ali je to početje dobro ali slabo. To je domorodski vidik ali sestavina arhitektovskega poklica, njegov »trdi temelj«, ki je tudi kronološko pred vsem drugim: dokler je arhitekt učenec, vajenec, Lehrbube, je zgolj domorodec, ki nima besede; šele ko prestane iniciacijski obred (»diploma«), jo lahko ima in hkrati nima, za vselej pa zgubi »mojstvo«, to se pravi, učiteljevo in gospodarjevo ljubezen – postane njegov tekmeč, konkurent in se hkrati izključi iz gospodarjevega »doma«, se odstavi od »ognjišča«; nikoli pa ne more imeti besede v mojstrovem »domu«, ob njegovem »ognjišču«, sicer ne bi veljalo: »Tlaka je bila vedno in povsod. Eden ima iniciativo. Če je ta dobra, je dobro vse. Če je ta slaba, je slabo vse. Manj ko se človek sprašuje kam, tem bolje. Glavno je delati.«²⁴ Kdor pa tako dela, je gospodarjeva »snov« ali »dragocena posoda dela« itn.

Seveda je »vodilna vloga« arhitekta in arhitekture v ideoloških diskurzih posledek zgodovinske konstitucije arhitektovskega poklica v dobi prvega humanizma: tedaj se je arhitektovski poklic konstituiral hkrati kot svoboden poklic, kot svobodna umetnost (Alberti) in hkrati kot poklic voditelja zidave. Toda ta dvojnost še ni tista dvojnost, ki smo jo prej opisovali: renesančni arhitekt je hkrati intelektualec in gospodar, ne pa hkrati gospodar in hlapec (domorodec, bebec). Skratka, Plečnikova morala je precej bizaren nauk za človeka, ki bi naj veljal za klasicista, to se pravi, konec koncev za humanista, ki nadaljuje renesančno izročilo. Ta bizarnost pa se v horizontu arhitekturnih ideologij meščanske dobe ne more niti pokazati, ker jo odpravi gospodujoča gesta arhitekta demiurga, denimo, kot zgodovinarsko dlakocepstvo.

Ta Plečnikova ohola ponižnost je seveda sankcionirana s splošno moralo, ki jo predpostavlja – motili pa bi se, če bi mislili, da je, denimo, funkcionalistična arhitektura glede tega prinesla kakšne odločilne spremembe. Ta ohola ponižnost, ki je hkrati gospodujoča servilnost, namreč pripada, po Plečniku seveda, kdo drugi bi se nemara manj pompozno izražal in s tem nekako zameglil intence, »veliki duši«: »Velika duša nasprotno – to se pravi, v nasprotju z »dobrimi ljudmi«, ki so očitno preračunljivi in malenkostni, medtem ko »velikodušno bitje širi plamen ljubezni in dviga visoko nad človeškim rodom prapor dobrote« – odklanja daleč proč od sebe vsako neprilično in nedostojno preračunavanje in govori: Jaz vršim povelje Gospoda! On poskrbi tako za ogenj kakor za žrtev!²⁵ O tem, ali ima ta izjava kakšno zvezo z dogodki v naslednjem desetletju, ko je neki določen »gospod« materialno poskrbel »tako za ogenj kakor za žrtev«, bomo govorili pozneje. Za zdaj se bomo ukvarjali s tem, kako se opisane lastnosti »velike duše« ujemajo z delovno, tlačansko in gospodarjevo moralo, kakor jo formulira – žal zgolj transponiran – Plečnikov diskurz o arhitekturi, natančneje, o morali in narodu skoz ar-

hitekturo; kako se te lastnosti ujemajo, denimo, s tole izjavo: »Vse, kar zraste iz duše in srca in je osoljeno z vestjo, je relativno dobro.«²⁶

Kaj nam pravzaprav »mojster« pove v citiranih odlomkih? Na prvi pogled se zdi sleherno povezovanje nemogoče, protislovje preveč očitno. Ker pa nimamo razloga, da bi dvomili v avtentičnost teh odlomkov, čeprav so deloma iz druge roke, moramo poiskati, natančneje, rekonstituirati kontekst, v katerem se ta protislovnost normalizira, to se pravi, zabriše kot protislovnost. Kajti – kot vemo iz dosedanjih ugotovitev teorije ideologij – sleherni ideološki diskurz je antikntradiktoren in antiparadoksen, to pa pomeni, da sta protislovje in paradoks v njem »spontana«, namišljena in zlasti vselej nadomeščena.

Za rekonstitucijo konteksta potrebujemo najprej določeno formalizacijo. Plečnikove izjave bomo »razbili« na teze, ki so v njih formulirane:

1. Trud, ljubezen, kri so v premem sorazmerju z zasluženim spoštovanjem; A, B, C, potem X;

2. tlaka, trud sta v nasprotnem sorazmerju z iniciativo in pravico govora: A, potem ne Y, Z;

3. tlaka je vrlina: $A = V_1$; ljubezen je vrlina: $B = V_2$; kri je vrlina: $C = V_3$; potemtakem lahko izjavo 1 zapišemo tudi takole: V_1, V_2, V_3 , potem X; prvi dve izjavi pa lahko zapišemo: V_1, V_2, V_3 , potem Y, Z potem X; X in XY se pri vrlinah A, B, C izključujejo; vprašati se moramo, ali obstaja kakšen V_n , potem X, Y Z? To bi namreč pomenilo, da se V delijo po hierarhičnih razredih, skratka, nekatere V si zaslužijo zgolj X, druge pa X, Y, Z;

4. Velika duša ima določeno pravico govora in iniciative, ne sme pa računati: zapišemo: D, potem Y, Z, ne pa R;

5. »dobri ljudje« lahko računajo, nimajo pa iniciative in pravice govora: L, potem R, ne pa Y, Z;

Velika duša ima potemtakem vrline A, B, C in še neko lastnost N, zaradi katere ima pravico govora in iniciative, ta lastnost N pa je nasprotje računa ali $N = \text{ne R}$; zapišemo $D = A, B, C, (N = \text{ne R})$, potem X, Y, Z. Neznanka N, ki je nasprotje R, opredeljuje R kot negativni diferencialni operator. Če potemtakem tlaki, ljubezni in krvi manjka račun, si zaslužijo spoštovanje in pravico govora in iniciative.

A takoj ko smo prvo, očitno protislovje spravili v kontekst, ki ga odpravlja, v katerem ni protislovje, se prikaže novo protislovje, in sicer takoj ko hočemo zvedeti, kaj »pozitivno« pomeni prepoved računanja. Za pojasnilo imamo na voljo dve izjavi: »širši plamen ljubezni« in »dviga visoko nad človeškim rodnom prapor dobrote« in »govori: Jaz vršim povelje Gospoda!« Prvo izjavo lahko vzamemo za pleonazem: širiti ljubezen je dobrotta; iniciativa, ki jo ima velika duša, je dobrotta. Govorni akt, do katerega ima pravico, kot smo ugotovili prejle, je v zvezi s to iniciativo in jo pojasnjuje, a hkrati s tem, ko pojasnjuje iniciativo, pojasnjuje tudi sebe: iniciativa, to se pravi, dobrotta ni iniciativa velike duše, tako kot je njen govorni akt odpoved govornemu aktu. Skratka: vsa iniciativa je v tem, da se ravnamo po drugi iniciativi, ki je seveda višja, vsa pravica govora pa v tem, da se mu odpovemo. Povedati to odpoved pa je mogoče le z diskurzom odpovedi, v katerem se izkaže, da govor dobrote ni možen (o njej »govore dejanja«), da pa je pravzaprav edini možen, a nelegitimen govor računa, to se pravi, razuma. Plemeniti govor je iracionalno blebetanje, racionalna beseda pa je nizkotna.

Nizkotni racionalizem vsebuje logiške kriterije, medtem ko iracionalni diskurz čustva, plemenitost itn. zahteva kondicionalni kriterij: »vse, kar zraste iz duše in srca in je osoljeno z vestjo, je relativno dobro.«

Po vsem povedanem pa se izkaže še nekaj, česar na začetku naše polovične formalizacije nismo upoštevali: niz vrlin trud, ljubezen in kri, ki jim lahko pridružimo še dušo, srce in vest, je dejavnik, ki s svojo navzočnostjo ali odsotnostjo odloča o dobrem in zlem. Tako je pravzaprav že prva formacija: »Čim več truda, ljubezni in krvi je v kakšnem delu, tembolj je vredno spoštovanja« – hkrati začetek in sklep operacije, ki smo jo skušali prikazati.

V kontekst te dobrotne in odpovedovalske – diskurzivne, kajpak – procedure sodi tudi določanje razmerja med pisanjem in risanjem, natančneje, nasprotje med pisanjem/govorom in risanjem, seveda, kolikor ne gre za pisanje/govor, to se pravi, diskurz

literature. Gre za pisanje/govor, ki ju je mogoče zvezati z »dobrimi ljudmi« in njihovim »preračunavanjem«, ne pa z občutenjem, izpovedjo, izrazom itn. Plečnik razdeli ljudi tudi na »učenjake« in »risarje«²⁷ in bržkone, ni narobe, če takole razvrstimo objekte in njihove atribute: »učenjaki« so govoreči, pišoči, preračunljivi in »dobri ljudje«, medtem ko so »risarji« molčeči, pridni, čuteči, varujoči, pohlevni in »velike duše«. Toda ta molčečnostna zaobljuba ne obvezuje k totalnemu molku, beseda, ki je prepovedana, je prav določena beseda, je beseda skepse, relativnosti, distance, skratka intelektualna beseda. Tako je seveda res, kot pravi Bernik, da plečnikovo delo ni preneslo funkcionalistične kritike,²⁸ še več, ni je preneslo – ne zato, ker je bilo idealistično, navsezadnje je racionalizem prav tako idealizem kot iracionalizem – zaradi strukture njegove ideologije, zaradi katere je bila sleherna kritika, ki je uporabljala racionalne ali vsaj racionalistične argumente, tako rekoč blasfemična, nizkotnost, ki relativizira, smeši in s tem subvertira spontano dobroto risarja, zlasti pa njegovo odpoved. Zato je tudi razumljivo, da se tema prepovedi pisanja v določeni umetniški retoriki nenehno ponavlja, podobno kot se simptomski kompleks v histerikovih sanjah ali diskurzu. Poleg prepovedanega govora namreč obstaja še dovoljeni govor, ki pa pravzaprav ni govor, ampak *izražanje*, njegova diskurzivna forma pa je pridiga ali apologija, to izražanje je namreč govorna odpoved govoru.

Ta umetniška retorika pripada neki določeni ideologiji, ki smo jo imenovali ideologija rodu (krvi) in grude – vanjo sodi tudi pojem »neposredno doživljanje«, »čutenje« – simptomatska prepoved pisanja/govora, to se pravi, prepoved skepse, relativizma, distance, intelektualnosti, ki je pravzaprav *prepoved teorije* (s katero se navedeni pojmi sicer ne ujemajo preprosto, vsekakor pa jo zastopajo za to ideologijo), pa je simptom, ki se v njej perpetuiira in prikriva/reprezentira protislovje, ki ga prav pojmi, ki ji pripadajo, v vlogi diferencialnih operatorjev »odpravljajo«.

Očitno je, da je nasprotje med delujočimi in govorečimi le na videz ekvivalentno in hkrati izključujoče. Na eni strani – kot smo že omenili – delujočim ni prepovedano sleherno, ampak zgolj določeno govorenje; na drugi strani pa se v njem skriva prikrita, da si vseeno, a na drugem mestu, v diskurzu povedana diskvalifikacija govorečih za dejanje (za »delanje«, bi delaj Stelè, mi pa lahko pristavimo, da ne gre zgolj za arhaizirajoč stilizem, temveč za ligvistični lapsus, skoz katerega vdira latentna »resnica« prezentnega diskurza) – to je absolutna diskvalifikacija, medtem ko diskvalifikacija delujočih za govorenje ni absolutna. Če se v razredu delujočih pravica govora in pravica iniciative prenese na največjo izmed velikih duš, na vodjo, gospodarja, učitelja, to se pravi, na *mojstra*, čigar odpoved kalkulatorskemu govoru je dejanje posvetitve, še ne pomeni, da ta prenos vzpostavlja ekvivalenco med govorečimi in delujočimi. Delujoči se namreč odpove, medtem ko govoreči preprosto nima. Mojster pa je hkrati še zastopnik in glavni nosilec že omenjene »ustvarjajoče volje«, ki jo delujoči vanj projicirajo.

Prikrit, nikakor pa ne zgolj latenten antiintelektualizem (izključitev učenjakov iz sfere »delanja«) omogoča, da vodja, mojster delujočih uzurpira »vse« intelektualne funkcije prek zastopniškega mehanizma, ki mu v psihoanalizi pravijo transfer, to pa pomeni, da se ta uzurpacija ne zgodi s preprosto regresijo, temveč predvsem z izrabo in afirmacijo posebne libidinalne konstitucije delujočih: mojster se v njej postavi hkrati za objekt želje in za ideal jaza, to se pravi, za »očeta« in »gospodarja«.

Takšno konstitucijo množice delujočih poznamo iz treh virov, ki so zgodovinsko in socialno ločeni, to je, se drug z drugim neposredno ne ujamejo, so pa kljub temu povezani prek »spontanih« ideoloških podob, tako da drug drugega evocirajo; ti viri so: arhitekt-akademik klasične dobe oziroma »svobodni ustvarjalec« in njegova šola oziroma delavnica (atelje ali, pozneje, biro); obrtni mojster in njegovi vajenci (hkrati šola in delavnica, ki je slej ko prej svetli ideal tudi sodobnega malega meščanstva) in fašizem oziroma nacizem, ki izrablja obe podobi, natančneje, se po njunem zgledu in delno tudi z opiranjem na njune socialne nosilce konstituiira.

Bržkone ne gre, da bi mojstra Plečnika preprosto razglasili za nacista v slovenski različici – to bi bila huda simplifikacija, ki bi razodevala prav nezasišano nepoznavanje »narodno socialističnega gibanja« (Stelè), zlasti pa ne bi upoštevala ateistične – dasi sakralizirajoče – implikacije tega »gibanja«, ki omogoča koncentracijo vse politične, upravnice in ideološke oblasti v transferju, ki zato ne potrebuje druge utemeljitve kot prav

to, da je transfer – denimo, te implikacije v Plečnikovem diskurzu ni, v vlogi mojstra ga nenehno potrjuje božja milost. Prezreti pa tudi ne moremo neke določene podobnosti – tako na ravni poslopij in urbanih rešitev kot na ravni diskurzivne argumentacije – ki jo omenja že Stelè,²⁹ ko pravi, da je Plečnik »pri nas« edini doslej uporabil urbanistični postopek, kakršnega so uporabljali nacistični in fašistični urbanisti. Zdi se nam, da je ta primerjava napačno zastavljena, da bi jo morali obrniti takole: nacistični in fašistični urbanisti so počeli nekaj podobnega kot Plečnik pri nas. Ta obrnjena izjava pa pomeni zlasti dvoje: (1) da bi Plečnik počel, kar je pač počel, tudi če »narodnosocialističnega« in fašističnega urbanizma ne bi bilo; (2) da sodi Plečnikova ideologija v ideološko konjunkturo, iz katere se je oblikovala tudi nacistična ideologija, ne pa v samo nacistično konjunkturo. To hipotezo bomo poskusili dokazati s kratkim ekskurzom v problematiko protonacistične koncepcije kulture.

(Drugič naprej)

Braco Rotar

OPOMBE

¹ Cf. poročilo o raziskavi *Ideologije v urbanizmu in arhitekturi* IV. del, RI-FSPN, Ljubljana 1981; raziskavo je financirala RS SRS.

² Cf. I. Vurnik, »K načrtu in proračunu za enodružinsko hišico«, Slovenec, Ljubljana 1928, št. 71, str. 3 in št. 77, str. 8.

³ Cf. T. Tomažič, »Talni načrt mesta Ljubljane«, Kronika slovenskih mest, IV/2, Ljubljana 1937, str. 88–101.

⁴ J. Zlodre, »Zapiski o ideoloških oblikah arhitekturne zavesti«, Časopis za kritiko znanosti, 33–34, Ljubljana 1979, str. 133.

⁵ Le Corbusier, *Vers une architecture nouvelle*, Vincent Fréal, Pariz 1958, str. 20.

⁶ J. Zlodre, *ibid.*

⁷ I. Vurnik, »Sodobne težnje v arhitekturi«, Slovenski narod, št. 257, Ljubljana 1935, str. 6.

⁸ Fr. Tomažič, »Talni načrt mesta Ljubljane«, str. 98.

⁹ *Urbanizem, arhitektura, konstrukcija 1945–1947*, Projektivni zavod LR Slovenije, Ljubljana 1947, str. 33–34.

¹⁰ H. Berndt, »Ist der Funktionalismus eine funktionale Architektur?« v: H. Berndt et al., *Architektur als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1963, cit. v P., Gantar, »Nastavki kritične« in zgodovinsko materialistične analize v zahodnonemški urbani sociologiji«, Časopis za kritiko znanosti, 33–34, Ljubljana 1979, str. 166.

¹¹ Cf. J. Platner, »Kako regulirajo drugod stare mestne predele in grade nova poslopja«, Slovenski narod, št. 220, Ljubljana 1930, str. 3.

¹² Cf. *Urbanizem, arhitektura, konstrukcija 1945–1947*.

¹³ J. Gregorič, »Slovenska mesta in trgi«, Kronika slovenskih mest VII/4, Ljubljana 1940, str. 193.

¹⁴ D. Grabrijan, *Makedonska kuća*, DZS, Ljubljana 1955, str. 17.

¹⁵ D. Grabrijan, *Kako je nastala naša sodobna hiša*, MK, Ljubljana 1959, str. 1.

¹⁶ I. Vurnik, »K načrtu in proračunu . . .«.

¹⁷ Cf. D. Grabrijan, »Organski urbanizem«, Arhitekt, št. 7, Ljubljana 1952, str. 3–9.

¹⁸ J. Omahen, *Izpoved*, Obzorja, Maribor 1976, str. 163.

¹⁹ »Nekateri trdijo, da se je v zgodovini graditve mest grešilo doslej edino v 19. stoletju, grešilo namreč s tem, da se je docela odklanjal umetniški element in se je ustvarjalo zgolj iz tehničnih vidikov. Mislim pa, da nimajo prav, kajti grešilo se je skoro gotovo na prelomu vsake dobe, le da nam napake prejšnjih dob niso več ohranjene, medtem ko je 19. stoletje še živo pred nami. Ko postaja miselnost kakšne dobe jasnejša, dobivajo tudi dela popolnejšo obliko. V tem smislu se nekako v teku razcvita dob izpopolnjujejo in dopolnjujejo tudi naselja. Naselja prejšnjih dob pa poznamo največ v njih najdognanejših in najpopolnejših oblikah. Greh se je zabilisal, kar je dobrega, pa je ostalo. Da se je rodilo dobro, je bilo potrebno najprej zlo . . .« – G. Ogrin, »Ljubljana pred potresom in po potresu«, Kronika slovenskih mest, II/1, Ljubljana 1935, str. 41.

²⁰ Ta »ustvarjajoča volja« se v poznejši, bolj katoliško ocvetličeni dikciji otrese že tako skromnih profanih, to je humanističnih značilnosti – dober katolik namreč ve, da sodi volja v delokrog božji – in se spremeni v »hotenje«, podobno kot se banalna in profana želja spremeni v neznansko subliminirano hrepenenje. To transformacijo bi lahko imeli za posebnost neke minule epohe, če je ne bi še dandanes, to uro, ta trenutke nekateri sodobni filozofje in interpreti »umetniških del«, ki si – mimogrede povejmo – laste monopol nad »mišljenjem« (v neposredni prehodni obliki, kot denimo

»mišljenje biti«, na novo – mar tudi *ex nihilo*? – uvajali. Skratka, ti filozofje, ki znajo misliti vse od pihalne godbe do joge – nekje vmes je tudi mišljenje arhitekture – tako rekoč skoz »zadnja vrata« – kamor brčkone pelje njihov Holzweg – »na novo« uvajajo terminologijo (domačnost, domačija, dom), ki so – seveda, če ne upoštevamo slovite ontološke razlike – jasno zgolj po naključju prevodi drugih, bolj znanih in celo razvpitih izrazov (Heimatlichkeit, Heimat, Heimatkunst), ki imajo nekam neprijetno zgodovinsko-ideološko konotacijo. Kaj pa implikacije?

²¹ Cit. v J. Omahen, *Izpoved*, str. 37.

²² D. Fatur, »Sodoben arhitekt ni voljan kriviti hrbta pred živimi mrtveci tradicije«, *Slovenski narod*, št. 214, Ljubljana 1930, str. 3.

²³ V zvezi z organicizmom cf. D. Grabrijan, *Makedonska kuća in Kako je nastajala naša sodobna hiša*.

²⁴ Cit. v J. Omahen, *Izpoved*, str. 56.

²⁵ *Ibid.*, str. 241–242.

²⁶ *Ibid.*, str. 238.

²⁷ Cf. *ibid.*, str. 159 (»Učenjaki niso risarji in risarji niso možje besede . . .«); tudi glede tega se zgodovina ponavlja. Ker pa gre za ponovitev kdo ve katere ponovitve, se zdaj ne ponavlja kot komedija, pa tudi ne kot farsa, ampak kot šolska deklamacija. Ponovitev je prikazana v članku A. Vodopivca v *Naših razgledih*, št. 21, Ljubljana 1981, str. 6 in 9.

