

PRISPEVKI K MATERIALISTIČNI TEORIJ MESTA IN URBANEGA

- Castells: Mit urbane kulture
Rotar: O semiologiji sociologije urbanega
Zlodre: Zapiski o ideoloških oblikah arhitekturne
zavesti
Gantar: Zgodovinsko-materialistična analiza v
nemški urbani sociologiji

časopis za
kritiko in znanosti



ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI

ŠTEVILKA 33-34
1979
VII. LETNIK

IZDAJA

Univerzitetna konferenca Zveze socialistične mladine Slovenije
Ljubljana in Maribor.
Revijo sofinancirata: Kulturna skupnost Slovenije in Raziskoval-
na skupnost Slovenije.

IZDAJATELJSKI SVET

Franček Drenovec, Franc Kemperle, Davorin Kračun, Igor Pavlin,
Franci Pivec (predsednik), Mik Rebernik, dr. Janko Rupnik,
Marjan Vešnar, Pavle Zgaga.

UREDNIŠTVO

Mladen Dolar, Pavel Gantar (odgovorni in glavni urednik), Srečo
Kirn, Tomaž Mastnak, Račo Riha, Leo Sešerko, Nada Spolar-Kirn,
Darko Strajn, Peter Wieser, Slavoj Žižek.

UREDNIŠTVO

Trg osvoboditve 1/II, 61 000 Ljubljana, tel. 21-280.

NAROČNINA

Cena enojne številke 20 din, cena dvojne številke 30 din.
Celoletna naročnina 70 din (za šole, knjižnice in posameznike),
150 din (za institucije).

Številka žiro računa: 50100-678-47303, za ČASOPIS
ZSMS, UK, predsedstvo,
Ljubljana, Trg osvoboditve 1.

Po mnenju sekretariata za informacije v IS skupščine SR Slovenije
je ČASOPIS po sklepu št. 421-1/72 oproščen temeljnega davka od
prometa proizvodov.

Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

TISK

DDU- Univerzum, Trg osvoboditve 1.

K A Z A L O

Prispevki k materialistični teoriji urbanizma in arhitekture

CASTELLS Manuel:	URBANA IDEOLOGIJA	7
ROTAR Braco:	O SEMIOLOGIJI SOCIOLOGIJE URBANEGA	61
ZLODRE Janko:	ZAPISKI O IDEOLOŠKIH OBLIKAH ARHITEKTURNE ZAVESTI	133
GANTAR Pavel:	NASTAVKI "KRITIČNE" IN ZGODOVINSKO-MATERIALISTIČNE ANALIZE V ZAHODNONEMŠKI URBANI SOCIOLOGIJI	159

Prikazi, recenzije

JAKHEL Rudi:	ILUZIJA IN RESNIČNOST URBANIH SREDIŠČ ...	223
--------------	---	-----

Članki in razprave

JEZERNIK Božidar:	ZGODOVINA V ZGODBAH USTNE TRADICIJE	239
-------------------	---	-----

Sinopsisi	279
-----------------	-----

PRISPEVKI K MATERIALISTIČNI TEORIJI
URBANIZMA IN ARHITEKTURE

Harold CASTELL

URBANA IDEOLOGIJA

Ali je mesto vir ustvarjanja ali preoblikovanja? Ali je urbano živ-
ljenjski stil in izraz civilizacijske? Ali je mesto okvir civilizacije,
mesto odločilnih dejavnikov družbenih sprememb? Kaj je razpršeno
mesto? Kaj je koncentrirano mesto? Kaj je mesto, ki je vir ustvarjanja
novih idej, novih razvojev, novih povzroča sprememb?
Veliko mesto je vladavina brezskrbnosti, četrti solidarnosti, veliki
kotli krivdelnosti, novo mesto ustvarja družbeni mir
in.

Pospešen razvoj urbane kulture je v veliki meri posledica njene
neuspešnosti. Pod svojimi okrilji sklene kupice bolj obse-
vnih kot uspešnejših vprašanj, ki vodijo k razvoju s "urba-
nimi" postopki manj uspešnimi. Vredno je tudi k razvoju
pogledov na življenjske oblike.

"Mesto" v grobem tehnokratski obliki razvija različne oblike
svojih postopkov, ki jih vidimo ne samo ali pa jih ne vidimo dej-
ti in oblikovati. Prvič s "urbano civilizacijo" in "urbano
civilizacijo" vidimo s "urbano civilizacijo" in obliko, ki je
mesto ustvarja ideološki okvir problemov prilagajanja na nove
družbene oblike. Če družba razvija kot skupnost, ki se razvi-
ja preko socializiranja vrednot, ki je ustvarjajoča, je potreba
na tej ravni najvišji stopnji, ki je tudi razvojni, tudi tak-
rat in mesto, ki je mesto, ki je mesto, ki je mesto, ki je mesto,
družba, ali pa, ki je mesto, ki je mesto, ki je mesto, ki je mesto,
mesto razvija razvija družbo, mesto v splošni pretekli in na-
par, ki jih vidimo v svoji mreži razvoja.

PRISPEVKI K MATERIALISTIČNI TEORIJ URBANIZMA IN ARHITEKTURE

Urbana ideologija je specifična ideologija, ki dejansko velja za
oblike družbenega organiziranja kot skupnosti, mesto ustvarja
družbene vrednote. To je mesto, ki je mesto, ki je mesto, ki je mesto.

Manuel CASTELLS

URBANA IDEOLOGIJA

Ali je mesto vir ustvarjanja ali propadanja? Ali je urbano življenjski stil in izraz civilizacije? Ali je morda okvir okolja, morda odločilen dejavnik družbenih odnosov? Najbolj razprostranjene formulacije vprašanj o mestu je moč zvesti na naslednje:

soseske odtujujejo, center razcveta, zelene površine sproščajo, veliko mesto je vladavina brezimnosti, četrt solidarizira, brlogi kotijo kriminaliteto, nova mesta ustvarjajo družbeni mir itd.

Pospešen razvoj urbane tematike je v veliki meri posledica njene neopredeljenosti. Pod svojim okriljem zbira kopico bolj občutenih kot razumljenih vprašanj, ki saradi istovetenja z "urbanimi" postanejo manj vznemirljiva. Vračamo se tedaj k naravnim pogubnostim življenjskega okolja...

"Mesto" v govoru tehnokratov očevidno nadomešča razlago kulturnih pretvorb, ki jih sicer ne uspejo ali pa jih ne morejo dojeti in obvladovati. Prehod s "ruralne civilizacije" na "urbano civilizacijo" vključno s "modernostjo" in odporom do spreminjanja ustvarja ideološki okvir problemov prilagajanja na nove družbene oblike. Če družbo pojmuje kot enotnost, ki se razvija preko preoblikovanja vrednot, ki jo utemeljujejo, je potrebno tej evoluciji najti samo še quasi naraven vzrok, torej tehniko in mesto, da se umestimo v čisto upravnost brezrazredne družbe, ali pa, kar privede do istega, v upravnost naravno in nujno razredno razdeljene družbe, ujete v spopad premikov in sapor, ki jih vsiljuje njen notranji ritem razvoja.