²⁸ Cf. S. Bernik, »Nekateri problemi predstavitve in vrednotenja sodobne slovenske arhitekture, urbanizma in oblikovanja«, v katalogu *Slovenska arhitektura, urbanizem, oblikovanje in fotografija 1945–1948*, Arhitekturni muzej, Ljubljana 1979.

²⁹ Fr. Stele, »Italijanska urbanistika«, *Kronika slovenskih mest* V/1, Ljubljana 1938, str. 5.

K Fichtejevim »Naključnim mislim«*

Za naše določevanje fichtejanskega subjekta je osrednjega pomena – ali vsaj izhodiščno konstitutivna – problematika *Fichtejeve* relacije s francosko revolucijo. Zakaj? Iz določenih razlogov lahko odgovorimo na prvi pogled »spekulativno«; zdi se namreč, da bi »brez francoske revolucije« ne bilo Fichtejeve filozofije, s čimer ravno obračamo »na noge« utemeljitev določenega ignorantstva v meščanski interpretaciji Fichtejeve filozofije. Gre namreč za reduciranje Fichtejevega srečanja s francosko revolucijo na »slučaj«. Konstitutivnost francoske revolucije za Fichtejevo filozofijo je samo še močnejše utemeljena, če rečemo, da je najprej bil Fichte in je potem bila francoska revolucija »slučaj.« To ne pomeni, da bi si Fichte v »odsotnosti tega slučaja«, moral francosko revolucijo izmisliti. To tudi ne pomeni, da se igramo, ampak da igramo na možnost razširitve polja, iz katerega naj se formira naše določevanje nastajanja pojma fichtejanskega subjekta. Gre namreč za to, da se Fichtejevo srečanje s francosko revolucijo odigra kot srečanje »artikulatorja« določenega diskurza, ki izreka nezadovoljstvo s formirano redom, ali če hočete sveta, v katerega je vključen. To je svet, ki se še ni otrešel fevdalnih spon, čeprav je poleg vse močnejšega vodilnega razreda v prihajajoči revoluciji tudi že v osnovi formuliran projekt praktičnega prevrata v filozofiji razsvetljenstva. Od tod se formira *razrednega boja*, ki postalja Fichteja v kontekst francoske revolucije še pred letom 1789. O tem priča dokument iz leta 1788 – kratek spis z naslovom »*Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht*«,¹ spis, v katerem se Fichteju še ni formiral njegov lastni projekt »svobodnega Jaza«, spis, ki ne izdaja namena po artikulaciji filozofije kot znanost itn., pač pa spis, ki jasno (kljub njegovi konfuznosti, če gledamo z drugih aspektov) zaznamuje *Fichtejevo praktično naravnost*; ta je v tem spisu artikulirana s stališča *moralnega subjekta* kot individua – predstavnika že revolucionarnega razreda, ki formulira »predmet« spremembe. Če se na mestu subjekta artikulira instanca moralnega, je torej nasprotispostalveni svet nujno določen v formah njegove »imoralnosti«. »*Naključne misli*« so artikulirane kot naključne (nesistematično izvedene), kot motivirane z »zunanji« razlogi, zaradi česar je določitev njihovega mesta v Fichtejevem pisanju še toliko važnejša, ker eventualno omogoča opedelitev misli, ki niso več »naključne«. K temu nas usmerja tudi ugotovitev B. Willmsa: »Od *Naključnih misli* gotove ne smemo še teoretsko preveč zahtevati; toda nad ravnijo naključnega v Fichtejevem razmišljanju se dviga dejstvo, da je tu mogoče spoznati neko strukturo, ki ostane določujoča za vse poznejše Fichtejevo mišljenje.« (B. Willms: *Einführung v: J. G. Fichte: Schriften zur Revolution*, s. 14) V kontekstu tega citata Willms ne pojasni, za katero »strukturo« gre, kajti če govori o »strukturi«, potem govori o nečem, kar ni mogoče videti kot izključni produkt Fichtejevega pisanja, saj je to pisanje mogoče zapopasti kot strukturo skupaj in hkrati z njegovim »strukturirajočim«, ki je obenem lahko razvidno skozi Fichtejevo pisanje samo. Če navežemo na druge Willmsove spise, ki se ukvarjajo z vprašanji formiranosti meščanske družbe, potem je po vsej verjetnosti mogoče opredeliti to strukturo kot »občost zgodnjemeščanske revolucionarne zavesti«,² ki po Willmsu ostane »dediščine vsakega revolucionarnega mišljenja znotraj meščanskega sveta.« Občost je vselej »lastnost« strukture; na mestu (posamezne) zavesti pa je občost, ko gre za *zoperstavljenost* zavesti (ki se artikulira nikakor drugače kot samozavedanje) »strukturi«. Tako si je mogoče misliti Willmsovo predstavo o »strukturi, ki se dviga nad ravnijo naključnosti«, torej o strukturi, ki se vtiskuje v Fichtejevo mišljenje in tako kaže svojo določujočnost, oziroma kaže vsebovanost tega mišljenja v

* Pričujoči tekst je nekoliko spremenjen del prispevka znanstveno-raziskovalni nalogi »Aktualnost nemške klasične filozofije«, ki jo financira Raziskovalna skupnost Slovenije.

njej. Torej potemtakem ne gre za to, da bi v *Naključnih mislih* iskali teorijo kot že artikulirano; gre za to, da v njih najdemo zaris polja, v katerem se ta šele formira, kar nam bo dodatno osvetlil naslednji fragment: »Ti zapiski imajo programatski značaj. Bistveni motivi poznejših Fichtejevih političnih spisov so – seveda z eno izjemo – tukaj že izpeljani, ali vsaj nakazani. Izjema je zahteva po nacionalno-državni enotnosti. Da ta stran Fichtejevih političnih pogledov eno leto pred francosko revolucijo še ni izstopila, je razumljivo, saj se takrat takšen cilj ni mogel prikazati kot realen; da pa je ta zahteva bila pozneje, v sicer nič spremenjenem sistemu Fichtejevih političnih pojmovanj, lahko privzeta brez preloma, kaže na to, kakšno socialno vsebino je zanj imela problematika nacije in nacionalne države. Enotnost Fichtejevega dela obstaja prav v tem, da ostanejo ohranjeni vsi momenti kritike takratnega namškega stanja s stališča demokratičnega malomeščanstva, kakor so bili razviti v *'Naključnih mislih v nespečni noči'*.« (J. Streisand – v »Theoretische Quellen des Wissenschaftlichen Sozialismus«, Fischer, Frankfurt/M. 1975, s. 180)

Oba citata sta iz novejšega raziskovanja Fichteja in spričo tega je nujno pomisliti, da je pripisovanje velike teže obravnavanemu tekstu, efekt same zapostavljenosti tega teksta. Nedvomno je, da so ugotovitve o programatičnem značaju teksta (kar pogled z Willmsove strani vidi kot »strukturo«) jasne v svoji naknadnosti, da torej konstituirajo mesto tega teksta glede na polje celotnega Fichtejevega dela, zaradi česar je torej pomen (važnost) tega spisa proizvod tiste Fichtejeve pomembnosti v zgodovini filozofije, ki je produkt njegovih osrednjih tekstov. Toda, čim smo to formulirali, je proizvedeno še nekaj: pomena Fichtejeve filozofije (kar lahko enačimo tudi z aktualizacijo) ni mogoče rekonstruirati drugače kakor z branjem v »obrnjeni perspektivi«, zaradi česar je formiranje npr. transcendentalne filozofije pri Fichteju pokazljivo le tako, da v tekstu, ki je *samo pot k takšni filozofiji*, ne pa še ta filozofija sama, preberemo vpis kasnejšega v prejšnje in niti najmanj ne more biti paradokсно, da nam takšna rekonstrukcija zgodnjega spisa omogoči diferenciranje »kasnejšega« diskurza. S tega stališča pa sta oba navedena avtorja³ še premalo dosledna, saj ju tekst zanimala bolj ali manj izključno kot predmet reševanja pred pozabo, zaradi česar se zdi, da so dokaj splošni filozofski argumenti dovolj za utemeljitev te intence. Čeprav o tem ne gre dvomiti, pa je vendarle mogoče *Naključne misli* brati še z nekim temeljitejšim teoretskim interesom.

Naključne misli so namreč tekst, v katerem se srečujemo s Fichtejem, ki »spontano« artikulira opozicijo *subjekta* in »*zunanjega*« sveta, pri čemer je argument »moralnosti« na strani subjekta, ne glede na to, da sicer subjekt ni elaboriran, marveč je razvidno reprezentiran v »strukturiranosti« tega diskurza. Če pravimo »subjekt«, gre tu še za v nekem smislu *terminus technicus*, na pa še za *transcendentalni subjekt*, kakršnega se »samo po sebi« razume v modernejši evropski filozofiji, kakor hitro je sploh beseda o subjektu. Če govorimo torej o subjektu kot o »moralnem subjektu« v obravnavanem tekstu, govorimo o subjektu, ki se uveljavlja predvsem v določeni diskurzivni figuri: govorimo o »*moralni pokvarjenosti*«, ki je ožigosana v tekstu. Subjekt je torej izpostavljen ravno na mestu objekta spisa. Kakor pa bomo še videli, je objekt vpotegnjen po *negativni določitvi*, kolikor to ni razvidno že iz figure »moralne pokvarjenosti«. Poudariti moramo, da gre za »subjekt in objekt«, ki sta implicitna tekstu (takorekoč stilu) in seveda priznavamo, da o subjektu in objektu govorimo predvsem na osnovi poznejšega Fichteja, ki pa nas v tem povsem upravičuje. V tej točki se lahko še naslonimo na Willmsovo interpretacijo: »V formi, kakor v izpeljavanju misli te *'Misli'* še niso zelo samostojne; branje obeh knjig Salzmann in Sintenis,⁴ ki ju Fichte omeni, je močno vplivalo nanj. Vendar pa so izraz nezadovoljnosti, skozi omiko emancipirajočega se mladega meščana z njegovim časom in takratnimi družbenimi razmerami. Za le-te je v skoraj vseh njihovih formah ugotovljen propad in pokvarjenost. To prepričanje se občasno vrne v Fichtejevo mišljenje, vendar pa ostane konstitutivno; izraženo je tudi pozneje, posebno v *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* iz l. 1806, kakor tudi v *Episode über unser Zeitalter* iz l. 1806/07. To okolje, dojeto kot sovražno in popolnoma korumpirano, se postavlja nasproti individu, katerega samozavest se je skovala v poteku procesa njegovega izobraževanja tako močno v protislovju s tem okoljem, oziroma s premagovanjem njegovih določenosti, da preko prevladujočega poudarka tega odpora ni več videti posredovanja med družbenim okoljem in individuom. Fichtejeva samo-

zavest se konstituira sicer v zoperstavljenost, toda ne v izključitvi iz njegovega okolja, marveč ravno v volji za delovanje (Handlungswillen) usmerjeni k spremembi stanja.« (c. f. Willms: Ibid. s. 14–15) Ohranjajmo pred očmi značaj našega predmeta. Ne govorimo namreč še o Fichteju, ki je že opravil »revolucijo v glavi«, ki jo definitivno sproži njegovo branje Kanta; govorimo o Fichteju, ki »bo bral« Kanta, torej o Fichteju, ki že »razume« Kanta, čeprav ga še ni bral. Gre namreč za to, da so *Naključne misli* oznaka Fichtejeve poti h Kantu, oz. natančneje: k radikalizaciji Kanta oz. kantovske koncepcije subjekta, ki ohranja potezo kompromisa med subjektom in objektom, med subjektom in rečjo na sebi, kar je tudi metafizična metaforična figura, ki označuje polje historičnega razrednega kompromisa pod okriljem fevdalne strukture. *Naključne misli* tako niso »zelo samostojne« glede na kontekst prosvetljske filozofije, vendar pa če Willms trdi (in s čimer se tukaj strinjamo), da je v *Naključnih mislih* formirano mišljenje konstitutivno za vso Fichtjevo filozofijo – torej tudi za tisto, ki pomeni Fichtejev korak naprej od Kanta – potem mora biti v *Naključnih mislih* že vsebovan neki presežek, za katerega sam Fichte »še ne ve«, da ga ima sploh v posesti, presežek namreč, ki omogoči Fichteju prav določeno branje Kanta. Dana je še ena možnost, ki izhaja iz francoskega razsvetljenstva in francoske predrevolucijske historične konstelacije, da namreč razsvetljski vpliv na Fichteja funkcionira kot izvir subverzije kantovskega teoretskega kompromisa. Za razrešitev vseh teh problemov tukaj seveda še niso navedene vse potrebne premise, gre le za uvajanje tistih aspektov, ki locirajo našo obdelavo samih *Naključnih mislih* v nazakani kontekst, pri čemer upoštevamo vzajemno določenost obojega.

Naključne misli izdajajo po svoji formi, da pisec v njih niti ni imel sam namena razviti kakršnega koli povsem samostojnega (teoretskega) diskurza. Izključiti ni mogoče edino možnost, da je resno načrtoval kakšen obsežnejši projekt literarnega značaja. Vendar pa to nima kakšnega večjega pomena. Jedro teksta je imitacija zelo pogostega pristopa socialno-kritičnih piscev 18. stoletja (à la Montesquieu, Voltaire itn.). Gre namreč za projekt »potopisa« iz imaginarne dežele na južnem tečaju, katera je na las podobna deželam poznega fevdalizma. Sam ta »projekt« je šele načrt za knjigo, ki naj bi »pokazala vso pokvarjenost naših vlad in naših običajev, tu z njihove smešne, tam z njihove grozljive plati . . .« (c. f. Fichte: *Schriften zur Revolution*, s. 42) Količkoli že je ta forma izposojena, pa opozarja na to, da je Fichte sploh prišel na misel, da bi izdelal načrt opisa utopične dežele, ker je ta forma konvenirala »vsebinu«, ker je torej omogočala ravno določeno reprezentiranost odnosa subjekt – objekt, kajti subjekt ne projicira »literarne« forme brez razloga, saj artikulira »samega sebe« in svojo pozicijo v metonimiji v najbolj dobesednem pomenu. To je teren metafore, ki obrača razmerje med družbenim okoljem in individuomom v prid slednjemu, kajti že sama izgovorljivost zoperpostavljenosti enega proti drugemu je pravzaprav *spremenljivost* družbenega okolja. Tu se moramo zopet povrniti k razmerju med subjektivnim in »strukturo« v večji bližini obravnavanemu tekstu. Negativna določitev strukture postavi posebno zahtevo pred, v tem »aktu« konstituiranega, subjekta in *Naključne misli* ostanejo na ravni reprezentacije te zahteve, ki se ji subjekt v tej določitvi svojega lastnega diskurza obveže. Zunanji svet (ali po Willmsovo družbeno okolje) ni reflektiran kot produkt subjektive dejavnosti; v omenjeni literarni formi je njegova zunanost le še akcentirana v figuri oddaljene polarne dežele. »Svet« torej še ni povnanjen, ampak je zunaji, toda v določitvi *diskurza* naključnih misli. Tu gra za problematiko, ki je sicer osnova za izdelavo teorije transcendentnega subjekta, vendar le še *samo* za problematiko, ki še ni postavljena v kontekstu vprašanj *spoznavne teorije*. Zaradi tega je »transcendentalni subjekt« v tem tekstu prisoten le kot zamolčan, torej prisoten kot odsoten in zato samo »strukturiran« v svojem lastnem diskurzu. In kakor ni nevažen stil (in forma) pisanja, tako ni nevažno, glede na kaj je subjekt pisanja sploh vzpostavljen, kar je vprašanje po formiranosti polja, v katerem ima subjekt svoje mesto. Če je namreč (kot pravi Willms) samozavest – kar je termin subjektivnosti – vpostavljena »v vojni delovanja za spremembo stanja«, je v *Naključnih mislih* prezentirano stanje tisto, kar (govoreč heglovski) pomeni tisto *drugo*, po čemer zavest prihaja do samozavedanja; zato je samozavedno tega diskurza reprezentirano v svoji *dvojnosti*, kar točno artikulira Willms: gre za zoperstavljenost in vendar *ne* za *izključitev okolja*. Celoten kasnejši Fichtejev razvoj, v katerem se artikulira problematika identitete Jaza, opozarja, da je Fichte kot filozof revolucionarnega

meščanstva vzpostavljen v nerešljivost problema dvojnosti identitete, kar takšen tekst kot *Naključne misli* označuje za simptomatičnega, torej kot artikulacijo kasnejšega problema, ki je v tej artikulaciji prisoten kot razlika med subjektom in objektom, razlika, ki je mesto nerazrešljivosti problema, ki je iz nje formiran. Fichtejev celotni podvig, ki se odvija kot radikalizacija Kanta, torej kot projekt razrešitve problema produkcije razlike subjekta in objekta na strani subjekta, je v *Naključnih mislih* naznačen v okviru *političnega diskurza*. Čeprav tudi v tem pogledu Fichte navezuje na osemnajsto stoletje, tj. predvsem na Rousseauja,⁵ pa je za naše raziskovanje Fichtejeve formulacije subjekta ta *političnost* tisto, kar ne more biti brez pomena. Gre namreč za problematiko, ki je obširnejša in »bolj filozofska« kot bi se utegnila zdeti. *Naključne misli* so diskurz »politične konstelacije«, kar pomeni, da se gibljejo na terenu, ki ga opedeluje že razviden razredni konflikt. Tako lahko rečemo, da je tekst artikulacija »ideološke plati« spopada. Toda tekst je tudi artikulacija razvijanja Fichtejeve filozofije subjektivnega idealizma; kakor hitro pa smo povezali ti dve stvari, smo se že opredelili zoper stališče »imanentizma«, ki med »filozofsko« (metafizično) artikulacijo in diskurzom, ki jo obkroža potegne ostro mejo. Potemtakem je v pogledu takšne interpretacije formulacija teorije subjekta produkt notranjih, filozofiji sami lastnih silnic, vse historično pa je šteti za akcidentalno, ali celo povsem nepomembno. Vendar s tem še niso navedeni vsi razlogi, zaradi katerih so *Naključne misli*, nesorazmerno glede na svoj obseg, pomembne za naše raziskovanje. Odgovoriti bo potrebno tudi na vprašanje, zakaj ni mogoče fichtejanskega subjekta reducirati npr. na tip kartezijanskega subjekta, zakaj torej Fichte v polju filozofske problematike subjekta s svojo formulacijo proizvede specifično razliko, zaradi katere je sploh mogoče v območju *naknadnega* pojasnjevanja tudi Hegla iz Fichteja, ideologijo meščanstva polovice 20. stoletja s filozofskimi koncepti zgodnjega 19. stoletja itn. Zopet stopamo v mrežo strukture, o kateri piše Willms, kajti polje subjekta v *Naključnih mislih* je tisto mesto, na katerem je vpisan kasnejši Fichtejev subjekt kot svoj lastni projekt. Struktura, ki nastopa kot »subjektu zunanja«, je konstitutivna za artikuliranje samega subjekta kot strukture, kajti v zoperstavljenosti zavest – struktura, se »zavest« nahaja v pozi, iz katere je možna samo tako, da se sama *razmreži kot struktura*. To zadeva na problematiko, ki je lastna obravnavam Fichteja. Gre za problem razmerja med Fichtejevim konceptom subjekta in Spinozovo substanco, problem, na katerega zaenkrat samo opozarjamo. Za sedaj tvegajmo hipotezo, da je instanca spinozizma v *Naključnih mislih* vsebovana ravno v njihovi formiranosti *per negationem*, torej posreduje samo polje razrednega konflikta, v katerem se odigra »naključnost Fichtejevih misli«; tveganje te hipoteze je v tem, ker tako trdimo, da spinozistična substanca *posreduje subjekta*, ne nastopa torej samo kot nekakšna metaforma družbene nujnosti, čeprav ravno instanca družbene nujnosti ne nastopa zunaj formule spinozistični substance. Vse to opredeljuje določeno poanto glede na Fichtejev koncept subjekta: politični tekst (v tem primeru *Naključne misli*) reprezentira del polja, v katerem se Fichtejev subjekt formira, zaradi česar je s te strani problematike razvidno, da je Fichtejev subjekt filozofska formulacija *družbenega subjekta*, kakršen nastopa kot samozavedni meščan v sporu s fevdalnim redom. Problem odnosa subjekt – spinozistična substanca, ki se v tem tekstu homologno transponira v razmerju med svobodo in nujnostjo – pri čemer sta obe strani reprezentirani s tekstom – v ta tekst vtiskuje *asimetrijo*, ki je »formalna« plat nerazrešljivosti Fichtejeve problematike. Če govorimo o »formalni plati«, naj torej pokažemo »formalna« razmerja. Stališča spinozistične substance (nujnosti) implicira subjekt kot determiniran v okviru substance, svoboda subjekta je po Spinozi dana le v relaciji spoznanja nujnosti in konsekventnem obvladovanju afektov itn. Stališče subjekta (svobode), ki »negira substanco«, ne more *na mesto substance postaviti subjekta*, kajti subjekt »kot substanca« je nujno kontradiktoren oz. nepostavljiv. Ko bi subjekt zavzemal mesto substance, bi bil postavljen kot nujen in ne kot svoboden. Iz tega je torej razvidno, da je stališče subjekta v nasprotju s substanco »neenakovredno«, kar je najbolje mogoče opisati s pojmom asimetričnosti.