Urbana ideologija je specifična ideologija, ki dojema načine in oblike družbenega organiziranja kot značilnosti neke stopnje družbene evolucije. Te pa tesno povezuje s tehnično-naravnimi

razmerami človeškega bivanja in končno z njegovim življenjskim okvirom. Ta ideologija je v skrajni posledici na široko utemeljila možnost "znanosti o urbanem". Razumeva jo kot teoretski prostor, ki ga opredeljuje posebnost njegovega predmeta. Od tistega hira, ko nastopi mišljanje, da se nahajamo v prisotnosti posebne oblike družbene organizacije - urbane družbe - postane študij njenih značilnosti in zakonitosti glavni zalogaj družbenih ved. Njeno analiziranje končno zahteva študiranje posebnih področij stvarnosti, ki se nahaja znotraj specifične oblike urbanega. Zgodovina "urbane sociologije" kaže tesno povezanost med razvojem "discipline" in kulturalistično perspektivo, ki je v njej prisotna.

Posledica dvojnega statusa urbane ideologije je taka, da jo je kot ideologijo mogoče analizirati in razlagati na podlagi učinkov, ki jih povzroča. Treba pa se je naučiti, da jo spoznamo tudi kot teoretsko ideologijo, ki povzroča učinke ne le v družbenih odnosih, ampak tudi v teoretski praksi, v njenih različnih inačicah, preko njenih najbolj rigoroznih izrazov, ki ji podeljujejo "legitimnost". Pri tem pa je treba vedeti, da to niso njeni družbeni izvori. Da bi mogli opredeliti in obdelati bistvene teme urbane ideologije, moramo na kratko očrtati njeno zgodovino - ima jo tako kot vsaka teoretska ideologija.

Mit urbane kulture

Pri govorici o "urbani kulturi" nikoli ne gre le za preprosto ugotavljanje kake prostorske oblike. "Urbana družba" je opredeljena predvsem z določeno kulturo v antropološkem smislu besede, z urbane kulturo. Gre za določen sistem vrednot, norm in družbenih razmerij, ki imajo zgodovinsko posebnost in lastno logiko organiziranja in pretvarjanja. Oznaka "urbanega", prilepljena na tako opredeljeno kulturno obliko, ni nedolžna. Označuje namreč hipotezo o naravni proizvodnji kulture oziroma o proizvodnji specifičnega sistema družbenih razmerij urbane kulture

po danem ekološkem okviru mesta. (1)

Takšna konstrukcija je neposredno navezana na evolutivno-funkcionalistično misel nemške sociološke šole od Tönniesa preko Simmla do Spenglerja. Dejstvo je, da je bil teoretski model "urbane družbe" mišljen predvsem v opoziciji do "ruralne družbe". Analiziral je prehod druge v prvo z izrazi, kot jih je na primer uporabljal Tönnies: evolucija skupnostne oblike v združevalnostno, ki so zanjo značilne predvsem segmentacija vlog, številnost pripadnikov in prvenstvo drugotnih družbenih vezi preko posebnih združenj nad primarnimi vezmi kot so neposredni osebni stiki, osnovani na čustveni bližini. (2)

Simmel, katerega vpliv na ameriško sociologijo se nenehno povečuje, je pri nadaljevanju takega razmišljanja prišel do predloga o pravem idealnem tipu urbane civilizacije. Opredeľjuje jo predvsem s psihosociološkimi termini. Iz precej durkheimovske ideje o krizi osebnosti, ki je zaradi neumerljene kompleksnosti velikih mest podvržena pretirani psihični stimulaciji, izvaja Simmel neobhodnost procesa fragmentacije aktivnosti in procesa močnega omejevanja posameznikovega angažiranja v različnih vlogah. To je edina obramba proti splošnemu neravnotežju, ki mu je povod mnogoštevilnost protislovnih nagibov. Med posledicami, ki jih tak proces izzove v socialni organizaciji, nakazuje Simmel oblikovanje tržnega gospodarstva in razvoj velikih birokratskih organizacij, ustreznih instrumentov torej za racionalizacijo in razosebljenje, ki ju zahteva urbana kompleksnost. S tem se krog zapre. Mogoče je razumeti "metropolitanski" tip ljudi, ki so osredotočeni na svojo individualnost in zmeraj svobodni v odnosu do sebe. (3)

Toda če v Simmlovem delu še obstaja dvoumnost med metropolitansko civilizacijo, ki jo pojmuje kot morebiten vir družbenega neravnovesja, in med novim tipom osebnosti, ki se prilagaja s stopnjevanjem svoje osebne svobode, pa prvi vidik odkrito pre-

vladuje pri Spenglerjevih prerokovanjih. Urbano kulturo poveže z zadnjo stopnjo ciklusa civilizacij, na kateri se mora družba samopokončati z vojno, ker razpadejo solidarnostne vezi. Pri Spenglerju je posebej zanimivo, da na eni strani neposredno povezuje ekološke oblike in "duha" vsake stopnje civilizacije in da na drugi strani povezuje "urbano kulturo" z "zahodno kulturo", ki naj bi se bila pojavila ravno zaradi razvoja urbanizacije v tem delu sveta. (4) Vemo, da se je Toynbee naslanjal na te postavke, ko je predlagal poistenje terminov "urbanizacija" in "pozahodnjenje". Spenglerjeva formulacija ima nedvomno prednost večje jasnosti. Posledice kulturalistične perspektive potegne do konca: zgodovinske stopnje utemeljuje z "duhom" in povezuje njeno dinamiko z neke vrste naravno in nediferencirano evolucijo. (5)

Vse te teme so z veliko moči povzeli kulturalisti čikaške šole. Začetek je neposredni vpliv, ki mu je bil med svojim študijem v Nemčiji izpostavljen utemeljitelj šole, Park. Preko tega ovinka je bila urbana sociologija osnovana kot znanost o novih oblikah družbenega življenja v velikih metropolah. Parku je šlo predvsem za to, da bi mesto, še posebej osupljivi Chicago dvajsetih let, izkoristil kot družbeni laboratorij, kot kraj, ki služi bolj postavljanju vprašanj kot pa viru razlag za opazovane pojave. (6)

Nasprotno pa trditve njegovega najbolj briljantnega učenca, Louisa Wirtha, resnično težijo k opredeljevanju značilnosti urbane kulture in k razlaganju njene produkcije iz vsebine posebne ekološke oblike mesta. Verjetno gre znotraj sociologije za doslej najbolj resen teoretski napor za vzpostavitev urbane sociologije in njenega raziskovanja lastnega predmeta. Po trintridesetih letih njegovi odmevi še vedno obvladujejo razpravo. To nas zavezuje, da poskusimo jedrnato, a verno preleteti perspektivo urbane sociologije, in da opredelimo teoretske teme "urbane kulture" preko njenih najbolj resnih mislecev.