Fichte je, kot bomo videli, v kasnejših tekstih reflektiral to razmerje asimetrije, vendar je vztrajal na napaki stališča razrešljivosti tega razmerja v prid subjektu. Če ponovno izstopimo iz formalnega okvira te razpostavitve, potem lahko ugotovimo, da je pri Fichtejevem vztrajanju na stališču subjekta (svobode) potemtakem na delu *še nekaj poleg*

filozofskega motiva »racionalne« razlage »sveta« oz. razvitja določenega filozofskega sistema. Ta »presežek«, ki učinkuje na produkcijo tekstov, v katerih se Fichte konfrontira z redom stvari iz »sveta nujnosti« (substance, ki zmeraj znova mora biti razbita) na mnogih točkah tega sveta, je torej po vsej verjetnosti »skrit« v »izvenfilozofskih« komponentah Fichtejeve filozofije. Temelj te trditve je dan s Fichtejevimi političnimi (praktičnimi) pisanji, v katerih je izpostavljena zunanost teoretskega, spekulacija pa upravičena. Kronološko je praktično pri Fichteju prvo in v njegovem okviru je šele proizvedene polje teoretskega (spekulativnega). Drugo je torej že nujno v prvem (in tudi obratno). Če se vrnemo še k vpašanju »asimetrije«, je potrebno opozoriti, da je dokaz za Fichtejevo refleksijo tega problema tudi dejstvo, da je sam Fichte, preden je našel trdna tla s pomočjo Kanta, nihal med obema stališčema. Naključno misli se še jasneje izrišejo na ozadju spinozizma »Aforizmov o religiji in deizmu« (c. f. Fichtes Werke, Band V, s. 3–8), ki prav tako kot *Naključne misli* niso kompletan tekst, marveč fragment. Primerjava obeh tekstov takoj pokaže »asimetrijo« v nasprotju svoboda/nujnost. V »Aforizmih« se sistem nujnosti (c. f. Ibid., paragraf 15 a. – e.)⁶ morala znajde v razmerju do nujnega na mestu, kjer tudi v Spinozovi »Etiki« najdemo svobodo; v *Naključnih mislih* je moralno tisto, ki zastopa »nujnost svobode« in torej zastopa še neizrečeno substance (nujnost), ki je proizvod novega reda, ki pa se v negativni določitvi v okviru moralnega prikazuje kot nered. Ni naključje, da je Fichte kot filozof svobode, ki na vrhuncu svojega teoretiziranja sistem svobode utemeljuje kot »znanstveni sistem«, videl v Spinozovem sistemizmu idealen način izpeljevanja misli. V *Aforizmih* je svet udejanjen kot miselni sistem božanstva⁷ in spričo tega je jasno, da je v bogu razlog vsake spremembe. V *Naključnih mislih ni boga*, ki determinira, marveč je bog, ki je indifereenten in torej ne determinira spremembe. »Asimetrija« v polju komparacije obeh fragmentarnih tekstov je funkcija determinacije, ki ji subjekt najbolj nasede, ko se skuša vzpostaviti kot njena negacija. Negacija determinacije v polju subjekta še ne pomeni negacije same substance, saj je substanca ravno vzpostavljena v determinaciji po negaciji. Rešitev, ki se iz tega nakazuje, anticipira Hegla oz. dialektiko negacije negacije, ki v filozofskem smislu doseže določeno razrešitev razmerja subjekt-substanca (kar velja za vso nadaljujočo se verigo dualnosti) tako, da spravi asimetrijo v gibanje. Naravnost *Naključnih mislih* je mogoče opredeliti kot »družbeno kritiko«, za katero smo ugotovili, da v svoji »praktični« artikuliranosti prikazuje teoretsko problematiko fichtejevske postavitve tistih tem, ki identificirajo to mišljenje. Ko smo to rekli, pa smo obenem sami stopili na stališče, da je ta zgodnji Fichtejev poskus že vzpostavljen v koordinatah svojega časa, če naj bo upravičena trditev o obstoju »kantovske tematike« v Fichtejevem diskurzu, še preden je Fichte sam bral Kanta. Seveda ne gre za nikakršno mistiko preseljevanja duhov, ampak kratkomalo za skupno ideološko polje Kanta in Fichteja, polje, ki ga formira predrevolucijska razsvetljenska filozofija (s svojimi antipodi vred, med kakršne sodi npr. Wolfova metafizika), tendenca na področju literature, angleški meščanski red, porajanje industrije itn. V žariščni točki z vsem tem konstituiranega ideološkega polja vstaja meščanski subjekt, ki v svoji revolucionarni formulaciji pomeni spremembo reda. Že v sami ideologiji reda svobode, kot reda osvobodjene privatne lastnine, se meščanski red artikulira kot *vrnitev k naravnemu stanju*. Meščanstvo planira »drugačen svet« in zapopada v formuli sveta predvsem družbeno celoto, ki je ne profilira izključno samo njen temelj – novi ekonomski red – marveč celoten sistem nadgradnje skupaj z njim. Fichtejeva opredelitev »celote« novega sveta, kakor je pač prezentirana v negativni določitvi »starega«, seže tudi preko roba ideološkega polja, ki to opredelitev sploh omogoča: Fichte sploh začne prakticirati svojo produkcijo prevratnega diskurza iz refleksije *novosti projekta* meščanske revolucije. Njegov diskurz ne kaže sledi ideologije »vrnitve« k »naravnemu redu«, ampak se vzpostavlja v horizontu konstruiranja novega reda, pri čemer pa se perspektiva novega reda spričo kompleksnih razlogov⁸ v kasnejših Fichtejevih delih obrne v svoji smeri in je centrirana v investiciji v polje subjekta. Perspektiva novega reda je torej v konceptiji svobodnega/osvobajajočega subjekta inverzno obrnjena, kar je sicer nedvomno tudi eden od ključev razumevanja pozicije idealizma v nemški klasični filozofiji.

Naključn misli to tematiko komaj šele anticipirajo (tudi v smislu Willmsovega in Strei-

sandovega pokaza) v okviru določene »bilance« razmerja spopada, ki se že prezentira z nekaterimi eksplicitnimi razrednimi poudarki. Revolucionarna aktivnost subjektivnega je funkcija projekcije, ki je v tem tekstu prakticirana kot projekcija (načrt) teksta, ki naj okarakterizira družbo »zdaj z njene smešne, zdaj z njene grozljive plati, ki naravno in nepretirano prikazuje nujne posledice tega (namreč »pokvarjenosti« op. D. Š.) ter odkriva načela neke boljše vladavine in boljših običajev, poleg sredstev, da bi do tega prišli.« (c. f. Fichte: Schriften zur Revolution s. 42) Navedeni citat, ki dovolj eksplicitno označuje razpon zastavitve tega teksta, je del uvodnega dela, ki utemeljuje načrt teksta (ki naj bi bil napisan). V tem uvodnem delu je postavljen »medij« moralnega, v katerem se prikazuje »pokvarjenost«, pri čemer se le-ta kot takšna seveda ne more izkazovati drugače, kot na ozadju projekta meščanske družbe. Fichte torej soizgovarja obstoj tega projekta, ki ga ima meščanstvo in v revolucionarni ideologiji tega razreda ta projekt pomeni moralno ozdravitev obstoječe (fevdalne) družbe. V tem tekstu samo polje moralnega ni vprašljivo – nastopa kot optika, pa je vendar ta optika sam projekt meščanske družbe.⁹ Ta projekt preobrača (revolucionira) fevdalni red v celoti, ki se kot celota prikazuje v reprezentiranosti v polju moralnega. Iz tega izhaja, da diskurz revolucionarnega meščanstva (bodisi v »čisti teoriji«, bodisi v ideologiji) govoreč o moralni preobrazbi družbe, govori še o »nečem drugem« (oz. predvsem o »tem drugem«) npr. o »samoumevnih« materialnih interesih itn. »To drugo« je v moralnem diskurzu torej vsebovano, implicirano kot sredstvo za doseg »dobre« družbe, kar se pri različnih meščanskih filozofih, ki za Fichteja nastopajo kot sodobna tradicija, artikulira v različnih variantah naukov o »človeku«.

Teren zaostrojujočega se razrednega konflikta vse bolj vpliva na artikuliranost razredne (stanovske) razlike, vendar pa nam *Naključne misli* demonstrirajo vlogo še ene in v polju moralnega akcentirane razlike – namreč spolne razlike, oz. nam demonstrirajo učinkovanje te razlike v projektu meščanske družbe, ki vključuje določeno organiziranje te razlike. Fichte se namreč takoj na začetku vpraša po poglavitnem vzroku celotne moralne pokvarjenosti, kar naj bi bilo »preziranje družinskega življenja«. (c. f. *Ibid.*, str. 41) na eni strani, ter »po luksuzu in drugih nesrečnih odnosih naše sodobnosti povzročene nemožnosti vstopanja vanj«. (c. f. *Ibid.*) Za kaj pravzaprav gre, postane jasno nekoliko naprej, ko Fichte zatrdi, da iz teh odnosov sledi *pokvarjenost* ženskega spola, pri čemer »galantni ton v razmerju s tem spolom največkrat kaže ravno, kako zelo ga preziramo.« Toda v istem vzroku je utemeljena še tiranija visokih in tlačenje nižjih, »posebej zemljo obdelujočih stanov . . .« (*Ibid.*) Iz tega je jasno razvidno, da se v okviru *Naključnih misli* Fichte kaže kot kritik vladajočega (še fevdalnega) reda, kateremu se jasno kaže vladajoča morala kot morala vladajočega razreda, zaradi česar je moralni razpad prav tako dezintegracija morale vladajočega razreda. V projektu knjige, katerega si Fichte zamisli v obliki pisma, ki jih »Markiz von St . . . piše svojemu prijatelju Vikontu X . . . v Pariz iz novoodkritih polarnih dežel,« (*Ibid.* s. 42) bi bila pisma predstavljena kot prevod iz francoskih originalnih pisem (!). Markiz naj bi tako v knjigi, ki naj bi bila napisana, nalletel na ljudstvo, »ki je naši pokvarjeni sodobnosti na las podobno, le da bi lahko bilo kakšen korak dlje pomaknjeno v bedo in zlobo«. (*Ibid.*) V realizaciji knjige naj bi se izkazala npr. miselnost kmečke srenje, ki kot svoj edini cilj vidi povečevanje knežjih dohodkov, na drugi strani pa potratni luksuz plemstva in iz tega izvirajoč pritisk na druge stanove itn. V Fichtejevem pogledu, kakor ga reprezentira nadaljnja razčlenitev projekta knjige, tvorijo družbo južnega tečaja naslednje sestavine, ki vsaka posebej kažejo »pokvarjenost« celotne družbe (c. f. *Ibid.* od 42–46):

Religija – na tem področju se dogajajo prepiri o »nerazumljivih rečeh«, ki nimajo nobene prida za moralo, višji sloji so kar se da indiferentni . . .

Stanje znanost – spekulacija o nepotrebnih rečeh, prevladuje neumnost samo spekulativnih razumnikov brez poznavanja sveta in človeka.

Umetnost – zaznamovana je s frivolnostjo, pojavljajo se zapeljivi wielandovski spisi. *Trgovina* streže luksuzu, povečevanju dohodkov knezov itn., za model naj služi leipziška trgovina.

Poljedelstvo je izpostavljeno najhujšemu preziru in tlačenju z dajatvami.

Običaji so formirani z že opisanim odnosom med spoloma, le da gre še za izvenzakonske odnose, razvoj zvodništva itn. Ženstvo je pokvarjeno s sledenjem modi . . . , slabo

vzgaja otroke, se vdajo koketeriji . . . Nadalje vsi težijo za luksuzom, vlada praznoverje, egoizem in popolno pomanjkanje družbenih vrlin.

Vzgoja – medtem ko se otroci višjih slojev učijo npr., kaj je v umetnosti delikatnejše ali ne itn., so podeželski otroci prepuščeni bebavi vzgoji.

Končno vsa ta področja subsumirajo zakoni, ki naj bi v knjigi bili predstavljeni s knjigo zakonov, kjer so hkrati najabsurdnejše in najprotislovnejše reči ena ob drugi, »ravno tako, kakor v naših evropskih zakonih.«

Fichtejev projekt za knjigo v svoji razčlembi, ki smo jo tukaj zelo na kratko povzeli, prezentira določeno celoto, ki je seveda predvsem celota ideološkega stališča meščanstva. V opisani razčlembi je takoj opazna odstopnost vsake druge razen poljedelske fizične produkcije (ali točneje blagovne produkcije), kar pa ne pomeni nič drugega kot le »samoumevnost« za to ideologijo, ki se razreši takrat, ko so kmetje razrešeni privezanosti na zemljo. Ekonomija je v tej ideologiji na mestu zamolčanega, ali kar je isto – povedanega drugje (npr. v Angliji, oz. v neki posebni empirični vedi).¹⁰ Bodimo še natančnejši: projekt meščanske politične ekonomije je tisto, kar je komplementarno »spremembi družbe«, ki se kaže kot prepored na osnovi morale.

Predmet Fichtejeve kritike je na prvi pogled razvidno tisto »amoralno« obnašanje, ki je pokvarjeno zato, ker sledi užitku in zato, ker je očitno, da to »nemoralo« prakticirajo predvsem visoki sloji (ob tem pa še okužujejo z njo tudi nižje) in jo torej uveljavljajo kot obče merilo. Meščan nastopa kot zastopnik tistih stanov, ki so temu istemu principu podrejeni la tako, »da pomnožujejo knežje dohodke«. Torej je po vladajoči morali družba določena kot družba *nemorale* (pokvarjenosti), kot moralni princip se torej nujno nakazuje drugačen red. Ta drugačni red pa se opira na red svobodne privatne lastnine, česar Fichte tukaj seveda ne izgovori, vendar pa se v vseh kategorijah sprememb kaže organizacija novega reda: moralnost spolnih razmerij se vzpostavi v družini, v kateri so otroci vzgajani itn., kar seveda pomeni, da se ekonomska organizacija vpisuje v polje spolne razlike, znanost se ne ukvarja z »nepotrebniimi rečmi« in ne zanemarja obče koristi, torej je razvidno podrejena interesu meščana itn.

V *Naključnih mislih* Fichte ostaja na tleh že vzpostavljenega ideološkega polja, ki ga formira revolucionarni diskurz meščanstva, vendar pa opravi tudi *svoj korak* znotraj te ideologije in že izreče pozicijo meščanskega radikalizma, ki se artikulira v poanti univerzalnosti meščanskega prevrata. Tako se lahko Fichteju kaže meščanski projekt osvoboditve »človeka« kot tisti projekt, v katerem je prevladan »egoizem« itn. Določujoči princip te spremembe torej mora biti subjekt – ne subjekt kar tako, marveč *samozavedni subjekt*, katerega mesto je torej že v *Naključnih mislih*, vendar pa ostaja v nerealiziranem projektu, ki se za Fichteja realizira drugače kakor »potopis z južnega tečaja.«

Artikulacija samozavednega subjekta, ki je v projekciji moralnega prevrata metonimično locirana v polju prakse revolucionarnega razreda, tako za Fichteja ostane znanstvena (teoretska) naloga, ki pa se konstituira šele ob Fichtejevem branju Kanta, po katerem Fichte zagleda možnost teoretske realizacije meščanske revolucije. Točka, ki jo zaznamujejo »Aforizmi o religiji in deizmu«, je v Fichtejevem razvoju samo zadnji poskus izplejati rešitev že zastavljene problematike na spinozističnem stališču determinizma substance. Kasnejši spisi pokažejo, da se Fichte vrne k realizaciji »programa« svojih »*Naključnih misli*«.

Darko Štrajn

OPOMBE:

¹ Teksta ni v Fichtejevih zbranih delih, namreč v izdaji Fichtejevega sina Immanuela Hermanna, v izdaji, ki je še ni ustrezno nadomestila kakšna nova. Pričujoči tekst je izšel (med drugim seveda) v J. G. Fichte: *Schriften zur Revolution*, Ullstein, Frankfurt/M, Berlin, Wien 1973

² Primerjaj: Bernard WILLMS: *Revolution and Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin . . . 1969, s. 9

³ *Zufällige Gedanken* so tekst, ki ni posebno široko obravnavan in mimo obravnave navedenih dveh avtorjev ne bi mogli navesti kakšnih veliko boljše in teoretsko daljnosežnejših analiz tega teksta.

⁴ Gre za knjigi dveh avtorjev, ki nimata nikakršne »teoretske teže«, pač pa sta za mladega Fichteja in veliko njegovih sodobnikov artikularili konture razsvetljskega meščanskega radikalizma. Ch. G. Salzmann: *Carl von Carlsberg oder über das menschliche Elend*, Karlsruhe med 1784–1788, Ch. Sintenis: *Hallo's glücklicher Abend*, Leipzig, 1783.

⁵ Kot je znano, je Rousseau poleg Kanta najodločilneje opredeljujoč za horizont Fichtejeve filozofije. Vendar pa pri Naključnih mislih še ne kaže to temo kakorkoli na široko razvijati, saj je problematiko razmerja Rousseau – Fichte mnogo nazorneje mogoče razložiti ob nekaterih kasnejših Fichtejevih tekstih, zlasti ob »Beitrag zur Berichtigung . . .« iz 1793.

⁶ Determinizem »Aforizmov« je zgoščen v petnajstem paragrafu v petih točkah, ki v tem, kar se kaže kot Fichtejev eksperiment z determinizmom, reprezentirajo nekakšen »čist deističen sistem«. Navajamo vseh pet točk (c. f. Fichtes Werke Band V, s. 6–7):

- obstaja neko večno bitje, katerega eksistenca in njegov način eksistiranja sta nujna.
- po njih in skozi večne in nujne misli tega bitja je nastal svet.
- Vsaka sprememba v tem svetu je nujno določena po nekem zadostnem vzroku tako, kakor je. – Prvi vzrok vsake spremembe je pramisel Božanstva.
- tudi vsako misleče in čuteče bitje mora torej nujno ekzistirati tako, kakor eksistira. – Niti njegovo deiovanje, niti njegovo trpljenje ne more brez protislovja biti drugačno, kakor je.
- kar običajno človeško izkustvo imenuje *greh*, nastane iz nujne, večje ali manjše omejenosti končnega bitja. To ima za stanje tega bitja nujne posledice, ki so prav tako nujne kakor eksistenca božanstva in so torej neuničljive.

⁷ Tega pojma ne najdemo v samem Fichtejevem tekstu, ampak je v predgovoru izdajatelja *Fichtes Werke*, Fichtejevega sina I. Hermanna.

⁸ Tu zaenkrat puščamo ob strani problematiko (kateri pa se seveda ne bomo mogli izogniti kasneje), ki jo opredeljuje določeno razmerje med francosko meščansko revolucijo in celotno nemško klasično filozofijo. Če govorimo o »kompleksnih razlogih« za Fichtejev – za njegovo mišljenje konstitutivni – preobrat v tematiko Jaza, potem govorimo o heglovsko-marksistični figuri, ki praksi francoske revolucije postavlja paralelno mišljenje nemške klasične filozofije.

⁹ Tu ne razrešujemo še vprašanja, ki se najočitneje prikazuje kot temeljno iz tega konteksta: *zakaj sploh je polje moralnega v konfrontaciji meščanstva s fevdalnim redom tako izpostavljeno?* Da bi mogli odgovarjati na to vprašanje, bi bilo nujno odpreti polje Heglove rekonstrukcije instance »moralnega duha« v meščanski revolucionarni spremembi.

¹⁰ Ekonomija nastopa v spisih velikih meščanskih političnih ekonomov tega časa kot neke vrste »prirodna« znanost, instanca družbenih odnosov, ki se z ekonomskimi stapljajo v načinu produkcije, nastopa v tej ekonomiji prav tako ideološko.

OSVETLITEV VZGIBA ANAMNESIS V PLATONOVİ FILOZOFIJI II.

III

Teorijo reminiscence v interludiju dialoga Menon uvaja naslednji paradoks:³⁵

³⁵ Imenovani paradoks zgledno razvije tudi Boethius v *Utehi filozofije*; Cons., V, c. 3 13-18:

Scitne, quod appetit anxia nosse?

Sed quis nota scire laborat?

At si nescit, quid caeca petit?

Quis enim quicquam nescius optet,

Aut quis valeat nescita sequi,

Quove inveniat?

Menon: Toda kako boš iskal nekaj, za kar niti ne veš, kaj je? Kako lahko nekaj povsem neznanega napraviš za predmet iskanja? In tudi če po naključju na to naletiš, kako boš vedel, da je to, kar si našel, prav tisto, kar si iskal?

Sokrat: Vidim kam meriš, Menon. Toda to, kar nam ponujaš, je erističen sklep, da človek ne more odkriti niti tega, kar ve, niti tistega, česar ne ve. Kajti: človek ne bi iskal niti tega, kar ve, ker to pač vselej že ve in mu potemtakem ni potrebno iskati; niti tistega, česar ne ve, saj v tem primeru pač ne bi vedel kaj iskati.