Po Wirthu (7) je za moderne čase značilna koncentracija človeštva v gigantskih aglomeracijah, od koder žarči civilizacija. Glede na pomembnost pojava je nujno postaviti sociološko teorijo mesta. Teorijo, ki presega preproste geografske kriterije, hkrati pa jih ne poenostavlja le na izraz ekonomskega procesa, recimo le na industrializacijo ali na kapitalizem. Izreči "sociologija" pomeni za Wirtha osredotočiti se na ljudi in na značilnosti njihovih razmerij. Od tukaj se usmerja k opredeljevanju in k vpraševanju. Sociološko opredeljevanje mesta je naslednje: "Stalna relativno razsežna in gosta lokalizacija družbeno heterogenih posameznikov." In vpraševanje: "Katere so nove oblike družbenega življenja, ki so posledica treh bistvenih karakteristik - razsežnosti, gostote in heterogenosti človeških aglomeracij?"

Wirth si prizadeva med urbaniimi značilnostmi in kulturnimi oblikami uveljaviti vzročne odnose. Glede dimenzije mesta pravi: večje ko je, večja je pahljača individualnih odstopanj in večje bo družbeno razlikovanje. Posledica - razrahljanje skupnostnih vezi, ki jih nadomestijo mehanizmi formalne kontrole in družbenega tekmovanja. Povečano število interakcij porodi segmentacijo družbenih odnosov in spodbuja "shizoidnost" urbane osebnosti. Značilne poteze takega sistema obnašanja so brezimnost, površinskost, minljivost urbanih družbenih odnosov, anomija, pomanjkanje participacije. Tak položaj ima posledice za ekonomski proces in za politični sistem. Segmentacija in utilitarizem urbanih odnosov uvajata funkcionalno-specializacijo aktivnosti, delitev dela in tržno gospodarstvo. Interese posameznikov brani le še zastopništvo, neposredna komunikacija pač več ni možna.

Gostota krepi notranje razlikovanje. Od trenutka, ko se je potrebno v vsaki svojih pripadnosti le še delno angažirati, fizična bližina oddaljuje družbene stike. Različne družbene sredine stoje ena ob drugi ne da bi se mešale. To ima za posledico relativizem in sekularizacijo urbane družbe, torej ravnodušnost

do vsega, kar ni neposredno povezano z vsakemu posamezniku lastnimi cilji. Sonastanjenost brez realnih možnosti ekspanzije končno vodi k individualističnemu divjaštvu, izogibanju družbeni kontroli in potemtakem k agresivnosti.

Družbena heterogenost povzroča fluidnost razrednega sistema. Povečana stopnja družbene gibljivosti razloži, da pripadnost skupinam ni trajna, ampak odvisna od prehodnega položaja vsakega posameznika. Na racionalni bližini utemeljeno združenje, opredeljeno s pripadnostjo nekemu razredu ali statusu, prevladuje nad skupnostjo. Družbena heterogenost se ujema z diverzifikacijo tržnega gospodarstva in s političnim življenjem, zasnovanim na množičnih gibanjih.

Diverzifikacija urbanih aktivnosti in okolij izzove močno dezorganizacijo osebnosti, s čimer razlagajo povečevanje kriminalitete, samomorilnosti, korupcije in norosti v velikih metropolah.

Izhajajoč iz tako orisanih vidikov zadobi mesto posebno kulturno vsebino in postane njena pojasnjevalna variabla, urbana kultura pa se ponuja kot način življenja (urbanism as a way of life - mode de vie).

Bistveni del tez o urbani kulturi v ožjem pomenu besede se sestoji iz variacij na Wirthove stavke. Preko Redfieldove teorije o folk-urban kontinuumu, imela je ogromen odziv v sociologiji razvoja, so bile zgornje postavke uporabljene kot orodje evolucionističnega razlaganja človeške družbe. (8)

Redfield prevzema dvojnost ruralnega in urbanega in jo v perspektivi ekološko-kulturne evolucije nadomesti z dvojicama tradicionalno/moderno in folk/urban. Izhajajoč iz antropološke tradicije pri tem vnaša to razliko, da misli urbano družbo v odnosu na folk družbo, ki je družba omejenih razsežnosti, izolirana, nepismena in homogena družba s skrajno močnim čutom skupinske

solidarnosti. Njene življenjske oblike so kodirane v koherentnem sistemu, ki ga imenujemo "kultura". Prevladuje tradicionalno, spontano, nekritično in osebno obnašanje. Ni prava niti eksperimentiranja in refleksije v intelektualne namene. Sorodstveni sistem, njegova razmerja in ustanove izvirajo neposredno iz izkustva. Akcijska enota je družinska skupina, Sveto vlada posvetnemu. Ekonomija je veliko bolj statusni dejavnik kot pa prvina tržnosti.

Urbani tip je opredeljen s simetričnim nasprotjem celoti naštetih dejavnikov. Osredotočen je na družbeno desorganizacijo, individualizacijo in sekularizacijo. Premikanje od enega pola k drugemu poteka skoroda naravno, in sicer s povečevanjem družbene heterogenosti in povečevanjem možnosti za interakcije, pač skladno z restjo družbe. Stiki z neko drugo družbo in/ali kulture poveročajo zmanjševanje izoliranosti, kar tudi znatno pospešuje prej omenjene procese. Nobena družba tej idealno-tipski konstrukciji ne ustreza v celoti, ampak se nahaja nekje vzdolž kontinuuma tako, da se omenjene raznovrstnosti, glede na stopnjo družbene evolucije, nadaljujejo v mnogoterih razmerjih. Te značilnosti opredeljujejo osrednjo os družbene problematike. Postopno zgoščanje kolektivnosti skupaj s svojo posledico - družbeno kompleksnostjo - predstavlja naravno gibalno zgodovinske evolucije. Materialno se izraža skozi oblike zasedbe prostora.

V tem smislu so na nekoliko majavih tleh kritike, ki jih Oscar Lewis naslavlja na Redfieldove teze, češ da je "folk" skupnost, ki je Redfieldu služila kot prvi opazovalni teren, raztrgana zaradi notranjih konfliktov in da prisoja pomembno mesto tržnosti. Teorija folk-urban kontinuuma želi namreč preje opredeliti bistvene prvine problematike družbenega spreminjanja kot pa le opisovati realnost. (9)

Nasprotno pa Dewejeva temeljna kritika - "ruralno-urbani kontinuum je sicer dejanskost, a brez večjega pomena" (10) - to per-

spektivo bolj postavlja pod vprašaj. Če že obstajajo razlike med mestom in deželo, opozarja, so le empirični izraz procesov, ki hkrati povzročajo celo vrsto specifičnih posledic na drugih ravneh družbene strukture. Z drugimi besedami, gre za sočasnost sprememb v gibanju ekoloških, kulturnih in družbenih oblik, pri čemer pa ni mogoče vztrajati na sistematičnosti kovariacij niti ne pri trditvah, da so ene spremembe izključno posledica drugih. Dokaz je dejstvo, da se lahko "urbana kultura" širi na deželo, ne da bi se s tem zabrisale razlike med njunimi ekološkimi oblikami. Bolje je torej postavki "folk-urban kontinuuma" priznati opisujoči značaj kot pa iz nje delati splošno teorijo družbenega razvoja.

V literaturi je Dewejeva kritika ena redkih, ki gre v jedro problema. Na splošno se je namreč razprava o urbani kulturi, kakor sta jo formulirala Wirth in Redfield, vrtela okoli empiričnega vprašanja zgodovinskega bivanja takega ali drugačnega sistema in okoli vprašanja anti-urbanih predsodkov čikaške šole, ne da bi presegla teren kulturalistične problematike, kjer je bila tudi definirana. Avtorji kot sta Scott Greer (11) in Dhooghe (12), opozarjajo na pomen novih oblik družbene solidarnosti v moderni družbi in v velikih metropolah. Razkrivajo romantične predsodke čikaške šole, ki si je zmožna predstavljati družbeno funkcioniranje le v obliki skupnostne integracije, nečesa torej, kar vsekakor velja pripisati bolj primitivnim in malo diferenciaranim družbam. Speročilo Wirthovih tez so poskušali obnoviti drugi sociologi: Anderson (13) recimo na ravni teorije in Guterman (14), če naj ostanemo pri enem najnovejših, že z n-to empirično verifikacijo.

Bolj resni so ugovori proti morebitnim vzročnim zvezam med prostorskimi oblikami mesta in med za urbano kulturo značilno družbeno vsebino. Reiss je že dolgo tega na primeru ameriških mest na zelo empirični ravni dokazal statistično neodvisnost "urbane kulture" od velikosti in gostote prebivalstva. (15) Duncan

niti z neko široko segajočo raziskavo ni našel korelacije med številom prebivalstva na eni strani in dohodkom, starostnimi razredi, mobilnostjo, šolanostjo, velikostjo družine, etnično pripadnostjo in deležem aktivnega prebivalstva na drugi strani. Pa vendar so to dejavniki, ki bi morali specificirati vsebino "urbanega". (16) Tudi Sjoberg (17) z obsežno zgodovinsko raziskavo o predindustrijskih družbah pokaže na popolno različnost predindustrijskih mest in mest iz začetkov industrijske revolucije v primeri s sedanjimi velikimi metropolami glede njihove družbene in kulturne vsebine. Ledrut je podrobno prikazal samosvojost različnih zgodovinskih tipov urbanih oblik in opozoril na skrajne razlike med njihovimi družbenimi in kulturnimi vsebinami, ki se ne uvrščajo na noben kontinuum, ker gre preprosto za povsem različne prostorske in družbene tvorbe. (18)

Ali je potemtakem treba skupaj z Maxom Webrom (19) in Leonardom Riessmanom (20) termin mesto ohraniti za določene tipe prostorske organizacije, opredeljene predvsem s kulturnimi termini, kot so na primer renesančna mesta ali pa "moderna" mesta razvitega kapitalizma? Bodi - toda tedaj zdrknemo k čisto kulturniški opredelitvi mesta brez vsake prostorske specifičnosti. In prav spojitve/zamenjava med konotacijo dane ekološke oblike in dodelitvijo posebne kulturne vsebine leži v osnovi vsake problematike urbane kulture. Že če opazujemo karakteristike, ki jih predlaga Wirth, doumemo, da to, kar se imenuje "urbana kultura", ustreza dani zgodovinski realnosti, in sicer s kapitalistično industrializacijo povezanim družbenim organizacijskim načinom - to velja še prav posebej za konkurenčno fazo kapitalizma. Urbane kulture torej ne opredeljujemo le kot nasprotja ruralnemu, temveč z njej lastno vsebino, zlasti od trenutka, ko splošna urbanizacija in vzajemno prežemanje mesta in podeželja otežita njuno empirično razlikovanje.

Podrobna analiza vsake njene značilnosti bi brez težav pokazala stopnjevito vzročno zvezo med strukturalno matriko kapitalistič-

nega produkcijskega načina in njenim učinkovanjem na tistem ali onem področju obnašanja. Status "svobodnega delavca", ki je zanj Marx pokazal, kako nujno vzpostavlja maksimalno rentabilnost uporabe delovne sile, na primer neposredno določa slavno "segmentacijo vlog", ki jo osnova družbene "urbane" kompleksnosti. (21) Prevlada sekundarnih razmerij nad primarnimi kot tudi pospešena individualizacija odnosov prav tako izražata ekonomsko in politično nujno novega produkcijskega načina, da iz "svobodnih in enakih državljanov" naredi nosilce delovnih sredstev in nosilce delovne sile. In tako nadalje - na tem mestu ne moremo razviti celotnega sistema določanja kulturnih oblik v naših družbah. Edini namen teh pripomb je družbeno vsebino obravnavati drugače kot z analizo v terminih urbanega. Toda ali dejstvo, da v sovjetskih mestih, torej v nekapitalističnih mestih, opažamo analogne poteze, kot jih srečamo v mestih kapitalistične družbe, ne navaja k temu, da se tip obnašanja veže na ekološke urbane oblike? Odgovor je mogoče dati na dveh ravneh. Če pod kapitalizmom razumemo privatnopravno lastništvo produkcijskih sredstev, potem ta značilnost ne zadošča za utemeljitev posebnosti kulturnega sistema. Dejansko pa uporabljamo izraz "kapitalizem" v pomenu, kot ga je uporabil Marx v Kapitalu: posebna matrika različnih sistemov neke družbe (ekonomski, ideološki, politični). Toda celo po tej vulgarni opredelitvi kapitalizma bi podobnost kulturnih tipov ne izhajala iz bivanja iste ekološke oblike, ampak iz družbene in tehnične kompleksnosti, ki je osnova heterogenosti in koncentracije prebivalstva. V tem primeru bi šlo preje za "industrijsko kulturo". Tehnološki fakt industrializacije bi torej bil pglavitna prvina, ki določa evolucijo družbenih oblik. Približali bi se tezam o "industrijski družbi"...

Če pa nam je do znanstvene opredelitve kapitalizma, lahko trdimo, da artikulacija vladajočega produkcijskega načina - kapitalizma, vsaj v zgodovinsko danih družbah, kjer se bile opravljene raziskave o preobražanju družbenih razmerij, daje odgovor tako na nastanek sistema razmerij kot na pojav ekoloških oblik.

Najdenje podobnega obnašanja v družbah, za katere je moč domnevati, da pri njih ne prevladuje kapitalistični proizvodni način, ne razveljavlja prejšnjega odkritja. Grobo dihotomijo kapitalizem/socializem je treba zavreči kot teoretsko orodje. Lotiti se je treba, prav nasprotno, raziskovanj, ki bi morala imeti sledeče cilje:

1. ugotoviti, ali je tudi vsebina in ne le zunanjskost opisanih obnašanj enaka,
2. videti, kakšna je konkretna artikulacija različnih produkcijskih načinov v Sovjetski zvezi - kajti tudi tam je nesporno prisoten kapitalistični proizvodni način, četudi ni prevladujoč,
3. začrtati obrise novega pokapitalističnega proizvodnega načina, kajti če je znanstvena teorija kapitalističnega proizvodnega načina v Kapitalu delno že izdelana, pa še nimamo ekvivalenta za socialistični proizvodni način,
4. izdelati teorijo prehodov med konkretno artikulacijo proizvodnih načinov v sovjetski družbi in med njenimi sistemi obnašanja.