Sokrata Menonovo sklepanje ne zadovolji, zakaj slišal je svečenike in svečenice ter pesnike, ki jih odlikuje božanski navdih, govoriti o resničnih in nadvse odličnih stvareh: da je namreč človeška duša nesmrtna (Men., 81b 4); ker je duša nesmrtna in potemtakem večkrat rojena, ni – ne na svtu ne v podzemlju – ničesar, kar bi ji bilo neznano; in ker ni ničesar, česar se duša ne bi bila naučila, ji nič ne more preprečiti, da ne bi – spominjajoč se ene same stvari – našla vsega, če je le dovolj pogumna in zavzeta, zakaj iskanje in učenje ni v celoti nič drugega kot spominjanje (tò gàr zetein ára kal tò manthánein anámnesis hólon estín, Men., 81d 5/6).

Sklep Menonovega epistemološkega paradoksa, da namreč ne iščemo niti tega, kar vemo, ker to pač vselej že vemo in nam potemtakem ni potrebno iskati, niti tistega, česar ne vemo, ker v tem primeru pač ne vemo kaj iskati in tudi, če po naključju na to naletimo, kako naj vemo, da je to, kar smo našli, prav tisto, kar smo iskali, odpre pot teoriji reminiscence, zakaj osnovni vzgib anámnesis je v tem, da iščemo prav tisto, kar vemo, ker pač *ne vemo, da tisto, kar iščemo, vselej že vemo*; potemtakem iščemo vselej prav tisto, kar smo že našli, zakaj le-to nam zastira léthe/pozaba.

Navkljub Sokratovi samokritični opazki, da ga ob izpeljavi teorije reminiscence ne smemo vzeti zares (Men., 86b 1/2), lahko – na osnovi ene izmed najbolj instruktivnih aporij iz dialoga Euthydemus: da namreč v isti meri kot sofistčna polimatija, oz. 'vsevednost', predstavlja neustrezen rezultat máthesis, tudi *nevednost*, oz. amathía, ne more nastopiti kot ustrezno izhodišče máthesis – trdimo, da vpeljava máthesis anámnesis z mesta epistemološkega paradoksa nikakor ni naključna, saj je osnovni vzgib anámnesis prisoten v zamolčani podmeni, ki navzkrižno preči Sokratov povzetek Menonove izpeljave, da je namreč možno prav tisto, kar Menon spregleda: možno je, da vemo, ne da bi za to vedeli ali da ne vemo, ne da za to ne bi vedeli; ali drugače zapisano:

možno je, da ne vemo, da vemo ali da vemo, da ne vemo, zakaj – kot nadvse umno pripominja Boethius – *quisquis vera requirit, neutro est habitu: nam neque novit nec penitus tamen omnia nescit*.³⁶

Naskladje med 'nevednostjo o vednosti' in 'vednostjo o nevednosti', ki predstavlja osnovni vzgib anámnesis, je hkrati ključno neravnovesje dialoške ekonomije platonističnih dialogov, ki vzpostavljajo polje, v katerem se sopostavita sogovornikova *neuka vednost* in Sokratova *učena nevednost*. V dialoški strukturi platonističnih dialogov sta namreč na delu dve ravni, in sicer: raven Sokrata, ki jo odlikuje *vednost o nevednosti*, saj Sokrat 've, da ne ve' ter raven vsakokratnega sogovornika, ki jo zaznamuje *nevednost o vednosti*, kajti sogovornik 'ne ve, da vselej že ve'. Kar obe postavki razlikuje, je prav njun odnos do *pozabe*: Sokratova *docta ignorantia* konstitutivno vključuje pozabo, saj izreka vednost o pozabi, tj. vednost o 'izgubi vednosti' (Sokratova opredelitev pozabe je namreč prav 'izguba vednosti': *è ou touto léthen légomen epistémes apobolén, Phd., 75d 8/9*), medtem ko je sogovornikova *neuka vednost* prav pozaba sama. Prav neskladje obeh ravni je tisto, kar generira dvoumje, ki bi ga lahko imenovali 'sokratska ironija'; le-to je moč tematizirati prav skozi ničelno točko, kjer vzgib anámnesis sovpadne s principom dialoškosti: ravni izjav se namreč zgrešita, ker je za sogovornika Sokrat vselej tisti, 'ki se zanj predpostavlja, da ve', čeprav Sokrat sam zase 've, da ne ve'; Sokrat sicer ve, vendar ve nekaj povsem drugega, kot zanj predpostavlja sogovornik: Sokrat ve, da je *pozabil*, da torej – gledamo z ravni sogovornika – ne more vedeti.

S tem, ko obe nevednosti zamejimo v obseg polja pozabe, hkrati razvijemo ciklično enoto itinerarija človeške duše: le-ta opiše pot iz Predmundanega v Mundano; pozaba, ki stopi na delo ob rojstvu, zaznamuje moment prehoda iz Predmundanega v Mundano. Če instanco predmundane neposredne percepcije večne in nespremenljive biti odlikuje paradigmatska 'Vednost', ki jo ob rojstvu, tj. ob prehodu iz Predmundanega v Mundano, zastre léthe, tedaj je nascentno stanje duše v Mundanem prav *nevednost*. Nadaljno pot duše v Mundanem sestavljata dva zaporedna momenta: moment *namišljena vednosti*, ki nadomesti pozabo, oz. nevednost; ter paradoksalni drugi moment, tj. moment nevzdržne *vednosti o nevednosti*, ki usodno zaznamuje vsakokratno mesto Sokrata v dialogu z nezvedljivim epistemičnim presežkom. Šele spoprijem Sokratove *doctae ignorantiae* s sogovornikovo neuko vednostjo – le-ta je možen vselej šele po zavrnitvi sogovornikove namišljene vednosti, na katero meri vsakokratna elenktična instanca dialoga – zariše polje porajajoče mundane vednosti.

Sokratov usodni epistemični presežek je prav v slepi pegi platonistične spominsko posredovane spoznavne teorije, namreč: če velja, da se lahko spomnimo zgolj predmeta pozabe, ne pa pozabe same, zakaj pozaba je vselej pozaba nečesa, tedaj neizpodbitno velja tudi naslednje: vse, kar je lahko predmet pozabe, je hkrati predmet spomina, *razen pozabe same*; tako mora naprimer tudi Avguštin – ki v X. knjigi svojih *Izpovedi* ob razdelavi semiologije spomina pozabo povsem pertinentno opedeli kot *priuatío memoriae*: 'quid est obliuio nisi priuatío memoriae' in obenem nevzdržno zatrjuje, da se namreč spominja tudi pozabe same – način spominjanja na pozabo označiti kot 'nedoumljiv in nerazrešljiv': *»et tamen quocumque modo, licet sit modus iste inconprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam obliuionem meminisse...«*³⁷; dalje: če se celotno spoznanje izčrpa v spominskih reprezentacijah, tedaj je konstitutivni pogoj spoznavanja, oz. učenja kot spominjanje, tj. máthesis kot anámnesis, ki v mundanem redu nastajanja in pojemanja prepoznava nepolno utelešeni predmundani red Inteligibilnega, prav Sokratovo izvirno mundano *nespoznavno spoznanje*, tj. vednost o pozabi kot izgubi vednosti, oz. vednosti o nevednosti. Od tod se samo mesto Sokrata izkaže kot učinek spominsko posredovane spoznavne teorije; prav tematizacija Sokratovega epistemičnega presežka kot nespoznavnega spoznanja, ki samo ostaja izven dometa spoznavne teorije, le-ta je možna prav iz njegove '*nespoznavnosti*', izstavi Sokratovo učeno nevednost – ki je navadno nadomeščena s sicer neekspliciranim sokratskim izrekom:

³⁶ Boethius, Cons., V, c. 3 25–27.

³⁷ Cf. Confessiones, X, 16. 25; Oeuvres de Saint Augustin 14, ed. M. Skutella, Desclée de Brouwer 1962, p. 186; cf. A. Solignac, Mémoire et oubli, ibid., pp. 563–564.

'oída hóti oudèn oída' – kot konstitutivno nujen vsad ekonomije platonistične teorije Idej in *statu nascendi*; rojstno mesto teorije reminiscence je namreč hkrati rojstno mesto teorije Idej.

Res je, kot ob razdelavi vprašanja znanosti v Platonovem Teaitetu povsem utemeljeno zapiše dr. Kalan, da namreč imenovani sokratski izrek: 'vem, da nič ne vem', ki v razviti obliki »ne nastopa pred Ciceronom, ne ustreza resnični napetosti platonistične filozofije, ki ni najprej med vedenjem in nevedenjem, temveč med mnenjem in resničnim znanjem;«³⁸ naše izvajanje, ki sicer vztraja prav v razponu med 'nevednostjo' in 'vednostjo', oz. natančneje: med 'nevednostjo o vednosti' in 'vednostjo o nevednosti', navedenemu zadržku oporeka zgolj navidez: gre nam namreč prav za to, da pokažemo kako se iz umeritve dveh imponderabilnih ravni, tj. ravni sogovornikove neuke vednosti in Sokratove učene nevednosti, rojeva iz resničnega mnenja prav znanje.

V pozabo vpisana prenatalna vednost se ohranja kot mnenje, tj. kot resnično mnenje/alethès dóksa; z vpraševanjem obujena, oz. spomnjena resnična mnenja pa iz onirične vednosti izstopijo prav kot znanje/epistéme (Men., 86a 2/3). Sicer nadvse odlična in koristna resnična mnenja se – prav zaradi svoje nestanovitnosti – človeški duši izmikajo, dokler jih s procesom reminiscence ne uglobimo aítias logismò, tj. z *razložnim razmišljanjem* (Men., 97e–98a). Nanovo obujena resnična mnenja v začetku sicer ohranijo svojo onirično naravo; prav večkratna ponovitev procesa reminiscence jih vselej šele podpre z razložnim razmišljanjem (Men., 85cd). Kar resnično znanje odlikuje pred pravim mnenjem, je prav uglobitev aítias logismò (Men., 98a 7/8).

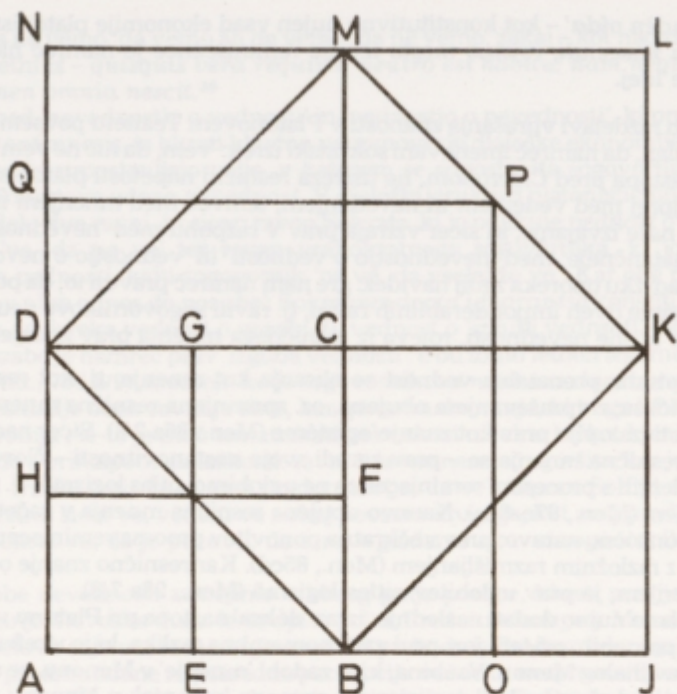
Ob tem moramo nujno dodati naslednje: izraz 'dóksa' nastopa pri Platonu v dveh ključno različnih pomenih; pri tem je v prvi vrsti pomembna razlika, ki jo v referencialni okvir vnese prav dialog Menon. Vsebina, ki jo zadobi 'mnenje' v Menonu, se namreč bistveno razlikuje od sicer najbolj razširjenega pomena 'mnenja': v Menonu meri 'dóksa' na obujeno, tj. v procesu reminiscence spomnjeno onirično vednost o *redu Inteligibilnega*, medtem ko v nekaterih kasnejših dialogih, naprimer v Teaitetu ali v Državi, 'dóksa' pojmovno ustreza prav neposrednemu nasprotju reda Inteligibilnega, tj. *mobilnemu svetu čutnosti in videza*, ki je podvržen nenehnemu nastajanju in pojevanju po vzročnosti, ki je slepa za nujnost.

Imenovane pomenske dvojnosti pa nikakor ne gre pripisati morebitni nerazdelanosti Platonovega besedišča, namreč: če 'dóksa' v svojem najbolj razširjenem pomenu ustreza spoznanju mundanega reda čutnosti in videza, tedaj gre v Menonu, kjer 'dóksa' meri na predmundani red Inteligibilnega, prav za to, da se sama izkaže kot *neustrezno* pojmovno spoznanje reda Inteligibilnega; red Inteligibilnega ustrežno zaobseže vselej šele *repetitivno uglobljena* 'dóksa', ki – uveržena v razložno razmišljanje – nastopi kot 'epistéme'.

Z mesta svojevrstne razrešitve Menonovega epistemološkega paradoksa sledi – ob sodelovanju Menonovega neukega, a vendar ne nevednega sužnja – verifikacija teorije reminiscence, tj. teorije spoznavanja, oz. učenja kot spominjanja; Kebes ima v mislih bržkone prav imenovano verifikacijo, ko v dialogu Faidon pravi: »najboljši dokaz (sc. za teorijo reminiscence) je to, da morejo ljudje odgovarjati popolnoma pravilno, če jim postaviš kaka vprašanja v primerni obliki: tega bi pa ne mogli, ko bi ne bila že *a priori* v njih neka vednost in pravi pojem o predmetu; dalje, če pokažeš komu geometričen lik ali kaj drugega podobnega, je način, kako reagira nanj, neovrgljiv dokaz, da je ta teorija pravilna« (Phd., 73ab).

Verifikacija teorije reminiscence sestoji v naslednjem; gre za podvojitve kvadrata AB-CD s stranico AB dveh čevljev, in sicer:

³⁸ Dr. Valentin Kalan, Vprašanje znanosti v Platonovem Teaitetu, Anthropos 1975, št. I-IV, p. 94, op. 65; cf. Platon, Sofist, Založba Obzorja Maribor 1980, p. 104, op. 63.



Sužnjev prvi predlog, tj. podvojitve stranice AB do stranice AJ, da štirikrat večji kvadrat AJLN; opirajoč se na evidenco – Sokrat namreč izvajanja opremi z risbami v pesku – suženj svojo zmoto uvidi in postreže z novim predlogom: stranica iskanega kvadrata naj bo do stranice AB, tj. do stranice izhodiščnega kvadrata ABCD, v razmerju 3 : 2, kar da kvadrat AOPQ; le-ta površino iskanega kvadrata še vedno presega.

Pravilno rešitev, tj. konstruiranje kvadrata BKMD na diagonali DB izhodiščnega kvadrata ABCD, vpelje Sokrat; namreč: suženj se iskani vrednosti aproksimativno bliža, le-ta je povsem pravilno – predvsem pa v skladu z evidenco – umeščena med 2 in 3; ker pa gre v osnovi za *diagonalo* kvadrata v odnosu do njegove stranice, tj. za nezasegljivo vrednost iracionalnega števila, ki zaostri vprašanje *nesoizmerljivosti*, mora na mestu, kjer sužnjevo spogledovanje z evidenco dokončno odpove, vpeljati vrednost *iracionalnega* števila v kognitivni proces prav Mojster.

Verifikacija teorije reminiscence potemtakem spodleti, zakaj suženj se nezasegljive vrednosti $\sqrt{2}$ iracionalnega števila, tj. vrednosti 2, 'ne spomni'; to pa prav zato, ker se opira izključno na čutno-nazorno evidenco. Zatorej mora odločilen korak – majhen za Sokrata in prevelik za sužnja – izpeljati prav Sokrat sam. Šele Sokratov usodni prelom z *zavajajočo evidenco* ponovno vzpostavi razsežnot neposredne *preverljivosti* v kognitivnem procesu: kvadrat BKMD je namreč *konstruktibilen* – to pa prav z mesta zaloma v sami evidenci – in neposredno evidenten ekvivalent podvojene površine izhodiščnega kvadrata ABCD, saj je sestavljen iz štirih skladnih trikotnikov BCD, BKC, KMC in MDC.

Instruktivnost verifikacije teorije reminiscence je tedaj prav v njenem *neuspehu*; le-ta z vso ostrino zameji domet reda čutnega in videza ob spoznavanju reda Inteligibilnega: če je res, da spoznanje Inteligibilnega korenini prav v čutnem izkustvu, tedaj ni nič manj res, da se spoznanje v celoti nikakor ne izčrpa zgolj v čutnem izkustvu. Gre torej – kot je zapisal J. Moreau – »za odmero vloge čutnega ob ovedenju apriornih konceptov ter hkrati za določitev vloge konceptov a priori pri konstituciji objektivne izkušnje.«³⁹

³⁹ J. Moreau, L'idéalisme platonicien et la transcendance de l'être, in Mélanges de la philosophie grecque, Vrin, Paris 1956, pp. 196–197.

Spodletelo srečanje *konstruktibilnosti* kvadrata in *nesoizmerljivosti* diagonale izstavi tako necelost konceptov a priori kot tudi nezadostnost čutne danosti, namreč: po eni strani so spoznanja inteligibilnih relacij (naprimer: odnosa diagonale do stranice kvadrata, odnosa enakosti v Faidonu itn.), tj. spoznanja Idej, v nas sicer vselej že navzoča, in vendar so ta spoznanja prav kot resnična mnenja *neustrezna*; če je imenovana spoznanja človeška duša v predhodnem življenju že posedovala, jih je ob rojstvu *pozabila*, hkrati pa sužnjem onični apriorni dispozitiv oživi vselej šele v stiku s čutnim; po drugi strani pa čutno-nazorna evidenca zadosti zgolj *aproksimaciji*, omogoči uvid v zmoto, utemelji približek, eksaktne rešitve pa ne pódaja, zakaj brž ko prepoznamo dva čutna predmeta za 'enaka', hkrati trdimo, da resnični enakosti, tj. 'autò tò íson', ne ustrežata. Pravilna rešitev vznikne potemtakem prav v združitvi *necelosti* konceptov a priori in *nezadostnosti* čutne danosti.

Ko bi ne bilo Sokrata, ki sužnju razbline predstavo namišljene vednosti, tedaj bi suženj nikoli ne iskal nečesa, za kar je domneval, da ve; tako bi suženj brez Sokrata, ki *ne ve ničesar*, razen tega, da *ničesar ne ve*, ostal neveden, čeravno bi ob tem *vedel vse*, razen tega, da *vse ve*.

IV.

Kar platonistično teorijo reminiscence neposredno razlikuje od najstarejših mitov o spominu,⁴⁰ je prav odsotnost kakršnekoli časovne posredovanosti kognitivnega polja anámnesis: mitične teorije reminiscence – sledimo jim lahko od tim. 'institucije mnémona' v starogrški oralni tradiciji, preko mitičnega sklopa Mnemosýne/Léthe pri Hesiodu, do mitov o Mnémonu⁴¹ in Aithalidu⁴² –, ki kot divinizirane organizacije pretekle izkušnje merijo na zaporedje dogodkov, ki konstituirajo sedanost, so – s tem, da so instrumentalizirane kot rememoracija preteklosti v nasprotju do pozabe sedanosti – zavezane redu temporalnega, kajti prav vsakokratna pozaba sedanosti kot njihov konstitutivni vzgib je tisto, kar vedno znova vzpostavlja notranjo distanco med percepcijo in njeno spominsko reprezentacijo; medtem pa platonistična teorija reminiscence – interiorizirana v polje spoznavne teorije – red temporalnega prepušča funkciji mnéme, sama namreč meri prav na razkritje tistega, kar je duša zaznavala izven časa človeškega življenja (Men., 86ab; Phd., 72e, 75b, 76a), tj. na razkritje večne in nespremenljive biti.

Istovrstna razlika izstopi tudi ob vzporejanju platonistične anámnesis z Aristotelovima konceptoma mnéme in anámnesis; Aristotel v spisu *De Memoria et Reminiscentia* oba koncepta sicer razlikuje: medtem ko mnéme predstavlja samo zmožnost spominske re-tence, pa je anámnesis spomin na delu, in vendar sta oba koncepta – s tem, da premoščata časovni razkorak med preteklim in sedanjim znotraj mundanega reda – strogo zavezana redu temporalnega. Če torej platonistično máthesis anámnesis odlikuje *izvenčasovna percepcija* večne in nespremenljive biti, pa je pri Aristotelu prav *percepcija časa* tisto, kar funkcijo mnéme vselej šele vzpostavlja, zakaj funkcija mnéme, ki nastopa pri Aristotelu zgolj kot páthos duše, je pri tistih bitjih, ki posedujejo percepcijo časa, zavezana prav konstituciji izkustva: repetitivno uglobljena mnéme namreč izstopi kot empeiria. Če se torej po Platonu učimo prav tistega, kar vselej že znamo, pa po Aristotelu ne moremo znati nečesa, česar se ne bi učili.

Najbližji vir platonistične teorije reminiscence je najverjetneje prav pitagorenska teorija reminiscence, kjer reminiscenca, ki v navezavi na sklop metempsihoze⁴³ nastopi kot sredstvo samospoznanja, tj. spoznanja duše skozi zaporedje njenih utelesitev, služi

⁴⁰ Zgledno in nadvse instruktivno razdelavo mitičnih osnov spomina prinaša razprava J. P. Vernanta, *Aspects mythiques de la mémoire et du temps*, in *Mythe et pensée chez les Grecs I*, F. Maspero, Paris 1974, pp. 80–123.