Jasno je, da v tistem trenutku problematika urbane kulture izgubi svojo umestnost in kompetenco. V pričakovanju raziskav pa vendarle lahko intuitivno domnevamo, da delujejo podobni tehnološki določevalci, ki privajajo k podobnostim v obnašanju; da je to okrepljeno zaradi žive prisotnosti kapitalističnih strukturnih prvin; da imajo formalne vedenjske analogije smisel le takrat, če se nanašajo na strukturo, ki ji pripadajo. Drugačno sklepanje bi se končalo s trditvijo, da so družbe enake, ker pač vsi bolj ali manj redno jemo in spimo.

Zakaj bi po vsem povedanem ne sprejeli naziva "urbana kultura" za sistem vedenja, značilen za kapitalistično družbo? Zato, ker tako poimenovanje, kot smo že naznačili, navaja k prepričanju, da mesto kot posebna ekološka oblika proizvaja kulturne oblike.

Že kratek razmislek pa zadošča, da razkrijemo nesmiselnost teorije družbenega spreminjanja, utemeljene z naraščajočo kompleksnostjo družbenih kolektivov, kompleksnostjo, ki ima vir v preprosti demografski rasti. V družbenem razvoju ni nikoli bilo pojavov, ki bi jih lahko razložili samo s fizičnimi termini, kot je, na primer, "velikost"; takšnih pojavov tudi ne more biti. Vsako spreminjanje razsežnosti in diferenciranosti neke družbene skupine je samo proizvod in odraz družbene strukture in njenih zakonov preobražanja.

Preprost opis procesa nas zato ne pouči o tehnično-družbenem kompleksu, recimo o proizvodnih silah in proizvodnih odnosih, kompleksu, ki je na delu v preobražanju. Torej gre za proizvodnjo sočasnih in spremljevalnih družbenih oblik v njihovih različnih razsežjih, še posebej v njihovih prostorskih in kulturnih razsežnostih. Postaviti je moč problem njihove interakcije, ni pa mogoče začeti s trditvijo, da ena oblika proizvaja drugo. Postavke o urbani kulturi so se razvile v empiristični perspektivi, kjer so za izvor družbene proizvodnje vzeli tisto, kar je bil njen okvir.

Naš problem pa je spoznati, katero je v celoti družbene strukture mesto in kaj so zakoni artikulacije omenjenega "okvira", torej prostorskih oblik. Da pa bi mogli obravnavati to vprašanje, je najprej potrebno zlomiti globalnost urbane družbe, dojete kot iztek zgodovine v modernost. Toda četudi je res, da nove pojave identificiramo tako, da jih poimenujemo po njihovih rojstnih mestih, "urbana kultura", takšno kot jo prikazujejo, ni niti koncept niti teorija. Strogo vzeto je pravzaprav mit, ker zgodovino človeške vrste opisuje ideološko. Zato na tem mitu neposredno utemeljene teme o "urbani družbi" oblikujejo ključne postavke družbenim oblikam liberalnega kapitalizma etnocentrično prilagojene ideologije modernosti.

"Vulgarizirane", če se smemo tako izraziti, so te teme imele in

še imajo ogromen vpliv na ideologijo razvoja in na "spontano sociologijo" tehnokratov. Problematiko "folk-urban kontinuuma" predstavljajo v analizo notranjih razmerij imperialističnega sistema, in sicer s termini prehajanja od "tradicionalne" družbe k "kolonialni". (22)

Po drugi strani pa je "urbana kultura" osnova celega niza govorov, ki v misli vladajočih zahodnih elit nadomeščajo analizo družbene evolucije in ki na široko širijo mass media. Predstavljajo del vsakodnevnega ideološkega okolja. Tako je, na primer, Generalni komisariat za plan v pripravah na šesti francoski plan posvetil leta 1970 v seriji študij o mestu majhen zvezek tudi "urbani kulturi". (23) Knjižica je pravi cvetnik obravnavane problematike.

Dokument začenja s trditvijo, da je "vsako mesto prostor kulture", in poskuša, upoštevajoč ekonomske omejitve, določiti pogoje za uresničitev idealnih modelov ter zamisli mesta-družbe. Značilnosti tega tehnokratskega humanizma so naslednje: mesto, nič drugega kot družba, se oblikuje na podlagi svobodnih pobud posameznikov in skupin. Problem sredstev jih ne opredeljuje, temveč le omejuje. Urbanizem tedaj postane racionalnost možnega in poskuša najti zvezo med sredstvi, ki so na razpolago, in med cilji, ki si jih postavlja.

Urbani pojav je "izraz zatečenega vrednostnega sistema v kulturi, lastni nekemu prostoru in neki dobi". Od tod razlaga, da "bolj ko se družba zaveda ciljev, ki jim sledi, bolj so njena mesta tipizirana". Na osnovi takšne družbene organizacije je mogoče priti do ekoloških faktorjev, ki jih klasiki urbanega kulturalizma že dolgo postavljajo v ospredje: "Osnova urbane družbe je v regrupiranju po številu in po gostoti pomembne kolektivnosti, ki vsebuje bolj ali manj strogo delitev dejavnosti in funkcij in terja menjavo med skupinami, katerih statusna lastnost je, da se diferencirajo in povezujejo." Razgrnjena je

cela teorija proizvodnje družbenih, prostorskih in kulturnih oblik z izhodiščem v preprostem organskem pojavu rasti - kakor da bi šlo za nekakšno vzpenjajoče se in premočrtno gibanje materije proti duhu ...

Če je jasno, da imajo različna družbena okolja kulturne posebnosti, je prav tako očitno, da razkol ne poteka več preko ločevanja mesta in vasi. Razlaga vsakega načina življenja terja, da ga včlenimo v celoto družbene strukture in da ne upoštevamo predvsem empirične korelacije med kulturno vsebino in njeno prostorsko utemeljitvijo. V resnici gre namreč za analizo procesov družbene proizvodnje sistemov zastopanja in komuniciranja oziroma, če tako želimo, ideološke nadgradnje.

Teze o "urbani družbi" so toliko razširjene zato, ker omogočajo ekonomizirati študij pojavljanja ideoloških oblik iz družbenih protislovij in razredne razdeljenosti. Družba je s tem zedinjena, razvija se na organski način, iz sebe izceja globalne tipe, ki si nasprotujejo v terminih različnosti, nikoli pa ne, znotraj iste družbene strukture, s termini protislovnosti. To seveda ne prepreči ganjenosti nad odtujitvijo "združenega Človeka", izpostavljenega naravnim in tehničnim prisilam, ki motijo razcvet njegove ustvarjalnosti. Mesto, hkrati obravnavano kot kompleksen odraz svoje družbene organizacije in kot okolje, ki ga določajo tehnično precej toge prisile, postane na eni strani ustvarjalno žarišče in na drugi strani kraj satiranja, oboje zaradi prebujenih tehnično-naravnih sil. Družbena učinkovitost te ideologije izhaja iz opisovanja vsakodnevnih problemov ljudi. Pri tem ponuja interpretacije v izrazih naravne evolucije, kjer je delitev na antagonistične razrede seveda odsotna. Ima moč konkretnosti. Daje pomirljiv vtis integrirane družbe, kjer se z roko v roki lotevamo "skupnih problemov"...

OD URBANE DRUŽBE K URBANI REVOLUCIJI

"Meščanski zgodovinarji so že zdavnaj pred menoj prikazali zgodovinski razvoj boja med razredi, meščanski ekonomisti pa njihovo ekonomsko anatomijo. Kar sem jaz novega prispeval, je bilo to, da sem dokazal:

1. da je obetov razredov povezan samo na določene zgodovinske razvojne faze proizvodnje;
2. da vodi razredni boj nujno k diktaturi proletariata;
3. da je ta diktatura samo prehod k odpravi vseh razredov in k brezrazredni družbi."

(Karl Marx, Pismo Kugelmannu, 1852)

Urbana ideologija ima globoke družbene korenine. Ni omejena le na akademsko tradicijo ali na uradni urbanizem. Predvsem tiči v glavah ljudi. Še več, prisotna je lahko celo v misli tistih, ki kritično razmišljajo o družbenih oblikah urbanizacije. Tu povzroča najhujše opustošenje. Opušča integrativno, skupnostno in pomirljivo izražanje ter postaja diskurz o urbanih protislovjih. Premestitev pušča teoretične probleme, ki smo nanje pravkar opozorili, nedotaknjene in jim dodaja nove, občutno težje politične probleme. Takšna priročnost dodobra izkazuje ideološki značaj teme o "urbani družbi": lahko je "leva ali desna", po željah pač. S tem spreminajmo le naziranje o temi - pozitivno ali negativno, urbana družba pa v vsakem primeru ostaja priznana za poseben zgodovinski tip dobro opredeljenih potez in celo za sklepno točko človeške evolucije.

Največjo pozornost "levičarske inačice" ideoloških tez o urbani družbi nedvomno zbuja urbanistična misel H. Lefebvra, ki je bil eden največjih teoretikov sodobnega marksizma. Njegova intelektualna moč, uporabljana pri urbanistični problematiki, je na tem področju morala nujno povzročiti odločilne posledice. Ne le kar se tiče vpliva, temveč tudi glede krčenja novih poti, odkrivanja problemov, predlaganja podmen. Toda na koncu je problema-

tika pogoltnila misleca. Začel je z marksistično analizo urbane-
ga, nato pa je s precej čudno intelektualno evolucijo zašel v
urbanistično teoretizacijo marksistične problematike. V tem smi-
slu, na primer, po opredelitvi družbe kot urbane, izjavlja, da
je logično tudi nova revolucija urbane.

V kakšnem smislu? Poskušajmo ga natančneje določiti. Nahajamo
se namreč pred kompleksno mislijo, polno odtenkov in teoretično-
političnih modulacij, ki jih ni mogoče jemati kot skladne celo-
te. Pazljiv pogled najde v tej misli kljub njenemu odprtemu in
nesistematičnemu značaju določeno jedro postavk, okrog katerih
se razporejajo osrednje osi analize. Jedro bomo povzeli na krat-
ko in kolikor je moč zvesto. Pod tem pogojem bomo mogli konkret-
no razpravljati o poglavitnih implikacijah za študij urbanizaci-
je in posredno tudi za študij marksizma.

V začetku leta 1971 razpolagamo s tremi teksti, s katerimi lah-
ko, kljub raznovrstnosti in obsežnosti, zagrabimo Lefebvрово mi-
sel, ki nedvomno predstavlja najgloblji doslej storjen napor za
razumevanje aktualnih urbanih problemov. Ti teksti so: zbirka
spisov, ki zajemajo njegove najbolj važne tekste o urbanem do
leta 1969, z naslovom "Od ruralnega k urbanemu" (označevali ga
bomo s kratico ORU) (24), drobna polemična knjiga "Pravica do
mesta", (1968, kratica PM) (25), prva celovita obravnava urbane-
ga vprašanja v "Urbani revoluciji" (1970, kratica UR) (26), kon-
čno kratek neobjavljen tekst "Mesto in urbano" (1971, kratica
MU), ki na zelo jasn način povzema glavne teze. (27)

Lefebvre gradi svoje urbanistično sporočilo na "predpostavki,
da je kriza urbane realnosti najbolj pomembna in bolj osrednja
kot katerakoli druga" (MU, str. 3).

Vedno je obstajala v latentnem stanju, toda druge nuje so jo za-
krivale oziroma, če kdo tako želi, zavirale. V obdobju industri-
alizacije je to vlogo odigravalo na eni strani "stanovanjsko

vprašanje" in na drugi industrijska organizacija ter globalno planiranje. Končno pa se ta tematika vse bolj uveljavlja - "družbeni razvoj si je moč zamišljati le v urbanem življenju, le preko uresničevanja urbane družbe" (PM, str. 158).

Kaj je pravzaprav "urbana družba"? Termin "pomeni bolj težnjo, usmeritev, možnost kot pa dovršeno dejstvo. Izvor ima tako v celoviti urbanizaciji družbe kot v dovršitvi industrializacije. Lahko bi jo celo poimenovali "post-industrijska družba" " (UR, str. 8,9).

To je centralna točka analise. Urbana družba, katere družbena vsebina preje opredeljuje urbanizacijski proces kot pa obratno, je proizvod zgodovinskega razvijanja, ki ga Lefebvre pojmuje kot model dialektičnih sekvenc. Človeško zgodovino opredeljuje zamotano zapovrstje treh dob, polj ali celin: agrarno, industrijsko, urbano. Politično mesto prve faze prepusti prostor trgovskemu mestu, ki ga pomete gibanje industrializacije, ki zanika mesto. Toda industrija na koncu spodbudi splošno industrializacijo, ki ponovno vzpostavi mesto na višji ravni. Na ta način je urbano več kot mesto, čeprav ga to že vsebuje v kali, vendar brez moči razcveta. Vladavina urbanega mestu omogoča postati vzrok in induktur. (UR, str. 25)

Pri tej evoluciji sta kritični dve fazi. Prva je podreditev kmetijstva industriji, druga, v kateri živimo danes, pa je podrejanje industrije urbanizaciji. Take razmere dajejo smisel izrazu "urbana revolucija" - kadar jo pojmujejo kot "skupek pretvorb, ki se dogajajo v sodobni družbi in s katerimi prehajamo iz obdobja, ko prevladujejo vprašanja rasti in industrializacije, k obdobju odločilne zmage problematike urbanega, ko bo stopilo v ospredje iskanje urbani družbi lastnih rešitev in modalitet " (UR, str. 13).

Pri tem je pomembno, da polja, oz. etape v človeški zgodovini,

marksisti bi jih imenovali proizvodni načini, niso opredeljena s prostorskimi oblikami ali s kmetijskimi oz. industrijskimi tehnikami, temveč so predvsem "načini mišljenja, dejavnosti, življenja" (UR, str. 47). Evolucija postane bolj jasna, če k vsaki dobi pripojdimo pravo družbeno vsebino:

potreba	- ruralno	
delo	- industrijsko	
užitek	- urbano	(UR, str. 47).