⁴¹ Cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, P. U. F., Paris 1951, p. 300, s. v. Mnémon.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 16, s. v. Aethalides.

⁴³ Izraz metempsihoza v razviti obliki ne nastopa pred krščanskimi avtorji, čeprav je nauk starejšega, najverjetneje orfiško-pitagorenskega izvora; cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. U. F., Paris 1960, p. 623, s. v. métempsychose.

očiščenju, oz. izpopolnitvi duše;⁴⁴ ta predpostavka se za verjetno izkaže še toliko bolj, če upoštevamo, da seže nastanek dialoga Menon neposredno v leta po 387, tj. v leta, ki jih je usodno zaznamovalo Platonovo znanstvo s pitagorejcem Arhitom Tarentskim. Motiv metempsihoze kot nezaobidljiva mitična osnova za razdelavo teorije reminiscence vstopi v platonsko leksiko prav skozi dialog Menon, medtem ko zgodnji spis Apologija o življenju duše po smrti ne ve povedati ničesar določnejšega.

Tudi iracionalnost $\sqrt{2}$ Platon bržkone dolguje pitagorejcem, vendar ne neposredno Arhitu Tarentskemu, temveč svojemu učitelju matematike Teodorju iz Kirene, ki je – kot je razvidno iz Teaiteta – razvil iracionalnost števil do $\sqrt{17}$.⁴⁵

Iz področja matematike je privzeta tudi bistvena novost, ki jo vpeljuje dialog Menon, tj. hipotetična metoda, ki jo Sokrat povzema po geometrih (Men., 86e); prav v vpeljavi matematične hipotetične metode, ki jo v Državi do dialektične hipotetične metode dopolni razdelava samih premis, vidi R. Robinson ključni preobrat v polju platonske leksike: medtem ko so Platonovi dialogi do Menona zgolj destruktivne narave, pa jih od Menona dalje – prav vsled vpeljave hipotetične metode – odlikuje konstruktivno mišljenje;⁴⁶ dialog Menon se namreč, kot smo razvili v začetku drugega razdelka pričujočega zapisa, z mesta zavrnitve Menonove namišljene vednosti o vrlini, tj. z mesta dopolnjene elenktične instance, kjer bi mladostni sokratični dialog navadno obstal, z hartevo po poglobljenem pretresu iskane definicije pravzaprav šele začne.

Koncept mnéme, ki zunaj polja spoznavne teorije meri na spominsko organizacijo Mundanega, prinaša dialog Teaitetos ob razdelavi semiologije percepcije; pri tem je bržčas najbolj zgovoren razdelek (Th., 191c–197a), ki se ukvarja z genezo zmote z zamenjavo spominskih vtisov: zмота se vselej poraja 'v povezavi zaznave z mišljenjem' (en tēi synápsēi aisthéseos prōs diánoian, Th., 195d 1). Imenovani razdelek, ki sicer velja za rojstno mesto reprezentacijske teorije spomina, tematizira ključno pomanjkljivost teorije reminiscence iz dialoga Menon, tj. percepcijo: v Teaitetu je namreč duša označena kot 'voščena gmota' (kérinon ekmageíon, Th., 191c 10), ki ob zaznavah sprejema vtise v obliki 'znamenj' (semeíon, Th., 192b 4), oz. 'mnezičnih sledi' (mnemeíon, Th., 192a 2).

Mesto, ki tematizira zмота kot proizvod povezave percepcije in mišljenja, je ključnega pomena za razgraditev zmotljivosti spomina: zmotljivost spomina ni v tem, da se spominjamo nečesa, kar se, denimo, ni pripetilo, saj gre v tem primeru prav za izostanek percepcije; 'zmotljivost' spomina bi bila v tem primeru bržkone bližje *halucinaciji*, ki jo pred nedavnim umrli znameniti francoski psihiater Henri Ey v svojem delu *Traité des Hallucinations* opredeli kot »perception-sans-objet-à-percevoir«. Kar bi res lahko izstopilo kot zmotljivost spomina, je prav tisto, kar imenuje Henri Ey 'iluzija', ki je preprosta falsifikacija percepcije realnega predmeta, in 'interpretacija', tj. napačna sodba o eksaktnih percepcijah;⁴⁷ oba mnezična spodrsaljaja, ki ju v znamenitem seznamu pravil, ki služijo temu, da se izognemo nastanku zmotnega mnenja, anticipira že Platon (Th., 192abc), temeljita prav na percepciji.

Imenovana Platonova pravila, ki naj nezmotljivost spomina šele vzpostavijo, pa vselej že stavijo na nezmotljivost spomina; namreč: za vzpostavitev kakršnekoli korelacije med percepcijo in njeno spominsko reprezentacijo moramo nujno predpostaviti *preverljivost* te percepcije; s tem pa že stavimo na nezmotljivost spomina, zakaj preverljivost pretekle percepcije je utemeljena prav na poznavanju te percepcije, le-ta pa nam je dosegljiva vselej po spominu.

Miran Božovič

⁴⁴ Navedeno oznako dolgujemo Proklu; cf. Proclus, in *Platonis Timaeum commentarii*, I, 124. 10/11; delo je dostopno v izvrstnem francoskem prevodu, ki ga je oskrbel A. J. Festugière: *Commentaire sur le Timée*, Vrin, Paris 1966; cf. vol. 1, p. 169.

⁴⁵ Cf. Sir Thomas L. Heath, *The Irrational*, in *Greek Mathematics*, Dover, New York 1963, p. 54.

⁴⁶ R. Robinson, *Hypothesis in the Meno*, in *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press 1953, p. 122.

⁴⁷Cf. Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Sémiologie de la perception*, in *Manuel de psychiatrie*, Masson, Paris 1978, pp. 115–116.

asinaría

Z

JACQUES LACAN

Prihodnja številka revije freudovskega polja Ornicar? prinaša tudi članek, ki ga je septembra 1979 Jacques-Alain Miller napisal za ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS.

Spis objavljamo v spomin na Jacquesa Lacana.

Jacquesu Lacanu, rojenemu s stoletjem (1901), se ni bilo treba braniti časti, ki se mu niso prišle ponuditi. Nenavadno je, da si v deželi, ki tako rada dokazuje, kako spoštuje starost in slavo, o Lacanu še zmerom niso na jasnem. Akademije zanj ne vedo; občila ga ne zanimajo; sam skromno predava na Ecole pratique des hautes études; International Psychoanalytical Association ga je preklela. A vseeno – kar je zanimiv kontrast – nikakor ni podoben izobčencu: potem ko je v francoski psihoanalitični skupnosti zaradi nje prišlo do dveh razkolov (1953, 1963), je ustanovil svojo lastno ustanovo Ecole freudienne (1964), ki lepo uspeva; njegov nauk, ki ga že dolgo razširja v tedenskem seminarju, prihaja poslušat občinstvo, ki mu ni enakega in ki se je še pomnožilo, odkar je leta 1966 izšel zbornik njegovih člankov Spisi (Ecrits); zase upravičeno pravi, da je *self-made man*, ki se je povzpел s psihoanalizo. Tako je hkrati nedostopen in mogočen, svoje prvenstvo pa ohranja s trdnostjo, ki mu je med francosko inteligenco prinesla enkratno položaj. Na področju, ki se z vsakim dnem večja, se mu je posrečilo, da je svoje ime pridružil imenu Sigmunda Freuda.

Lacanova namen pa nikakor ni bil, da bi psihoanalizo ponovno iznašel; prav narobe, svoje učenje je začel v znamenju »vrnitve k Freudu«; v zvezi s psihoanalizo se je le vprašal: s kakšnimi pogoji je možna? Njegov odgovor je bil: če in samo če je nezavedno strukturirano kot govorica. Lacanova nauk je prav v tem, da je to hipotezo razvil do njenih skrajnih posledic.

Nezavedno, o katerem govorimo, je freudovsko nezavedno; da je njegova struktura izomorfná govorici, je mogoče ugotoviti že iz prvih Freudovih spisov, *Razlage sanj*, *Psihopatologije vsakdanjega življenja*, *Šale*. Freud dešifrira; prototipa mehanizmov, ki ju izolira kot primarna mehanizma, zgostitve in premestitve, sta metafora in metonimija; ko nam to evidenco enkrat pokažejo, jo je težko spodbiti. Isto velja za evidenco, da psihoanaliza deluje na simptom zgolj s pomočjo govora (parole). Med simptomom in govorom moramo potemtakem vsekakor predpostaviti neko skupno mero, seveda če se nočemo zateči k magični misli, to pa ničesar ne pojasni. Če verjamemo, da je libido realna energija, če konstruiramo akumulatorje kakor Wilhelm Reich ali če manipuliramo s telesi, potem to ni več psihoanaliza.

Kako freudovski pripomoček, to se pravi, postopek svobodne asociacije, dispozitiv zdravljenja, doseže realno simptoma? To je osrednje vprašanje, ob katerem se meri sleherni teorija psihoanalize.

Nekateri ugovarjajo, da ni Freud nikoli rekel, da je nezavedno strukturirano kot govorica; ugovor nima teže, če je mogoče dokazati, da vsa koherenca njegovega odkritja, ki ga je razlagal sproti, kakor je odkrival njegove implikacije, izvira prav iz tega aksioma. Freud se je ubijal s tem, da bi psihoanalizo vključil med naravne znanosti; a v resnici je bila njegova metapsihologija vselej le analiza radikalne strukture govornice, logika označevalca. Prav tako njegovi eseji, v katerih naj bi psihoanalizo »apliciral«, v resnici govorijo o analitični izkušnji; *Totem in tabu* se, denimo, v obliki mita loteva funkcije očeta. V splošnem za Lacana ni teorije nezavednega kot takega; je le teorija analitične prakse; strukturo, ki jo priznavamo tej praksi, predpostavljamo nezavednemu; ta zahteva se je resnim teoretikom vselej vsiljevala; lep dokaz za to je, da so analitiku vselej dooločali mesto v strukturi nezavednega.

Lacan poučuje nauk, ki je kritičen in v dobršnem delu epistemološki. Postavil si je nalogo, da – javno in vsak teden, to morate upoštevati – utemelji svojo prakso. Ni diskurza, ki bi se manj skliceval na slepo vero, na načelo avtoritete, na navdušenje. To je argumentacija, ki se spušča v podrobnosti in hoče biti demonstrativna – na področju, kjer po pravilu vlada obskurantizem; Lacan vpeljuje zbornik svojih *Spisov* z referenco na Razsvetljenstvo; sam je pravo nasprotje podobe, ki o njem kroži v javnosti.

Njegovo učenje navdihuje ideal preprostosti, to dokazuje redukcija materiala, ki jo je postopno opravil na freudovskem besednjaku, vse dokler ni vpeljal omejenega števila algebraičnih členov, ki so zelo priročni, brž ko jih obvladamo. Ne moremo mu očitati bahavosti, če se rad pohvali, da je prekopal analitično literaturo in iz nje naredil vrt »à la française«.

Njegov diskurz tako večje mobilizira vse retorične, homofonične moči jezika, da že s formo ponazarja tezo, ki jo nosi, tezo o prvenstvu označevalca, logičnega označevalca vsekakor, a tudi poetičnega označevalca. Težava, s katero mu sledijo, izvira iz nasprotja med dovršeno sistematičnostjo misli, ki je pretopila vse termine, na katere se opira in ki se vsi prepletajo, ter stilom odkritja, ki je hkrati digresiven in nenaden, v katerem se ta misel izčiščuje in niansira; nikakor ne smemo zanemariti obsežnosti in raznoličnosti njegovih referenc; z eno besedo, za nestrpnega bralca je njegovo delo zelo nepresojno.

Vrh vsega je ta teorija videti sklenjena, tako da le stežka doumemo njene temelje in njene izteke: od začetka petdesetih let se razvija, ne da bi mogli opaziti kakšen prelom v kontinuiteti, in če v njej že lahko razločujemo plasti, z ene na drugo prehajamo neopazno, kakor da bi ta teorija bila listasta (v Riemannovem pomenu); asertivna je in prožna, nenehno se preobraža, ne da bi se pretrgala, kakor da bi se topološko deformirala. To drsenje korelativno obmejujejo sheme, formule, grafi, »matemi«; Lacan prehaja in se vrača skozi iste točke, v zapovrstnih branjih jih bere različno in kdaj pa kdaj navsezadnje tudi protislovno.

Vse to pri francoski inteligenci že dolgo zbuja osuplost, privlači enega izmed njenih delov, vsekakor pa temu diskurzu zagotavlja presenetljivo odpornost pred banalizacijo, a tudi razširjenost, ki močno presega razumevanje. Popularizacija nekaterih njegovih tem pa ni zajela tudi njegove koherence, ki je v veliki meri že zmerom niso opazili.

»Z.s.s.l.n.p.« Na koncu enega izmed *Spisov* naletimo na ta niz črk, ki jih je brati (kakor mi je osebno pojasnil Lacan): »Zadeve si se lotil nekoliko pozno.« Zares Lacan z letom 1953, natančneje s poročilom, ki ima naslov *Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi*, datira začetek svojega učenja, vse, kar je bilo poprej, pa zamuje med »antecedente«.

Njegova poprejšnja dela so najprej dela psihiatra, krona jih njegova teza o paranoični psihozi (1932). V njegovi prvi teoriji psihoanalize, ki jo je razvil po vojni (*Beseda o psihični kavzalnosti*, 1946), je specifična razsežnost analitične izkušnje imaginarno; v drugih zaupnejših spisih se že kaže njegovo zanimanje za intersubjektivno logiko. Mojstra, ki ju priznava za svoja učitelja, sta Clérambault, psihiater v Infirmerie spéciale, izumitelj »mentalnega avtomatizma«, in Kojève, čigar seminar o Heglu je poslušal.

Leta 1953 je torej Lacan ob prvem razkolu vpeljal propozicijo o nezavednem, ki je struk-

turirano kot govorica; ta propozicija bo skupaj s korelativno distinkcijo med realnim, simbolnim in imaginarnim ostala vogelni kamen njegovega nauka; stopnje tega nauka so tele:

– 1953 – 1963. Njegovo učenje ima obliko seminarja o freudovskih tekstih: vsako izmed let nameni konceptu, enemu ali dvema Freudovima deloma: veljavnost govorične strukture verificira na vsej širini polja, ki ga je zapustila polstoletna izkušnja; skonstruirajo kategorijo, ki velja za bistveno – simbolno, in vpelje novo algebro; celota je tisto, čemur Lacan pravi »organon«, tega razlaga »s pomočjo propedeutike, ki se nikoli ne povzpne v naslednje nadstropje, dokler (moji poslušalci) niso prepričani o utemeljenosti poprejšnjega«.

– 1964 – 1974. Potem ko je prišlo do drugega razkola in je Lacan začel učiti na Ecole normale supérieure, po prelomnem seminarju o *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* se obdelava v teh desetih letih osredini okoli lacanovskih terminov – zaprečeni subjekt (S, objekt, ki se mu pravi petit a, Drugi; problemi, ki jih prinaša njihova artikulacija, prekrivajo in včasih tudi nadomestijo prvotno problematiko.

– Po letu 1974 se Lacan loti samih temeljev svojega diskurza, zlasti še trojne razdelitve realno – simbolno – imaginarno (*R. S. I.*, tak je naslov seminarja leta 1974–1975), in se poglobi v nekakšno »meta-teorijo« čiste označevalne razsežnosti; v njej počasi zbledijo pomeni, ki so v psihoanalizi domači, referenca pa postane »boromejski voz«; hkrati se Lacan odloči, da bo o svoji izkušnji govoril zelo preprosto in v aporetičnih terminih; navezadnje se poslej v osrednje prebije koncept realnega.

Tako lahko vidimo, da se je ta diskurz razvijal po nezadržni logiki, ki je vpisana že v njegove začetke in ki njegovo temeljno strukturo nekako prevaja v zgodovino. Ne mogli bi reči, da so najnovejši Lacanovi poskusi (17. maja 1977), da bi vpeljal »nov označevalec«, zaenkrat v njegovih lastnih očeh že dokončni. A stil slepe ulice nikakor ni njaminj poučen.

Od zrcalnega stadija k velikemu Drugemu

»Psihoanalizo sem,« pravi Lacan, »najprej počistil z metlico, ki se ji pravi zrcalni stadij.« To je bil zares predmet njegovega prvega psihoanalitičnega posega na XIV. mednarodnem kongresu v Marienbadu (1936). Vseeno pa gre še za opazovanje vedenja, ki ga je mogoče pojasniti z živalsko psihologijo in s človeško fiziologijo.

Vsa zadeva je v igrivem zanimanju, ki bi ga naj otrok med šestimi in osemnjastimi meseci kazal za svojo zrcalno podobo. Razlaga se sklicuje na bedo fiziološko nedonošenega dojenčka; z radostjo naj bi se prepoznal v spekularni formi, ki s svojo popolnostjo anticipira odpravo njegove tedanje intra-organske neubranosti; četudi je ta podoba njegova, je hkrati podoba nekoga drugega; prevzame ga, identificira se z njo; odtod misel, da je imaginarna alienacija konstitutivna za jaz in da razvoj jaza skandirajo idealne identifikacije. To načelo lahko pojasni človekovo ambivalentno agresivnost do podobnika (le semblable), ki ga spodriva, njegovo temeljno paranoično razmerje do objekta, histerično naravo njegove želje, ki je vselej »želja drugega«.

S tem prijemom si je Lacan že spočetka utrl pot, ki je bila nasprotna tisti, po kateri so psihoanalitično gibanje po vojni popeljali Hartmann, Kris in Loewenstein. Ti so drugo freudovsko topiko (sistem, ki ga je Freud razvijal od dvajsetih let naprej s termini jaz-nadžaz-ono) razlagali tako, da so iz jaza naredili osrednjo instanco, funkcijo osebnostne sinteze, Arhimedovo točko za analitika, ki to točko krepi, da bi pacienta spravil nazaj na raven realnosti. Po Lacanu pa jaz, prav narobe, ne enoti in ni enoten, pač pa je le »ropotarnica imaginarnih identifikacij«, ki se prikažejo med zdravljenjem – med to »usmerjeno paranojo«.

Prva Lacanova teorija je po svoje koherentna; vseeno pa ji spodleti ob teje težavi: imaginarno razmerje je samo na sebi smrtonosno; edini njegov izhod je identifikacijski, torej alienanten; toda vse te identifikacije niso enakovredne, nekatere so normativne. Težava se zgošča v terminu »imago«, ki ga Lacan uporablja v tem času: na eni strani je

to čutna podoba, etologija dokazuje njene realne učinke; na drugi strani je organizirana, celo tipizirana množica potez. Ta dvoumnost se razpusti in Lacanov nauk se začne z razločitvijo med simbolnim in imaginarnim in s korelativnim razločevanjem med subjektom in jazom.

Shema zrcalnega stadija vseeno ohranja svojo vrednost, ki je v tem, da imaginarno definira s telesom; zev, ki jo ta teorija povezuje še z organskostjo, bo Lacan pozneje deduciral iz logike označevalca; kakor pravi Lacan sam, njegova teorija pravzaprav obsega manko, ki nanj naletimo na vseh ravneh.

Simbolno je zelo zapleten, močno sestavljen pojem; ta koncept subsumira prav tako dialektiko kakor kibernetiko.

Potem, ko odstranimo vse, kar bi simbol lahko zreduciralo na podobo, to se pravi, jungovski arhetip, simbolnemu še zmerom ostaneta dve pobočji, razsežnost govora (parole) in razsežnost govornice (langage). Na eni strani avtentični govor pomirja, sproža rešilne identifikacije, ki blažijo imaginarno vojno; govor je posrednik; simptom lahko pripišemo pomanjkljivosti v simbolizaciji; zdravljenje je intersubjektivni proces, v katerem subjekt ponovno vzpostavi kontinuiteto svoje zgodovine, tako da za nazaj osmisli tisto, kar mu je v njegovi izkušnji ostalo nepresojno. Na drugi strani pa gre za red simbolnega, za diakritično množico razločenih elementov, ki sami na sebi nimajo smisla, za artikulirano, kombinacijsko in avtonomno strukturo; ta red je po definiciji brez izvira, vselej je že tu; njegov ne-smisel je prav nesmisel nezavednega.

Lacan je poudarek s prve razsežnosti nespodbitno prenesel na drugo. A njegova zasluga je, da jima je zagotovil skupno dimenzijo: popravil je paralelizem med označevalcem in označencem, ki ga je postuliral Saussure, in pokazal, da označevalec deluje na označenec ter da se pomen poraja iz ne-smisla: vpeljal je koncept »označevalne verige«, s katerim je edinole mogoče pojasniti naddoločeno, ki mu – kakor Freudu – velja za pogoj sleherne formacije nezavednega; označevalno verigo koncipira kot neizbrisno potezo, ki jo prenaša avtomatizem ponavljanja; predvsem pa Lacan tudi samo simbolno deluje kot člen, katerega razmerje s subjektom se razlikuje od imaginarnega razmerja med jazom in drugim: s tem je izumil Drugega z veliko začetnico (»veliki Drugi«). Lacanov Drugi se ne izreka v enem samem pomenu: to je Drugi govornice, Drugi univerzalnega diskurza: to je tudi Drugi resnice, tretji v slehernem dialogu, referenca pogodb in sporov, Drugi dobre volje; a to je tudi Drugi govora, temeljni nagovorjenec, naslovljenec diskurza onkraj vis-à-vis. V terminologiji teorije komunikacije je Drugi kraj »kodeksa«, ki je hkrati tudi kraj, kjer se oblikuje sporočilo, zato si Lacan skuje obrazec: »Odpošiljalec prejme svoje sporočilo od naslovljenca v invertirani obliki.« Potemtakem je to Drugi, čigar govor je nezavedno. Drugi, ki »me vznemirja v najbolj ubranem osrčju moje identičnosti s samim seboj«. Navsezadnje je to Drugi želje kot nezavedne želje, nepresojne za subjekt, ki je njen hlapec.