Urbano kot nova doba človeštva (UR, str. 52) bi predstavljalo razrešitev od determinizmov in prisil prejšnjih faz (UR, str. 43). To je zares dovršitev zgodovine, pravzaprav že pozgodovina. Po marksistični tradiciji bi rekli: "Komunizem ..." Kot resnična epistema končnega obdobja, katerega sedanja leta bi se umeščala na mejo med dvema dobama, se urbano uresničuje in izraža predvsem skozi nov konkretni humanizem. Opremljen je v tipu urbanega človeka, "za katerega in po katerem postaneta mesto in vsakdanje življenje v mestu njegova ustvaritev, prilastitev in uporabna vrednost" (PM, str. 163) O razvoju celotne problematike kot izraza zgodovinskih preobrazb glej UR, str. 13, 25, 43, 47, 52, 58, 62, 80, 99, 100 itd).

Analiza navaja k zgodovinskemu tipu družbe, to je k urbani družbi, ki jo opredeljuje določena kulturna vsebina ("življenjski način, akcijski način"). To se dogaja pri postavkah o urbani kulturi in pri postavkah o urbano-moderni družbi, čeprav se vsebina razlikuje. V obeh primerih je bistveno istovetenje oblike, torej urbanega, z vsebino, ki je za nekatere konkurenčna kapitalistična družba, za druge "moderna tehnokratska družba", za Lefebvra pa vladavina svobode in novega humanizma.

Na prvi ravni kritike bi lahko razpravljali o Lefebvrovem sanjovljnem (v originalu "libertaire", op. prev.) in abstraktnem pojmovanju vladavine pozgodovinske ali komunistične družbe. Opaziti ni nikakih konkretnih procesov graditve novih družbenih

odnosov preko revolucionarnega ekonomskega, političnega in ideološkega preobražanja različnih instanc, torej preko preobražanja s pomočjo razrednega boja in diktature proletariata. Takšna razprava bi v glavnem le povzemala teoretske argumente, ki jih marksizem že stoletje postavlja proti anarhizmu. Zgodovina delavskega gibanja je že povedala svoje z veliko večjo prepričevalnostjo kot pa bi to storili z neizpodbitnim dokazovanjem. Nima mo namenov, da bi na novo dodajali kakšno stvar k polemiki, ki jo je politična praksa že zdavnaj prešla. Spontanizem se je zaradi svoje teoretske nezmožnosti, da bi usmerjal realne procese, zmeraj samouničeval. Nič nimamo pripomniti k obnovitvi tisočletniških utopij v Lefebvrovi misli. Pravico ima, da poimenuje utopično družbo, kjer ne bi bilo zatiranja svobodnih nagibov želje (UR, str. 235), z imenom "urbana družba", če mu je toliko do tega. Prav tako je njegova stvar, če slabo identificirane kulturne preobrazbe, ki vznikajo v imperialističnih metropolah, označuje kot urbane.

Toda problem je v tem, da izraz urbano, rabljen kot na primer v sestavljanju "urbana kultura", ni nedolžen. Navaja k hipotezi, da transhistorična oblika - mesto - proizvaja družbeno vsebino - urbano. Poleg tega izraža celotno splošno pojmovanje proizvodnje družbenih odnosov. Končno pomeni tudi teorijo družbenega spreminjanja, torej teorijo revolucije. "Urbano" ni le anarhistična utopija. V Lefebvrovi misli ima relativno natančno vsebino: gre za osrednjost, ali še boljše za sočasnost, za zbirnost (UR, str. 159, 164, 174, MU, str. 5). Za urbani prostor je značilno, da se v njem "vedno nekaj dogaja" (UR, str. 174). To je prostor zunaj represije, v njem prevladuje minljivost. "Urbano", ki ni nič drugega kot osvobojena ustvarjalna spontanost, je proizvedeno. Ne proizvajata ga niti prostor niti čas, ampak oblika, ki ni ne objekt ne subjekt in je opredeljena predvsem z dialektiko osrednjosti oziroma njenega negiranja: z ločevanjem, razpršitvijo in obrobnostjo. (UR, str. 164)

Znajdemo se pred postavkami, ki so glede mehanizmov proizvajanja družbenih odnosov zelo blizu Wirthu. Gostota in toplina združevanja (*rassemblement*) povečujeta interaktivnost in komuniciranje in tako hkrati pospešujeta svoboden razcvet, nepredvideno uživanje, družbljivost in željo. Da bi Lefebvre mogel upravičiti mehanizem proizvodnje družbenosti, ki se navezuje neposredno na organicizem, se mora opreti na neupravičljivo mehanicistično hipotezo, po kateri "se družbeni odnosi pokažejo v negiranju razdalje" (UR, 159). To je torej bistvo urbanega. Mesto ne ustvarja ničesar, toda s centraliziranjem stvaritev jim omogoča izbruh. Lefebvre pa se vendarle zaveda pretirane poenostavljenosti trditve, da preprosto prostorsko zbiranje omogoča razvoj novih odnosov, kakor da bi ne bilo nobene druge družbene in institucionalne organizacije razen razporejanja prostora. Zavoljo tega poseže po pogoju, da je zbiranje prosto vsake prisile. Pravzaprav to poimenuje pravica do mesta. Uvedba popravka pa uniči vsak vzročni odnos med obliko - mestom in človeško stvaritvijo - urbanim. Če imamo lahko represivna mesta in brezprostorske, utopične svoboščine, potem to pomeni, da družbeno določanje neaktivnosti in proizvodnja razmer, v katerih vznika spontanost, potekata drugje in ne skozi omenjene oblike - na primer preko politične prakse. Kakšen smisel ima lahko odtlej formuliranje problema svobode v terminih urbanega? ...

Veliko bi lahko še pripomnili k teoretski in zgodovinski zmotnosti predpostavke, da oblika določa vsebino, kar je menda strukturalistična hipoteza. Najprej bi ugotovili, da gre kvečjemu za korelacijo, pa še to je treba teoretično osmisliti s tem, da jo uvedemo v analizo družbene strukture v njeni celoti. Dogodi se, da se korelacija izkaže za empirično napačno. Ko Lefebvre govori o splošni urbanizaciji vključno na Kubi in na Kitajskem, enostavno ne pozna statističnih in zgodovinskih podatkov o procesih, ki jih opisuje. To velja še posebej za primer Kitajske, kjer je urbana rast omejena na prirodno rast mest brez kmečke imigracije in kjer smo, nasprotno, priča stalnemu in množičnemu premeščanju

na deželo. S tem se krepijo ljudske komune kot oblike integracije mest in podeželja. Če pomanjkanje informacij o kitajskih, kubanskih in vietnamskih izkušnjah ne dovoljuje preveč trdnih sklepov, pa v vsakem primeru že sedaj omogoča zavreči prelepo prepričanost, ki nam oznanja posplošitev určane na enotno, tako za kapitalizem kot za socializem značilno obliko... Urbano je Lefebvru "proizvajalna sila", zato se usmeri k preseganju teorije proizvodnih načinov, odrine jo na raven "marksističnega dogmatizma" (UR, 220) in jo nadomesti z dialektiko oblik kot razlago za zgodovinski proces.