Ta Drugi ni toliko koncept, kolikor je črka, A, črka, ki lahko pritegne in izzove mnogotere pomene; v teoriji nastopa v več ravneh, a za vse je značilno, da se glede na subjekt umeščajo v razsežnost zunanosti in opravljajo določujočo funkcijo; v temelju je to »Drugo prizorišče«, *anderes Schauspiel* z izrazom, ki ga Freud povsem po Fechnerju in z njim imenuje kraj, kjer deluje nezavedno.

Ta konstrukcija predpostavlja, da se nezavedno ne upira, da ponavlja; odpori se umeščajo na raven imaginarnega razmerja, jaza in malega drugega; to razmerje se razodeva predvsem s svojo inercijo, vnaša pa zmedo v razmerje do Drugega, ki je za subjekt edino določujoče; analitična operacija se dogaja v simbolnem; psihoanalitik se formira s tem, da se kot jaz izniči, zato da bi lahko deloval (interpretiral) s kraja Drugega. Tako pridemo do tele sheme (*Spisi*, str. 53)

Lacanova struktura in sistem štirih črk

Ali je Lacan strukturalist? V nekem prvem pomenu prav gotovo: pojem strukture je dobil od Romana Jakobsona via Claude Lévi-Strauss. V nekem drugem pomenu tudi, a radikalno, saj psihoanaliza deluje na stičišču strukture in subjekta. V nekem tretjem pomenu pa nikakor ni: struktura strukturalistov je koherentna in popolna, medtem ko

je lacanovska struktura antinomična in razpopolnjena. Prvi vidik je splošno poznan; druga dva manj.

Lacanov subjekt ni izhodiščno dejstvo; dejstvo, ki je dano vnaprej, je Drugi; odtod vprašanje: kako se subjekt konstituira na kraju Drugega, ki mu je preeksistenten? Odgovori na to vprašanje postajajo vse bolj pretanjeni, bolj ko jih Lacan logificira. Razvijajo se na več ravninah. Najprej je sama analitična izkušnja proces, s pomočjo katerega naj bi prišel (doit advenir) subjekt, ki je sprva nedoločen pod maso označevalcev, freudovski Es; tako Lacan interpretira sloviti Freudov izrek *Wo Es war, soll Ich werden*. Drugič tudi najnepomembnejša formacija nezavednega priča o vzniku subjekta nezavednega, hkrati ko ga briše. Tretjič pa je subjekt tisto, kar se prikaže iz živega bitja pod udarom dejavnosti govornice.

Lacanovska struktura ni nevidna sila, ki bi neopazno delovala kakor »nevidna roka« pri Adamu Smithu; ta struktura zajame živo bitje, pri katerem ono (ça, »id«) govori, podvrže si ga, fragmentira ga v učinke označevalca – kakor lahko vidimo pri histeriji – devitalizira ga, omrtviči; telo loči od njegovega užitka (jouissance). Iz tega lahko razložimo freudovsko pulzijo, ki se od slehernega nagonskega vzgiba (poussée instinctuelle) razlikuje tako po svoji stanovitnosti kakor po slovnici, po kateri se ravna. Iz tega lahko razložimo tudi zgubo, funkcijo, ki konstituira objekt in ki se ji je Freud približal s svojo teorijo stadijev.

Potrebe živega bitja se pri človeku preobrazijo, zato ker se morajo formulirati skoz zahtevo do Drugega; v splošnem te potrebe nadomesti označevalec, saj se zahteva Drugemu sama od sebe sprevača v čisto zahtevo po njegovem odgovoru, v zahtevo po njegovi ljubezni; izhodišče za prvotno subjektivno identifikacijo je označevalec »vsemogočnega Drugega«. Razmik med potrebo in ljubeznijo pojasnjuje tisto, kar je Freud odkril v sanjah z imenom *Wunsch*, želja (»voeu«), ki je *désir*.

Freudovska želja (*désir*) ni življenjskega funkcija; ta želja je partikularna, ekscentrična, neuničljiva, absolutna, v bistvu ni nikoli potešena in presega sleherni psihologijo; ujeta je v neskončno drsenje označevalne verige, tako da jo Lacan enači s samo povezovalnega označevalca z drugim označevalcem (»metonimična struktura želje«). To je ena izmed Lacanovih tem, ki so najbolj zaslovele: analitik ne odgovarja na zahtevo; interpretira onkraj nje, na ravni želje; želje ni mogoče adaptirati, vzgajati, ni je mogoče uravnavati s kakšno pedagogijo, do nje zmore edinole etika: »Ne popustiti glede svoje želje.« Ne »osvoboditi željo« – ta ideologija nikakor ni lacanovska: predpostavlja namreč neskončno, raznolično, gnetljivo željo, ki ji bo, ko bomo premagali represijo, omogočena izpolnitev. Narobe pa freudovska želja ni nasprotje zakona, temveč isto kakor zakon; njenih oblik je omejeno število, njena funkcija pa je koordinirana z manko.

Na eni strani je ta manko učinek strukture; a na drugi strani mora struktura ta manko vsekakor vključevati. Prav v tem se struktura, ki jo obdeluje Lacan, razlikuje od strukture strukturalistov: njihova struktura je celota, Lacanova je »ne-cela«. Saussurova diferencialna definicija označevalca (po kateri se postavlja z nasprotjem /il se pose en s'opposant/) brez dvoma implicira sinhronično polnost množice označevalcev, a hkrati implicira tudi to, da sleherni veriga obnemore ob svojem zadnjem označevalcu, to pa mora zaznamovati tudi sama baterija v obliki manka ali, natančneje, dopolnilnega označevalca; to je pravzaprav matrica vseh v pravem pomenu besede lacanovskih terminov; elementarne topološke figure, verige in vozli kažejo raznoličnost, ki je je zmožna luknja.

Lacanovska teorija se je usredinila v sistem štirih črk, do katerega jo je pripeljala dolgotrajna konstrukcija. S₁, S₂ je okrajšava za označevalno verigo, katere artikulacijo je mogoče zreducirati na urejeni par unarnega in binarnega označevalca; S₃ zaznamuje subjekt, ki je njen učinek; (a) objekt, ki je njen produkt.

Subjekta nezavednega ne smemo razumeti kot individua, čigar realni temelj je v telesu, pa tudi ne kot njegovo subjektivnost, ki je imaginarna. Subjekt, ki ga imamo v mislih, konstituira označevalni par; subjekt je, če lahko tako rečemo, interval v tem paru, nje-

gov rez; zato tudi prečna, ki se začrta čez S, zaznamuje, da je subjekt ekvivalenten označevalcu manj; subjekt ni bit, če bit, kakor meni Leibniz, pomeni biti eno. Ker je subjekt »manko-biti« (manque-à-être), ni podvržen načelu identitete; zato je tudi, kakor pravi freudovska teorija, subjekt, ki se mora identificirati. S₁ ravno zaznamuje označevalec, ki ga prevzame, a ki ga lahko zastopa le, če se artikulira s S₂; odtod obrazec, ki ga je zamejil že Pierce: »Označevalec zastopa subjekt za drug označevalec.« Ta subjekt potemtakem nikakor ne pripada psihični sferi; v njem lahko prepoznamo ravno subjekt znanosti, kakršen se prikaže pri Descartesu, kjer je »punktualen in medleč« usedeč postopka izpraznitve reprezentacij. Lacan je koncepcijo tega subjekta neprestano izčiščeval in je pri tem izkoriščal paradokse, ki jih more ponuditi teorija množic.

Tudi njegova koncepcija objekta (a) se je počasi razvijala. Na objekt (a) je najprej naletel v njegovi imaginarni funkciji, ko je izhajal od »malega drugega«; tu se objekt vpisuje v lacanovski obrazec fantazme (S > a) kot komplement zaprečenega subjekta, ki se nanj obeša vektor želje; ta obrazec je ogrodje sleherne realnosti. Pozneje pa je Lacan objektu (a) podelil status realnega – prav v momentu, ko termin realnega v njegovi teoriji dobi pomen, ki je nasproten pomenu realnosti, ta je namreč temeljno fantazmatska.

Z izrazom realno najprej poimenuje zunanost analitične izkušnje, a s pomočjo transformacije, ki je prav toliko topološka, kolikor je dialektična, Lacan realno bolj in bolj odkriva v središču te izkušnje. Realno je razsežnost tistega, kar v označevalčevi igri ne drsi in se tudi ne preobraža kakor podoba, temveč »se vrača vselej na isti kraj« – kakor zvezde in travme. Medtem ko se imaginarno navsezadnje podreja simbolnemu, pa se realno upira, udarja nazaj: »Realno – to je nemogoče.« Realno ni celota: so zgolj »kosci realnega«.

Objekt psihoanalize sodi k temu redu realnega. Njegov prototip je objekt, ki mu pravijo »predgenitalni« (prsi, iztrebek), zgubljeni, ločeni objekt, katerega niz vzpostavlja kastracija. Lacan ima v mislih prav te njegove značilnosti, ko objekt (a) umešča na kraj preostanka, izvrška označevalne operacije. Rešitev je elegantna in omogoča, da v kliniki zapopademo dva objekta, ki ju je Freud zanemaril, pogled in glas; ta rešitev tudi popravlja idejo, da bi naj želja merila na objekt – saj prav narobe objekt željo povzroča (to nazorno kaže fetišizem). Lacan uporablja topologijo *cross-cap*, ki združuje dve heterogeni prvini – Moebiusov trak in kos sfere –, da z njo artikulira S in (a).

Celotno konstrukcijo povzema tale shema:

$\frac{S_1}{S}$	$\frac{S_2}{a}$
-----------------	-----------------

– temu Lacan pravi »gospodarjev diskurz« (diskurz glavnega označevalca /signifiant-maitre/ S₁); iz te sheme z rotacijo členov brez permutacije proizvede druge tri temeljne diskurze. Diskurz, ki je temelj družbene vezi, sam sebe utemeljuje iz tega, da »ni spolnega razmerja«. Rekli bi lahko, da prav to, da spolnega razmerja ni, nezavedno na ves glas razglša; če sta pri živem bitju spola komplementarna, pa ni v Drugem označevalca ničesar, kar bi jima ustrezalo, ničesar razen falične konotacije, ki jo je izoliral Freud in ki ta manko nadomešča; odtod »formule seksuacije« (1972), ki razločujejo spola glede na način, kako se subjekt kot spremenljivka vpisuje v funkcijo falosa (v logičnem pomenu) (ϕ x).

Tu se, kolikor zadeva Lacana, nismo spuščali v kliniko, tj. »realno, kolikor ga je nemogoče prenašati«, pa tudi ne v nauk o transferju, ki v zadnji formulaciji analitika prežene s kraja Drugega in ga v zdravljenju asimilira z objektom (a). Je psihoanaliza mogoča ali ni? Kdor je zbežan, vedi, da se Lacan nagiblje bolj k negativnemu odgovoru – a zato, da bi bila še toliko bolj realna. Četudi bi ničemur ne rabila, bi imela še vse možnosti, saj sama – medtem ko se »puščava širi« – dopušča vse možnosti užitku – vsaj užitku v bla-bla-bla.

Jacques-Alain Miller
prevedla Zoja Skušek-Močnik

VULGUS ADEST SCYTHICUM

Pred spomeniki ljudske kulture sodobni razumnik nekako obnemore: šolano oko ga le slabo varuje nostalgije pred podobo človeštva, ki jo v Amazoniji pokopujejo pod beton avtomobilskih cest, pri nas pa pnevmatična kladiva uspešno nadomešča televizija s svojim desnim populizmom; – ali nevrednega afekta pred serijskimi karikaturami minornih artefaktov nekdanjih mogotcev, s katerimi si množični občani pod udarom zaljšajo sivino državotvornih dni.

Koliko duhovne vedrine mu potemtakem lahko prinese dokumentacija nedavne punkovske številke Problemov, za katero med javnimi konvencijami začuti utrip samožive kulture, ki je tako očitno zunaj običnih družbenih prizadevanj vsakokratne birokracije, da se ji niti ironije ne zdijo vredna.

Meščanska družba je vprašanje mladosti uspešno rešila s tem, da je mladost odpravila kot družbeno vprašanje: če so delovna zmožnost in za nagrado državljanske pravice stajala normalnega osebk, za adaptativno rast poskrbi narava, in ob pomoči šole, cerkve, družine in vojske ji res ne more spodleteti. Doraščati se ne splača že iz preprostega razloga, ker te z vsakim dnem žene bliže koncu, toda v družbi, ki starostne razrede prepušča fiziologiji, je na večnem, otroštvu nekaj infantilnega.

Pri nas so, narobe, problemi uradne mladine družbeni problemi, da bi neuradna mladezen ne bila družben problem. Samonikla ljudska kultura, ki službenemu občestvu raste pod peto, je pri nas neprimerno duhovitejša, in bolj duhovna, nemara zato, ker so v zadnjem času na doraščajoče zgnili toliko nesreč, da jih je zrinilo med zatirane obstrance, kjer jih s simpatijo pričakuje uvodni nosilec evropskega uma, tega namreč tudi pošiljajo v Pont. Nekateri teh udarcev so bili zvito selektivni, bržkone so računali na privoščljiv resentment pri tistih, ki niso imeli zgubiti drugega kakor dvomljivo prepričanje, da nemara lahko še kaj izgubijo. Da so se ti prijemi ušтели, nam lahko pojasni le človeška veličina današnje dece, zlahtnost, ki jo lahko razbiramo v najbolj množičnem spontanem gibanju duha razlaščenih, kar jih pozna skromna krajevna polzgodovina. Če po tričetrtturni skrbno obrezani oddaji o sodobni folklori televizijo zasuje množica protestov njenih konstruktivnih adeptov, se seveda zadovoljno slini, ko se ogleduje v svojih privržencih, kakor se ti v preostalih dolgih urah buljijo v njej. Seveda TV ne sluti, da uprizarja ost levičarske kritike, ob kateri ji sicer plane peña na lično lice. Če mi program ni všeč, ugasnem televizor, bi menil naivnež, ki ne potrebuje blagoslova kontaktne oddaje za ta svoj očitno presuvereni akt. Toda tisti pod udarom tekajo po nasvet k svojim ekranskim ljubljencem, ki jih sicer obkladajo z zlatimi ekrani proporcionalno vsiljivosti, s katero jim jih servirajo programski gospodarji. Družinska razsežnost je še poučnejša, ker kaže, da TV opravlja vlogo sodobne cerkve: če starši tistih, ki jih imajo za svoje otroke, pred zločestimi vplivi ne morejo obvarovati s pritiskom na gumb, se pač zatečejo po pomoč k TV mogotcem; sodobni totalitarizmi so nemara res univerzalizirali patriarhalni družinski model čez vso družbo, a to so storili očitno zato, ker je patriarhalna meščanska družina odpovedala na svojem področju. V času komunikacijske eksplozije teledirigirani prst dušebrižnikov sega v vsako družino, da ji pomore. Upajmo vsaj, da zato bolj arhaične tehnike vladanja niso več potrebne.

Motili bi se seveda, če bi v sodobni folklori videli kakšen mladčevski upor: od petnajstih do tridesetih je nekoliko pregnan raztežaj za to kategorijo, in po 1964, 1968, 1971 je za upiranje bržkone prepozno; ali prezgodaj. Punk je način, kako preživeti usmerjeno izobraževanje, in torej velja za otroke in za starše.

Slišali smo, da zadevo pripisujejo šepavosti te ali one družabne in družbene naprave: če bi institucije gladkeje tekle, bi ne bilo današnje ljudske kulture, menijo, toda ne vedo, da zato, ker bi kulture ne bilo več. Četudi je v tem mnenju zrno resnice: če nam je kultura zahodnjakom dolga stoletja nudila distanco, s katero smo se lahko prebijali skoz

nelagodje svojih občestev, jih od časa do časa premislili in kdaj pa kdaj prevrnili, potem je nemara res, da kulture ni več.

Toda paradokсно je v tem možnost, da se način vsakdanjega življenja, ki se je zanj zdelo, da se je s kapitalizmom dokončno odcepil od nekdanje ljudske kulture, z njo spet spoji. Ko se danes s kibernetiko in informatiko udejanjajo najdrznejše sanje velikih uradniških monarhij, seveda ni čudno, če se spet razrašča njihova ideološka opora v sodobnem birokratizmu. Ker ni več kulture intelektualne distance, je nekako res, da je kultura način vsakdanjega življenja. To je seveda dvoumen obrazec, zadošča pa, da ga vzamemo preveč dobesedno, in v ropotanju množičnih stereotipov se odpre notranja distanca. Ta distanca se od klasicizma naprej imenuje stil. Če države s svojimi aparati danes preživljajo drugo mladost svoje *âge classique*, ni nenavadno, če se obuja tudi formalna metoda v umetnosti življenja. Da je slog danes odsotnost sloga, je seveda rezultat barbarstva sodobne omike, a vendar je to samo *locus standi*, ki se nanj postavljajo novi postavljajči: slog je še zmerom slog, četudi aleksandrinec nadomešča s črnim humorjem današnje zgodovine.

Navsezadnje je to eden izmed redkih načinov, da se izmaknemo nasilju trivialnosti, ki ne pušča ničesar zunaj sebe. Svetovni duh je po svojem Waterlooju, ki ga je zakrivilo naključno blato in ne njegovo samoposredovanje v artilerijskem računu, razjahal z belca jenskega zmagovalca in presedlal na motor makadamskega Skita, ki se podi po transverzalah negativnih utopij.

Razumniku prvega odstavka bi torej ne bilo težko nadaljevati naslovnega Ovidovega verza: *hlačata tolpa barbarov*.

Rudi Štrukelj

Opomba uredništva. Če se bralcu zdi spis nemara nekoliko propedeutičen, naj upošteva, da ga je sodrug Rudi napisal na željo Vaših razgledov; ti ga seveda niso objavili.

O LENOBI

»Z nenavadno norostjo so udarjeni delavski razredi narodov, pri katerih vlada kapitalistična civilizacija. Ta norost vleče za seboj individualno in družbeno bedo, ki že dve desetletji muči otožno človeštvo. Ta norost je ljubezen do dela, besna strast dela, prignana do izčrpanja vitalnih sil individua in njegovega potomstva. Namesto da bi reagirali proti tej mentalni zablodi, so duhovniki, ekonomisti in moralisti razglasili delo za prosveto. Kot slepi in omejeni so hoteli biti bolj modri od svojega boga; kot šibki in zaničevanja vredni so hoteli vrniti ugled tistemu, kar je bog preklel. Jaz, ki se nimam niti za kristjana niti za ekonomista ali moralista, vlagam priziv zoper njihove trditve na njihovega boga; vlagam priziv zoper pridigo njihove religiozne, ekonomistične, svobodomiselnje morale na zastrašujoče posledice dela v kapitalistični družbi.

V kapitalistični družbi je delo vzrok sleherne intelektualne otopitve in sleherne organske deformacije. Primerjajte čistokrvnega konja iz Rothschildovih konjušnic, ki mu na vse pretege streže služinčad, s težaškim kljusetom z normandijskih kmetij, ki orje zemljo, prevažajo gnoj in dovažajo domov žetev. Poglejte plemenitega divjaka, ki ga misionarji trgovine in trgovci religije še nismo pokvarili s krščanstvom, s sifilisom in z dogmo dela, in pogledajte potem naše bedne sužnje strojev!«

Tako je v svojem pamfletu, ki nosi naslov *Pravica do lenarjenja*, zapisal Paul Lafargue, marksist, agitator in propagandist socializma, vidni član francoskega delavskega gibanja druge polovice preteklega stoletja ter – mimogrede rečeno – Marxov tajnik in zet. Podnaslov tega pamfleta jasno kaže njegovo politično namero: ovreči dogmo »pravice do dela«, ki jo je pariški proletariat zahteval v rdečem letu 1848, preden ga je buržoazija poklala. O tej isti zmedeni zahtevi je spregovoril v svojih *Razrednih bojih* v

Franciji tudi Karl Marx, ko je pokazal, da dela ni mogoče še enkrat osvoboditi, saj je v kapitalističnem produkcijskem načinu definitivno že svobodno. Takole je zapisal: »Delavci so izvedli februarско revolucijo skupaj z buržoazijo. Skušali so uveljaviti svoje interese poleg buržoazije, kakor so v začasni vladi sami postavili poleg buržoazne večine enega delavca. *Organizacija dela!* Toda mezdno delo ni nič drugega kakor že obstoječa buržoazna organizacija dela. Brez meznega dela ni kapitala, ni buržoazije, ni buržoazne družbe. *Lastno ministrstvo za delo!* Toda ministrstvo za finance, za trgovino, za javna dela – mar niso to buržoazna ministrstva za delo? In poleg njih je proletarsko ministrstvo za delo moralo biti samò ministrstvo nemoči, ministrstvo po-božnih želja, luksemburška komisija.«

Lafargueova namera je potemtakem čisto marksovska. Paul sicer ni bil velik teoretik, zato pa je bil odličen pamfletist. To moramo upoštevati, ko ga ocenjujemo. Njegov pamflet gre namreč v to skrajnost, da že odmisli preživetveno nujnost, ki je delavca prisilila vstopiti v delovno razmerje, in pripiše njegov pristanek na delo kar neki njegovi norosti, kar neki njegovi silni zaslepljenosti. Toda namera slehernega dobrega pamfleta je, da deluje retorično, da prepričuje. Paulov pamflet je tu, da razpleta dobro spleteno štrne ideološkega diskurza te norosti in zaslepljenosti. Zato naj se malo pomudimo ob briljantnih argumentih, ki jih Paul niza drugega za drugim, da bi v bralcu sprožil premik, da bi ga odvrnil od njegove dolgočasne garaške želje. Paul je pravi razsvetljenec, in sicer ne toliko zato, ker se sklicuje na plemenitega divjaka in se priziva na boga moralistov, kolikor zato, ker se cel postavi v svoje argumente. Tu pred nami se razprostira, ko ga beremo: ne Lafargue – odmaknjeni in marljivi premišljevalec ter pisec o lenobi, temveč Lafargue – zgled lenarjenja. Pamflet, ki nam ga ponudi, ni študijozna reč, ki naj si jo mukoma in s samoodrekanjem prisvojimo. Ko ga beremo, se nasmejimo – tako lahkoten je, tako pristopen in tako velik.

Smejemo se že zato, ker so njegovi najmočnejši argumenti privlečeni za lase. Vzemimo ta dva:

»Kristus je v svojem govoru na gori pridigal lenarjenje. V Matejevem evangeliju je namreč rečeno: 'Oglejte si, kako rastejo lilije na poljih. Nič ne delajo, nič ne predejo, pa vendar ni bil Salomon v vsej svoji slavi nič bolj sijajno oblečen'

Jehova, bradat in odvraten bog, je dal svojim častilcem najvišji zgled idealnega lenarjenja; po šestih dneh dela si je privoščil večni počitek.«

Zdaj lahko razumemo, in sicer brez muk, kakšen je smisel Paulovega prizivanja na boga moralistov, prizivanja zoper njihove trditve. Natančno tak je: vsak bog je len, vsak bog odkrito in z mirno vestjo lenari, a ljudje tega ne vidijo, ker jih od tega odvrtačajo duhovniki, ekonomisti in moralisti. To lahko vidi le tisti, ki se je otrešel bremena njihovih ideologij.

Naslednji sklep te retorike je zato nujno tak: če lenari bog, zakaj ne bi potem lenarili tudi ljudje, saj jim tega noben bog ne prepoveduje. Če bi jim bog hotel to prepovedati, bi se moral odpovedati lenarjenju. Ker pa odkrito lenari, ker v tem lenarjenju odkrito uživa, mu še na kraj pameti ne pride, da bi se razburjal zaradi marljivih mravelj na zemlji in interveniral tja dol. In vprašati se je treba: čemu bi ta božanski lenuh hotel mravljam prepovedati lenariti? Mar ni očitno: če bi že interveniral tja dol, bi interveniral le zato, da jim pokaže, kako se lenari.

Vsaka mravlja mora zato sama doseči tega boga, vendar ne po trnovi poti. Da bi v njej popustil strah pred lenarjenjem, mora začeti prav z lenarjenjem. Le tako se lahko prepriča, da se brezdelni dan ne bo končal z gromom in strelo iz nebes. To – to je Lafargueov proletarski ateizem. Paulov pamflet pa je tu še zato, da mravlji lahko pomaga shoditi. A bistveno pri tem je, da njegova pomoč ni niti pomoč ortopeda niti pomoč pedagoga, ki bi mravljo priganjal še k tršemu delu, še k bolj krutemu samoodpovedovanju, še k bolj železni disciplini.

H gornjemu sklepu je kajpada treba najti pravi nauk, pravo poanto, a s katero bomo hkrati preprečili morebiten nesporazum s tistimi, ki jim je ta snov bolj tuja, ker se nagibljejo k prepričanju, da je bog pač bog. Nesporazum namreč, da Paul Lafargue tu pridiga neko krščanstvu tujo vero, torej krivo vero, pogansko vero. Nauk je, kaj jaz vem, kateri hudič, takle: vsaka mravlja je prepričana, da bog zahteva marljivost, in zato ga ne doseže. Toda bog, ta bog, ki nam ga predstavi Paul in ki zdaj brččas srka ambrozijo

s tovariši na Olimpu – ta bog je popolnoma nemočen, da bi mravljam pomagal. On je tam – kot bi se reklo v uradniškem žargonu – po funkciji. Se pravi: tam poseda le zato, da še vedno vihra zastava lenarjenja, ki bi sicer že padla. Ta bog je očitno prelen za kaj drugega. Ta bog očitno ne pričakuje in ne zahteva od ljudi ničesar. Z njimi nima nobenih skritih, pa tudi ne odkritih načrtov.

Paulova pomoč je pomoč šaljivca, ki tu in tam ujame na jezik kakšno kapljo ambrozije z božje mize. In tedaj se, nekoliko omotičen, šali na njihov račun, tako kakor se tudi mi včasih šalimo na račun naših Gorenjcev:

»A katere so, nasprotno, rase, za katero je delo organska potreba? Overnjanci; Škotje, ti Overnjanci Britanskega otoka; Pomeranjski, ti Overnjanci Nemčije; Kitajci, ti Overnjanci Azije. kateri razredi so v naši družbi tisti, ki ljubijo delo zaradi dela samega? Kmečki posestniki in malomeščani. Prvi, pripognjeni nad svojo zemljo, in drugi, zvaobljeni v svoje prodajalnice, se trudijo kot krti v svojih podzemnih rovih in se nikoli ne vzravnavajo, da bi se brezdelno razgledali naokoli«. Kaj se to pravi, da se nekdo »brezdelno razgleda naokoli«? Najprej se je treba vzravnati, meni Paul. Na nekem drugem mestu z odobravanjem navaja pozabljenega pisca, ki opisuje Baškire, one bivše polnomadske pastirje z azijske strani Urala, kot ljudi, nagnjene k brezdelju in lenarjenju. To brezdelje, to lenarjenje, pravi pisec, ki jih je obiskal, ustvarja pri njih navado, da razmišljajo, kar se pri najbolj nadarjenih med njimi kaže v odličnosti obnašanja ter prefinjenosti razsojanja. Kaj takega, komentira pisec, zlepa ne opazimo v naši razviti civilizaciji.

Vzravnati pa se je treba najprej v hrbtenici, da bi se nato vzravnali tudi »metaforično«. Tako vzravnano stoji Paul; ponosne drže v njegovem fotografskem portretu vam žal ne moremo pokazati, saj nas ni med Vami, pa tudi televizija nismo. Pomembnost te drže bodo najprej spregledali tisti, ki jih je zarana pritisnila teža nekega znanja, o katerem danes nič manj kot včeraj priča parola, vklesana v fasado neke osnovne šole v naši prestolnici: »Kdor sam sebe povzdiguje, prazno glavo oznanjuje«.

Ta mračna formula zasluži krajši premislek. Ali ne gre namreč preprosto za metaforo žitnega klasa? Če je človek žito in če ima glavo polno zrnja, se pravi, znanja, potem ima hrbtenico upognjeno in gleda v tla. Vidi le tisto, kar mu je postavljeno prav pred nos, okoli sebe noče videti ničesar. Predvsem pa noče videti, da vsak bog lenari. Tega ne more ugledati, dokler se ne vzravna in ne strese tega zrnja iz glave.

In če je človek žitno steblo, potem je tudi zakoreninjen v grudi. Tisti, ki hodijo kot nomadski Baškirji vzravnane postave naokoli, so po njegovem idioti in slejkoprej nevarni. Vsekakor pa jih najraje noče videti, saj gleda naravnost v tla in se izroča v roke previdnosti, ki ga bo požela.

S pomočjo tega izreka tako lahko pregledamo ves domet Paulove retorike. Proletariat je, če ostanemo pri njem, izkoreninjen. Njegovi intelektualci so kozmopoliti. Glavo nosijo vzravnano na vratu – in sicer tako takrat, ko delajo, kot tudi takrat, ko lenarijo. Vse to zato, ker se znajo, kot pravi Paul, brezdelno razgledati naokoli.

Vsi veste, da so v šoli neke težave z lenobo. Enako dobro veste, da se z njo ubadajo psihologi. Zakaj je ta in ta šolar len? S čim to razložiti? Psihologi menijo, da so napravili ogromen korak s tem, ko so ugotovili, da lenoba ni prirojena ali podedovana hiba, temveč da jo pogojuje cel kup družbenih odnosov in da je pravzaprav maska nekkih učenčevih zavestnih ali »podzavestnih« odporov. Morda. Toda obstajajo institucionalni mehanizmi, ki so zadolženi za proizvajanje lenobe? Ti mehanizmi so v neki zvezi s protestantsko etiko, se pravi, etiko, ki se ji naš Paul odkrito smeje v obraz: etiko marljivosti, truda in samoodrekanja. Ti mehanizmi so generatorji sleherne lenobe duha. To bi lahko dokazali, če bi utegnili, na sleherni pšenični njivi.

Bojan Baskar

KDO BO ZMAGOVALEC

Spoznanje, da majhna velika stvar »falos« predstavljaja »križišče«, kjer se seka res extensa z res cogitana, ni nujno tudi definitivni sklep iz polja te problematike, temveč zaradi svoje pomembnosti naravnost provocira nadaljnje razmišljanje. To se pravi, da refleksija o pomenu tega nenavadnega ter vsaj za mladega človeka neobhodno potrebnega predmeta poraja iz sebe mnogo novih vprašanj, ki po svoji vsebinski usmerjenosti segajo tudi v »metafizično« ali občo ontološko materijo. V tem smislu, in zato, da bo potekalo vse skupaj čimbolj razločno ter sistematično, naj mi že spoznana snov prezentira na eni strani premise za prihodnje izpeljevanje, na drugi pa objekt ponovnega preverjanja njene »pravilnosti«.

Izkušnje nam torej dokazujejo, da se lahko dvigne kurc z *mislijo samo*, toda ne da se dvigniti *vedno, kadar se ga hoče*, z mislijo. Ta logika pomeni, da ni podložen moči volje, ji nenehno »uhaja« in v tem je po sv. Avguštinu, ki ga je navedeno spoznanje verjetno navdalo z neprikritim začudenjem, celo *edini* del človeškega telesa, ki je zmožen take nesramnosti. Falos je tako kazen božja za človekov padec v raj, ko je hotel navzlic prepovedi z zaužitjem jabolka z drevesa spoznanja postati bogu enak. Toda zakaj kazen? Kurc naj bi bil *vidno* znamenje ničanja človekove svobodne volje, kajti preko njega je mogoče prejši, kakor preko kateregakoli organa ali »točke« na telesu, ugledati manko in entropijo duha v samem sebi. Falos je naganjanje človeka v obup, ko spozna sam, da je vera v moč volje kot načina biti duha navadna laž. Mahajoč z njim v roki ti govori hudič takole: »Misliš, da je tvoj duh v sebi avtarkičen, monoliten, vedno zmagovit, pa ti s kurcem, tem na videz nedolžnim tičkom, a v resnici pravim pendrekom, stalno dokazujem, kako je v sebi ničen, nepopoln in razcepljen. Enkrat, v neprimernih okoliščinah, ko si tega najmanj želiš, pa se ti po glavi, tako same od sebe, motajo kakšne svinjarije, ti on stopi. Toda drugič se lahko napenjaš kot vol, izprazniš baterijo volje do zadnjega ampera – mlahav ti visi dol, da je groza. Edini temelj tvoje identitete in samobitnosti, vzvišena svobodna volja, je tukaj, ob tem gobastem tkivu, do amena osmešena ter ponižana.« Človek naj bi se tako preko tega »primera« zavedel svoje nemoči v občem razmerju do stvarstva kot takega, zakaj celo znotraj misli kot differentie specificae, ki loči od njega ostale narave, se nahaja nek nepridiprav, ki ravno to isto misel, forme manifestacije duha, spravlja navkljub vsem njegovim imperativom, njemu samemu, torej duhu nasproti.

Vidimo, da je štajganje kurca v razliki od drugih organov odvisno od nekega psihičnega dogajanja – ni po naključju, da ima glavico – ne pa zgolj od čistega fiziološkega procesa v človeškem organizmu *po sebi* ali zunanjih vplivov na telo (npr. toplotne energije na živčne končiče v koži). Princip kurca naj bi bil potemtakem nekje vrt v miselno substanco, vendar s to razliko, da se znotraj nje giblje popolnoma svobodno in neovirano ter v tem oziru nekontrolirano sprošča svoje strasti. Torej, vtem, ko s svojo etiko meša štrene namenom volje, ostaja na drugi strani »brezprincipielni«, materialni, vsem otipljivostim na razpolago dani predmet.

Če gornje trditve držijo – namenoma sem jih pretežno namreč pisal v kondicionalu – potem smo prišli do spoznanja, da je Descartesovo odkritje točke, kjer se stikata razsežna in misleča substanca, navkljub velikemu intelektualnemu naporu, ki je bil potreben, da je filozof dosegel do tega rezultata, žal napačno. Ta kraj v človekov telesu ni češarika, ampak kurc.

V nizu gornjih konstatacij je, menim, osnovno sporočilo tako Avguštinovega zaskrbljenega razmišljanja, kot tudi mojega predhodnika, katerega tekst v Problemih 208 je bil povod za pričujoče pisanje. Toda, kot sem že na začetku omenil, te ugotovitve niso že hkrati ukinitve vseh potencialnih konsekvenc, pač pa predstavljajo le tehtne premise za neko univerzalnejšo pojasnitev vloge svobodne volje, to je moči duha, v prezentnem kontekstu, njegovem razmerju do materije in siceršnjem občem bistvu, kar ima končno za svoj smoter označitev »zmote« pri Avguštinovi teoriji »pomena falosa«, ter tako deidealizirali to ne-nedolžno stvarco.

Etika in ontologija kurca, ki smo jo bili determinirali, je pripomoček za poskus razmejitve teritorija duha od teritorija materije, kar implicite pomeni, da razmišljanje o njem, kot ga nam podaja vsebina prejšnjih odstavkov, nujno sproži refleksijo o razliki med *formo* in *materijo*, spričo česar še bolj udari na dan falosova dvojnost. Osnovna kategorija, ki nam nasproti njemu to razliko določi, pa je *pojem* volje.

Bistvo volje je nekaj hoteti, v našem primeru spremeniti neko obstoječo stanje in drugo. Toda ta princip je vedno stvar kognitacije, katere temeljni zakon je biti v identiteti s samo seboj (Ad absurdum: Hočem nič), to je v splošnem oziru pokrivanje mišljenja in biti. Zatorej bistvo volje ni nič ogroženo, če se tisto, kar mi hočemo, v stvarnosti ne dogodi. Volja kot gibalna sila duha ali v duhu, ni namreč nekaj, kar mora gore premikati, torej imeti opazen učinek na objektiviteto, da bi opravičila svojo eksistenco. V tem oziru vsi njeni uspehi pri obvladovanju in krmarjenju človeškega telesa ne dodajo k njenemu ugledu nič novega, iz česar konsekvентno sledi, da je samovoljno štajganje kurca ne more vreči iz tira.

V odnosu do materije pa ima zgoraj navedeno sledeči, nekaterim trditvam teksta mojega predhodnika nasprotujoči pomen. Če si lačen, žejen ali te zebe, ti seveda ni *nujno* treba jesti, piti ali se toplo obleči, torej lahko prostovoljno umreš od lakote, žeje ali mraza, se lahko zavestno in svobodno prisiliš v to odtegotanje telesu za življenje potrebnih snovi in pogojev – vendar lakoto čutiš, enako žejo in mrz. Tega absolutno ne moreš zanikati niti z močno voljo odpraviti. Ravno tako kot dvigovanje in padanje spolnega uda. To pomeni, če ti stopi, ti še ni nujno treba – ob določenem nasprotovanju volje – v nekem splošnem smislu zadovoljiti seksualni gon, torej vzpostaviti neko energijsko homeostazo znotraj fizikalnih napetosti, ki so eden od načinov bivanja materije, čeprav ostaja ta potreba še naprej moteča. Če mi je dovoljeno iz povedanega izvesti sklep, je potemtakem falos enako kot vsi preostali organi človeškega telesa, katerih poglavitna funkcija je zadovoljevanje fizičnih potreb po individualni ter rodovni eksistenci, podvržen *istim* zakonom materije, ki ni nič drugega, kot od subjektivne volje neodvisna in izven zavesti stoječa stvarnost.

Menim, da je s tem na osnovi povedanega razdelitev interesnih sfer med duhom in materijo dovolj razvidna.

Seveda pa ta, po vsebini tako dialektično strukturiran problem, še ni docela pojasnjen. Razmerje med kurcem in močjo volje skušajmo tokrat za spremembo zapopasti v oziru inferiornosti prvega.

Iz izkušnje vemo, da volja vendar more vplivati na objektiviteto, in to, kakor nam kaže zgodovina sama, očitno ter učinkovito, pri čemer tudi falos ni izvzet. Nekatera dejanja indijskih fakirjev – menda so pomagala sv. Avguštinu pri konstruiranju njegove teorije o »edini točki« – nam dokazujejo, kako lahko izvežbani subjekt za kratek čas z ukazom volje zaustavi bitje srca; nekdo mi je nekoč, menda je bil sam priča, povedal, da so posamezniki v določeni sekti hindujcev sposobni dvigniti s kurcem tudi do 40 kg težak kamen; spet drugi so si zmožni zabosti iglo brez bolečin in eventualnih poškodb ne le v razne obrobne dele telesa, ampak tudi v oko; govori pa se celo, da se nekateri (tega sam ne verjamem, a nič za to) – – baje je to najvišja stopnja, ki jo po njihovi teoriji lahko dosežeš z obvladanjem telesa – dvignejo celo v zrak, kar pomeni, da s tem premagajo enega osnovnih Newtonovih zakonov, zakon gravitacije. Torej se lahko, če hočem biti dosleden v izpeljevanju, utemeljeno vprašam, kaj je falos v resnici izvzet iz tega sklopa? Če vlada svetu neki obči zakon, ki združuje veselje v eno in isto celoto, potem seveda ne. Konkretno nam tako deduktivno sklepanje potrjujejo menihi po samostanih, pa tisti subjekti, ki zaradi teh ali onih razlogov niso mogli, smeli ali hoteli (sic!) imeti kakršenkoli kontakt s seksualnostjo. Po toliko letih zavednega ali nezavednega – če je bila posredi kakšna prisilna nevroza – se jim tudi, če še tako *mislijo* na nage babe, kurc ne dvigne več. O tem, torej posrednem ali neposrednem možnem vplivu, pri čemer je potrebno upoštevati določeno časovno dimenzijo, ki igra pri omenjenem samopremagovanju eno izmed odločilnih vlog, govori tudi Masters in Johnsova, ko trdita, da spolni gon, če ga nenehno ne ulaufavamo, počasi ugasne.

A niti ni potrebno za argumentacijo učinka volje na penis poklicati na pomoč abstraktno dedukcijo ali empiričnih znanosti: misel, sovražna erekciji ali njen naklonjena, čeprav moram priznati, da ni to *zakon*, ima pa vseeno svoj *zadostni razlog*, je, neoziraje

na vrsto njenega vzroka, običajno v tem poslu uspešna. To nam dokazuje vsakdanja praksa.

Torej, ali taki in podobni uspehi volje nasproti materiji kaj bistvenega spremenijo na njeni definiciji, se s tem njeno bistvo kaj »izboljša«? Načeloma ne! Ta vpliv kogitacij na fizis je le akcidentalne narave in v smislu totalitete bivajočega ne pomeni veliko. Oddaljenih zvezd namreč, če bi se nam zahotelo ter bi trenirali še toliko časa, ne bi mogli klatiti z neba.

Vendar pa ta premoč materije nad ubogo človeško eksistenco, ki je vsa potopljena v njeno neizmernost, ni tudi nepreklicna in poslednja resnica sveta. V heglovskem smislu bi se to glasilo takole: Zakonitostim narave ne moremo ubežati, če drugače že, pa vsaj ob lastni smrti ne. Toda tega dejavnika se mi zavedamo, nekje se raztaplja v našem mišljenju, tako da postane vsa ta mogočna in človekovim hrepenenjem sovražna objektiviteta ena sama, z njim, mišljenjem zlita ideelna palača. In na tem temelju se spočne spoznanje, da v resnici nikoli ni bila nekaj absolutno drugega od duha samega, ampak vedno isti on sam: *svoboda*.

To pa je tudi poglobitveni namen tega kratkega razmišljanja. S tem, če kurz delno participira na misli, še ne pomeni, da so sile materije že vkorakale v Moskvo.

Peter Mlakar

algoritmi samoupravljanja

EDINA ALTERNATIVA

*»Samoupravljanje je edina alternativa našega razvoja.«
(algoritem samoupravljanja)*

Da je gornja izjava algoritem samoupravljanja, ne sme biti dvomljivo. Ne le, da vsakodnevno sledimo njenim rezultatom v medijih informiranja; že površen pregled prepozna v njej prvi pogoj, zakaj mora biti algoritem: ne more namreč biti aksiom, saj njena veljavnost ni očitna vsakemu bebcu. Preostane nam le še, da njeno algoritmičnost dokažemo in to bomo tudi storili. Ker gre za algoritem *samoupravljanja*, je vnaprej jasno, da je dokazljiv le po samoupravni poti (da je tale izjava prav tako algoritem samoupravljanja, naj za vajo dokaže bralec!).

Vprašujemo se: za katero alternativo v izjavi gre? Sledeč samoupravnim institucijam, Jezikovnemu razsodišču in Obči enciklopediji JLZ (3. izdaja, str. 121a) predpostavimo, da se v grobem rabi v simbolni logiki in v javni komunikaciji ujemata in gre pri alternativni za ekskluzivno izbiro med dvema možnostima. Kateri sta tedaj ti dve možnosti, od katerih naj poljubno izberemo, preostalo pa z isto potezo zavržemo?

Zdi se, da pridevnik »edina« zagotavlja prisotnost obeh členov alternative v izjavi. V tem primeru je »razvoj« predmet v roditeljski, členu alternative sta na eni strani »samoupravljanja« in na drugi »naš razvoj«. Izbiramo torej: aut/aut; ali samoupravljanje ali naš razvoj.

S \leftarrow / \rightarrow **R**

Če izberemo samoupravljanje, se s tem odrečemo razvoju. Če se odločimo za razvoj, potem adijo samoupravljanje. Četudi bi od tod sledilo, da je to morda razvojna alternativa, pa gotovo ni samoupravna, zato jo zavračamo.

Preostane nam edino, da obravnavamo razvoj kot roditeljski prilastek in pristanemo na to, da pač ne gre za alternativo na isti ravni med samoupravljanjem in razvojem, pač

pa za razvojno alternativo, kjer je »naš razvoj« medij, *znotraj* katerega izbiramo med samoupravljanjem in ? Kaj neki je z drugim članom alternative?

$$S \leftarrow / \Rightarrow ?$$

Drugi člen manjka, alternativa je: »Ali samoupravljanje ali pa nič!«

$$S \leftarrow / \Rightarrow \emptyset$$

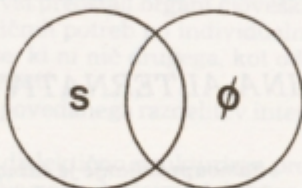
Če se odločimo za nič, ostanemo brez samoupravljanja. Če izberemo samoupravljanje, se odpovemo nič. Mimogrede: zdi se, da je končno jasno, zakaj samoupravljanje ne trpi nihilizma. Nič kot člen alternative povzroči, da se odločimo za samoupravljanje po devizi »Bolje nekaj kakor nič«.

Ostaja še možnost, da samoupravljanje kot edino alternativo beremo takole: ali samoupravljanje ali pa – samoupravljanje!

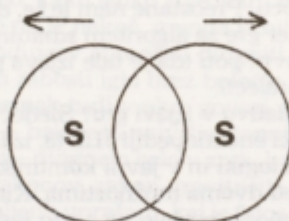
$$S \leftarrow / \Rightarrow S$$

Nerodnost alternative je v tem, da prav tedaj, ko se npr. odločimo za samoupravljanje na levi, izgubimo samoupravljanje na desni in vice versa. Kako iz zagate?

Pozorni bralec že ve: izjava »Samoupravljanje je edina alternativa našega razvoja« proizvede *odtujevalni vel*. Prav za vel in ne za alternativo v strogem smislu gre pri izbiri med samoupravljanjem ter ničem in med samoupravljanjem ter samoupravljanjem:



Če se pri izbiri med samoupravljanjem in ničem odločimo za samoupravljanje, tedaj je to samoupravljanje, okrnjeno za nič in zatorej z luknjo, ki je z ničimer ni moč zapolniti. Izbira med samoupravljanjem in samoupravljanjem pa je uprizorljiva kot *razcep*:



Obe izbiri skupaj lahko izrečemo kot izbiro: »Ali samoupravljanje ali pa . . . nič drugega kot samoupravljanje.«

Četudi je bralec morda že začel špekulirati, kaj od tod sledi za samoupravljalca in samoupravljanje, moramo špekulacijo presekati z opozorilom R. Susiča: iz algoritma samoupravljanja ne sledi nič razen rezultata. Rezultat pa je jasen: razcepi gor, luknje dol, samoupravljalce se bo le!

Jože Vogrinc

* Temelj raziskavam algoritmov samoupravljanja je udarila rubrika *Camera obscura* v Mladini št. 18, 3. 12. 1981 v zapisu Roberta Susiča *Algoritmi samoupravljanja*.

TEMPORA ET MORES

Positivisti so se nekaj hvalili, da z istim spoštovanjem kakor Shakespearova zbrana dela vzamejo v roke najponižnejši molitvenik. Ivan Prijatelj je bil prepričan, da bomo Slovenci na morebitni sodni dan božjo milost, ki nas je poklicala v življenje, lahko upravičili z drobno knjižico Prešernovih Poezij.

Kakor da bi časi hiteli, kakor da bi se nravi gnale, da se stisnejo v kar najmanjši format in duhovitim besednikom gomazečega človeštva ponudijo priložnost za bleščeč besedni obrat.

To je bil svoje dni paradoks, a današnji čas ga potrjuje.

Še nedavno tega smo snovali, kovali, da bi atletski mladec na zidu Sikstinske kapele uprizoril svoj drugi vesoljski show (menda naj bi ne bil fiasko kakor prvi); danes telos zgodovine medli med vrsticami starega papirja, ki ga še niso namenili dobrodelnemu namenu, in nemara je to edina točka, kjer smo lahko prepričani o zgodovinskem progressu: namesto bombastične imažerije bogu v slavo in človeku v užitek – drobna iskra, besedna igra, ki se zgubi, komaj jo zapišemo, vrnes pa je tako in tako nihče ne razume. Konvencionalne preroke propasti Zahoda velja opozoriti, da je vseeno nekaj na tem, da človek sam sebe, tj. svojega duha, spremeni v molilni mlinček, da ga v prazno zavrti mlačni predec božje crkovine.

Tempora sunt ASINARIA.

Et mores reddendi in CAMERA OBSCURA.

Kdo bi si bil mislil, da bo Delo lepega Jutra naznanilo, da se je sodni dan že zgodil, čep rav ga očitno nihče ni prav opazil?

A mar ni Odrešnik sam opozoril, da bodo sodni dan napovedali lažni preroki?

Prijatelj si pač ni bil mislil, da takrat ne bo več papirja niti za drobno knjižico poezij – in da bi tako in tako z njo ne imelo smisla več mahati, saj so jo že davno tega pokakale muhe Njegovega obskurantizma, in varuhi obeh strani pečata ne bodo sub utroque signo nikoli popustili pri opravljanju svojega mušjega opravila.

Oderunt profanum vulgus, ti modreci obojnega mračnjaštva, opice Teologije in njenega ateističnega prirepka, in v njihovem vzajemnem zaničevanju jih družijo pač ta strah in strah pred teorijo – profanum vulgus pa, ki mu je barbarstvo usmerjenega izobraževanja vzelo Horacija, se je že davno po svojem položaju, če že ne po instinktu, odločilo za materialistično teorijo.

Če je edina svetla točka mračne sodobnosti prav ta temnica mladine, in so družbena razmerja nepopravljivo postavljena na glavo – kaj nam preostane drugega, kakor da jih v temačni škatli postavimo na noge v Mladini?

In če so časi pač oslovski – kateri intelekt bi bolje jim ustrezal – če tisti ne, ki v ASINARIA se zapisuje?

Terezija Sankec

V razpravi o stalinizmu, ki jo je pripravil dnevnik Delo, je Rastko Močnik omenil, da je sedanja zamisel o šolski reformi lahko za zgled, kako si država skuša prilastiti eno izmed splošnih funkcij organiziranja družbe, a je hkrati ni sposobna izvrševati. Ko je Delo 28. novembra objavilo povzetek razgovora, je to stališče scenzuriralo. Scenzuriralo pa je tudi vse drugo, kar je isti govorec še rekel ob tej priložnosti. V tretje gre rado, Delo očitno ljubi preprosto modrost, in zato je že tretjič zapored istemu piscu vzelo besedo;

kakor da bi pri manipuliranju z javnostjo že enkrat ne bilo preveč. In kakor da bi ob skrbnosti, s katero zapisujejo sleherno preprostost reformskih priganjačev, še kdo lahko dvomil o temeljitosti njihove pristranosti, so skrbno in temeljito utišali prav vse, kar je omenjeni besednik izrekel. Reformatorjev je resda bolj malo, osamljeni so in neprikljubljeni, zato se nemara šefom na Delu smilijo. Res tudi z njihovo reformo bolj žalostno kaže, zato nemara na Delu z njimi sočustvujejo. A če bi sočutje in usmiljenje do reformatorjev nekako še lahko razumeli, je reklama že neokusna, medtem ko je onemogočanje svobode izražanje preprosto nedopustno. Denimo torej v njihovem priljudnem slogu, da so s svojo prevzetnostjo tokrat sodu izbili dno, in zapišimo nekaj besed

O CENZURI NA DELU

Trditev se je torej glasila: sedanje zamisli o šolski reformi ni mogoče uveljaviti, ne da bi prizadeli demokratične pravice in svoboščine. S tem, da so to misel scenzurirali, so njeno resničnost neposredno potrdili. Dokaz za tezo je tezi vzel besedo. K tisočletnim metafizičnim razpravam, kaj je resnica, je Delo prispevalo izviren donesek: resničnost izjave je mera njene neobjavljivosti. Vsaj v Delu.

Mimogrede sem na istem razgovoru še omenil, da je Delo zatemnilo eklatantne simptome prvega usmerjenega vpisa. Delo je seveda zatemnilo tudi to omembo: ali je hotelo preprečiti, da bi vprašanje o dirigiranju vpisa le pridrla v javnost, ali pa je skušalo zgolj prikriti kritiko svojega početja? Naj je hotelo prvo ali drugo, naredilo je oboje. Prav zato njegovo dejanje zasluži sramotno ime cenzure: skupaj s tistim, kar prikrivajo, skrivajo pred javnostjo tudi, da prikrivajo. Njihov uspeh je potemtakem odvisen od uspešnosti njihovega skrivaštva.

Birokracija ne more zmagati, ne da bi okrnila pravice in svoboščine. Ali pa iz tega že nujno izhaja, da je sleherna kršitev pravic in svoboščin že tudi zmaga za birokracijo? Taka je implicitna sodba cenzure na Delu, mi pa moramo meniti drugače: to bi res bila zmaga birokracije, če bi ji jo priznali. Če bi torej njeno nesramnost mirno požrli. Cenzura nas sili k molku, ker ji je zadosti, da naš molk razlaga za našo potrditev. Potemtakem ji ne smemo dopustiti, da bi nas prisilila v molčeči konsenz.

Cenzura seveda praktično potrjuje resničnost naših trditev. Njena prednost pa je, da hkrati, ko cenzurira našo tezo, prikrije tudi svoje lastno dejanje. A ta prednost je njena slabost: cenzura je uspešna, le dokler deluje na skrivaj. Brž ko zavpijemo »cenzura na delu!«, s tem hkrati razkrinkamo njeno početje in razodenemo svoja stališča. V našem primeru je to že zadosti, da dokaže resničnost naše izjave in hkrati spodnese celotno cenzorsko operacijo.

Vprašamo se lahko še *cui bono*? Interes je očitno zadosti močan, da ga izživljajo na peščici mimogrede navrženih besed, pa hkrati preveč krhek, da bi se upal soočiti s temi sicer priljudnimi izpeljavami. Domnevamo lahko, da se prav v protislovnosti njihovega početja skrivajo koristi, ki jih zastopajo.

Ali verjamejo, da bo, komur so zaprli usta, ko je govoril o domačih uzurpacijah, ponižno sprejel navodilo, naj raje razpreda o daljnih in davnih nasiljih; ali pa so naivno preprosti. Naivni niso, kakor dokazujejo s svojim nezgrešljivim cenzorskim refleksom; torej jih ne moremo kar preprosto razglasiti za hlapce birokracije. A kdor pričakuje, da boste pred njim cepnili na nos, je v očeh omikanega sveta seveda grotesken. Težava je, da mu ne smete niti vljudno pokimati, ker vam bo takoj skočil za vrat, in vam skušal omiko izbiti iz glave. So potemtakem cenzorji na Delu kar neposredno že birokracija na pohodu? V podnaslovu osvobajajo človeka, s prirejanjem besedila teptajo njegove pravice; nekam nedosledno. Ljudi vabijo, naj govorijo, potem pa jim zatiskajo usta; precej nedosledno. Navajajo ustavo, a se je ne držijo; kako nedosledno. A čemu potem že dve leti tako dosledno skušajo onemogočiti, da bi človek kritiziral šolsko reformo? – se nemara bojijo, da bi sicer njihova nedoslednost bila le preveč – dosledna?

Namesto da luknje, ki ostajajo za njihovimi cenzorskimi posegi, mašijo s citati ustavnih

pravic, bi raje spoštovali vsaj tiste pravice, katerih izvrševanje je njihova dolžnost. Ne moremo jim namreč priznati pravice, da si prilaščajo monopol nad javnim mnenjem, ne smemo jim odpustiti nesramnosti, da skušajo monopol izrabiti za svoje koristi.

Rastko Močnik

P. S. Sestavek smo poslali na Delo s temle spremnim pismom: »Spoštovani, če se boste odločili, da objavite spis, ki vam ga pošiljam, vas prosim, da ga prav nič ne spreminjate in da ga ne vtaknete v rubriko »poštni predal«. Drugače objave spisa ne dovoljujem. S spoštovanjem &c.«

Kakor kaže, si na Delu še razbijajo betico z vprašanjem, kako izpolniti ta pogoja.

zrno vzhodnjaške modrosti

PRVI KORAK

(Kóan)

K Tokusanu so prišli mladeniči in mu rekli: »Modri Tokusan, slišali smo, da poznaš pot modrosti. Povej nam, kako naj naredimo prvi korak po tej poti?«

»Ne verjemite vsega, kar slišite,« jim je odgovoril modri Tokusan.

GANTOVA SEKIRA

(Kóan)

Nekega dne je Tokusan rekel učencu Gantu: »Dva meniha imam, ki sta tu že dolgo let. Pojdi in ju preizkusi.« Gantô je pobral sekiro in odšel h kolibi, kjer sta meniha premišljevala. Vzdignil je sekiro, rekoč: »Če izrečeta besedo, vama odsekam glavi; če ne izrečeta besede, vama tudi odsekam glavi.«

Meniha sta še naprej premišljevala, kakor da bi Gantô ne bil spregovoril. Gantô je odložil sekiro z besedami: »Prava zen učenca sta.« Vrnil se je k Tokusanu in mu povedal, kaj se je zgodilo. »Tvoj del mi je jasen,« se je strinjal Tokusan, »a daj, povej mi, kako je z njunim deležem?« »Tôzan bi ju nemara pripustil,« je odvrnil Gantô, »a pod Tokusanom bi ne smela biti pripuščena.«

Čez trideset let je Tokusan znova velel učencu Gantu, naj meniha preskusi. Ko se je Gantô s sekiro v roki prikazal na pragu njune kolibe, sta meniha vstala iz svojega tridesetletnega premišljanja, globoko sta se priklonila Gantu, globoko sta se priklonila drug drugemu, zgrabila sekiro in Gantu odsekala glavo.

Ko Ganta pet let ni bilo nazaj, je Tokusan stopil do kolibe obeh menihov. Meniha sta premišljala, mlada češnja je razsipala sveže cvetove nad gomilo zraven kolibe. Tokusan je sedel k menihoma in se globoko zamislil. Ko je češnja vnovič vzcvetela, se je vanju zazrl s pogledom, ki je v navadi med učitelji, in rekel tele besede: »Ganta bi pripustil, če bi zdajle prišel tod mimo. Tudi vidva sta dokazala, da sta vredna pripustitve; a pripustil bi vaju lahko samo Gantô.«

Priredila L. H., po: *The Enternal Hook: An Inquiry into the Universals of Human Emerdation*, S. T. Karo, ed., No man's Land Paperback, Santa Monica, 1980.

O BOGU

Lacan se je nekoč vprašal, ali nemara Bog lista po učbenikih nove matematike, da je na tekočem. Na voljo pa so materiali, ki jih zelo številni posamezniki in celo nekatere institucije imajo za verodostojne in iz katerih lahko s precejšnjo zanesljivostjo sklepamo o božjem berilu.

Kafarnavmski cestninar Levi, bolj znan po imenu Matej, to je, Božidar, okoli leta 42 med drugim poroča takole:

»... prikaže se mu v spanju Gospodov angel in pravi: »... Rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus...« In Matej, ki mu ljudstvo danes pravi tudi Matevž, še posebej opozarja: »... se je spolnilo, kar je bil Gospod napovedal...: imenoval se bo Emanuel...«.

Nadalje: »se Gospodov angel prikaže Jožefu v spanju in pravi: »Vstani, vzemi dete in njegovo mater ter beži v Egipt...« - »... se je spolnilo, kar je bil Gospod povedal...: »Iz Egipta sem poklical svojega sina.«

Naposled: »se Gospodov angel prikaže v spanju Jožefu v Egiptu in reče: »Vstani, vzemi dete in njegovo mater in pojdi v izraelsko deželo...« - »se je spolnilo, ... da bo Nazarejec.«

Gospod Bog je potemtakem glede misije svojega Sina objavil tri izključujoče se informacije: 1. izšel bo iz Betlehema (cf. isti, 2, 6); 2. poklical sem ga iz Egipta; 3. bo Nazarejec. Predstavljamo si lahko torej, kako Gospod Bog mrzlično lista po Stari zavezi, da ugotovi, kaj vse je že napovedal, in potem urgentno pošilja angele, da gonijo Jožefa izpolnjevati božje obljube.

Nemara so ga kritična leta okoli 0 izučila, da si je poslej priskrbel nekaj matematičnih učbenikov in se lotil proučevati materialistično teorijo kontradikcije.

O PAPEŠKI NEZMOTLJIVOSTI

Katoliški liberali v Združenih državah pravilno ugotavljajo, da se v marsičem ne strinjajo s svojim sedanjim papežem. Nenavadno pa je, da iz tega sklepajo, da bi papež moral spremeniti poglede.

Tako opozarja v Newsweeku R. J. Edgeworth iz Canberre, in meni takole: že misel, da je en sam človek nezmotljiv, je nategnjena; toda verjeti, da bi bilo nezmotljivih 50 milijonov ameriških katolikov - !?

ROBINZON ALI GOSPOD BOG?

Krožiti je začela podivjana misel, da bi naj koren stalinizma prinesel Robinzon, ko je z Juana Fernandezza prilezel na strani Kapitla.

Misel lahko velja, kolikor pač velja, prizadel pa nas je njen novoveški etnocentrizem. Že takoj po začetku sveta se je namreč zgodil dovolj poznani incident, da se je Gospod ozrl na Abelovo daritev, na Kajnovo pa se ni ozrl. Manj pa je znano, kaj je Gospod rekel Kajnu, potem ko mu je ob tej žalitvi obraz »upadel«. O tem poroča Mojzes v četrtem poglavju prve knjige; za naš namen pa smo gospodarjeve besede nekoliko zgostili.

»Če delaš dobro, ko mi daruješ,« je rekel Gospod Kajnu, »(in prav je, da mi daruješ) potem ni razloga, da bi povešal obraz - ne glede na to, ali se jaz na tvojo daritev ozrem ali ne.

Če pa sklanjaš glavo, ko mi daruješ, to pomeni, da s tvojo daritvijo očitno nekaj ni v redu (ali ne preži greh pred durmi?).

Torej je bilo prav, da se na tvojo daritev nisem ozrl - saj s sklonjeno glavo sam priznavaš, da je lažna.«



PROBLEMI 214—215 (11, 1981 — 1, 1982), letnik XIX—XX

Uredništvo: Miha Avanzo (glavni urednik), Miran Božovič, Mladen Dolar (odgovorni urednik), Branko Gradišnik, Milan Jesih, Miha Kovač, Peter Mlakar, Rastko Močnik, Denis Poniž, Rado Riha, Jože Vogrinc, Zdenko Vrdlovec.

Svet revije: Miha Avanzo, Mladen Dolar, Uroš Kalčič, Sergej Kapus, Peter Lovšin, Rastko Močnik, Boris A. Novak, Braco Rotar, Ivan Urbančič, Jože Vogrinc, Slavoj Žižek (delegati sodelavcev);

Jože Dežman, Marko Kerševan, Valentin Kalan, Marjan Kotar, Lev Kreft, Sonja Lokar, Tomaž Mastnak, Jože Osterman (predsednik), Marko Švabič, Jadranka Vesel (delegati širše družbene skupnosti).

Zaradi finančno-tehničnih razlogov tokrat izhaja zadnja enajsta številka letnika 1981 skupaj s prvo številko letnika 1982. Iz leta 1981 nam je namreč ostalo premalo denarja, da bi lahko izdali enojno zadnjo številko, ker pa je bilo treba ta denar porabiti še za letnik 1981, je bila najbolj gospodarna rešitev združitev zadnje lanske številke s prvo letošnjo.

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 1982) 150 din, za tujino dvojno.

Izdajatelj: RK ZSMS.

Tisk: DDU Univerzum, Parmova 39, Ljubljana.

Uredništvo sprejema sodelavce vsak torek od 16—18 h in četrtek od 10—12 h v svojih prostorih na Gosposki 10/I.

Cena te številke je 40 din.