Na ta način je še zmeraj videti, kot da ima razredni boj za globalno zgodovino. Toda kateri razredni boj? Zdelo bi se, da je za Lefebvra v družbenih protislovjih vključno z delavskimi boji odločujočo vlogo odigral urbani boj, zapopaden hkrati kot nekaj, kar se nanaša na prostor in kot nekaj, kar je nosilec načrta svobode. Komuna postane "revolucionarna urbana praksa", v kateri so "iz centra na obrobje pregnani delavci spet krenili na pot k centru, ki ga je zasedla buržoazija"... Lefebvre pa se sprašuje, kako in zakaj niso komune pojmovali kot urbane revolucije, temveč kot revolucijo industrijskega proletariata, usmerjenega k industrializaciji, kar pa ne ustreza zgodovinski resnici." (UR, 148/9) Nasprotje med oblikami brez jasne strukturalne vsebine (industrija, urbano) omogoča preko igre besed trditi, da mora proletarske revolucije stremeti k industrializaciji, medtem ko se urbana revolucija osredotoča na mesto. Zmota omogoča dejstvo, da je po Lefebvru tudi država vedno in ne glede na svojo razredno vsebino nasilna oblika. Politična oblast je osrednje vprašanje vsakega revolucionarnega procesa. Ogibanje temu vodi k brezkončnemu nasprotovanju med vsemi mogočimi oblikami razrednega boja (industrijski boj, urbani, agrarni, kulturni itd.) in nas oprošča analize družbenih protislovij, ki so mu osnova.

Do konca izpeljan vidik vodi do politično nevarnih posledic, ne viden tujih Lefebvrovi misli, a precej blizkih njegovim besedam.

Na primer takrat, ko mu analiza procesa urbanizacije omogoči trditi, "da se zdi, da je vizija oz. zamisel razrednega boja v svetovnem okviru danes že presežena. Revolucionarna zmožnost kmetov ne narašča, raje upada, čeprav neenakomerno" (UR, 152), ali pa takrat, ko o tej temi postavlja nasproti zaslepljenosti delavskega gibanja jasnovidnost science-fiction romanov (UR, 153)... Ali pa tedaj, ko predlaga, da bi sedaj dopolnjeni industrijski praksis izpodrinili z urbanim praxisom, kar je le eleganten način govorjenja o koncu proletariata (UR, 184) in se konča s poskusom, da bi vzpostavili resnično novo politično strategijo, temelječo na odtujitvi vsakdanjega življenja in ne na strukturah gospodovanja.

Navaja celo k temu, da delavski razred nima politične teže, ker na področju urbanizma ne ponuja ničesar (UR, 245). Kljub temu pa delavski razred ostaja bistven dejavnik, le da mora prejeti smisel svoje dejavnosti od zunaj. Povratek k leninizmu? Nikoli! Dobro je znano, da bi mogli filozofija in umetnost osvetliti opcije delavskega razreda. (PM, 163). Urbanistična misel igra torej na stičišču obeh strateško vlogo in jo je mogoče imeti za avantgardo, sposobno v novih družbenih razmerah usmerjati revolucijo - urbano revolucijo! (UR, 215)

Če se takšne izjave dvigajo k metafilozofskim območjem, oddaljenim od skromnega avtorjevega dometa ali pa preprosto od ljudi, ki se ubadajo z "urbanimi problemi", pa bi se bilo mogoče tudi povprašati, kaj nas naučijo novega in izvirnega o urbanem vprašanju v ožjem pomenu - torej o prostoru in/ali o tem, kar institucionalno nazivamo z urbanim. Tu se popolnoma zavemo globoko ideološkega značaja Lefebvrovih tez, torej njihovega bolj družbenega kot teoretskega dosega.

Dejansko zavzema prostor v celi analizi relativno skromno in podrejeno mesto. Po znani in v glavnem točni formuli mesto projicira ne teren celotno družbo z njeno nadgradnjo, ekonomsko ba-

zo in njenimi družbenimi odnosi (ORU, 147). Kadar pa je treba odnose opisati nadrobneje ali pa prikazati artikulacijo med družbeno in prostorsko problematiko, je slednja največkrat dojeta kot čisti slučaj razvitja prve. Prostor je namreč "rezultat zgodovine, ki jo je treba pojmovati kot delo družbenih agentov ali akterjev in kolektivnih subjektov, delovanje, ki ga izvajajo v zaporedju posegov... Iz njihovih interakcij, strategij, uspehov in porazov izhajajo kakovosti in lastnosti urbanega prostora" (UR, 171). Če trditev pomeni, da družba izdeluje prostor, pa jo je vendarle potrebno še bolj jasno formulirati z opisom posebnosti determinacijskega načina. A teza gre še dlje: naznačuje, da je prostor tako kot sicer cela družba vedno znova delo svobodne ustvarjalnosti, ki je človekova posebnost in spontani izraz njegove želje. V tem smislu bi bilo mogoče peljati analizo samo, če bi pristali na filozofskost ali religioznost zadeve in na spojitev z absolutom lefebvrovskega humanizma. Analiza tako postane vselej odvisna od svoje metafizične utemeljitve...

Spontanizem družbene akcije in od njega odvisen prostor postane ta še bolj jasna, če se sklicujemo na Lefebvrovo sinhronično analizo urbanega prostora (UR, 129). Njeno bistveno točko predstavlja razlikovanje treh ravni: globalne ali državne, mešane ali "urbano-organizacijske" ter privatne ali "prebivanske". Toda za urbanizacijo v drugi kritični fazi zgodovine je značilno, da je globalno odvisno od mešanega ali da slednje postaja vse bolj odvisno od nastanitvenega. To konkretno pomeni, da nastanitve, da vsakdanje življenje proizvaja prostor. Toda takšna odvisnost od vsakodnevnega pomeni, da se odrekamo temu, da bi ga dojemali kot čisti izraz splošnih družbenih določenosti. Vsakodnevno je izraz človekove pobude in subjektivni načrti so potentni proizvodni izvor prostora in urbane organizacije. Tako pridemo do naslednjega paradoksa: urbano prakso imamo za središče družbenih preobražanj, prostor in urbana struktura pa sta le prozorna odraza poseganj družbenih akterjev. Dokaz več, kako je

termin urbano rabljen predvsem za izražanje kulturne vsebine - glej svobodna ustvaritev ipd. Hkrati pa pri tej zadevi pridemo do dosti hujšega sklepa: celoten sklop perspektive ne more dati specifičnega odgovora na teoretske probleme, ki jih zastavlja družbeno določevanje prostora in urbane organizacije.

To pomeni, da "urbana praksa", razumevana kot praksa preobražanja vsakdanjega, trči ob številne "ovire" institucionalizirane razredne vladavine. Na ta način pride Lefebvre do tega, da postavi problem urbanizma kot ideološko koherenco in kot represivno-regulativen poseg državnega aparata. Tu je kritična, upravičena in blesteča stran Lefebvrove misli, ki zna razkriti nove vrste protislovij. Velik del družbenega odmeva na Lefebvрово urbanistično ustvarjanje izvira iz politične vloge, ki jo odigrava njegova neizprosna kritika uradnega urbanističnega sistema. Moremo ji samo pritrjevati in slediti poti, ki jo je Lefebvre tako pogumno odprl.

Toda celo ta kritika je doživeta kot problematika odtujitve, kot nasprotovanje urbane spontanosti urbanističnemu redu, kot boj vsakdanjega proti državi. Dvignjena je nad razredno vsebino, neodvisna od nje in od specifičnih razmer družbenih odnosov. Nihče ne dvomi, da je lahko "vsakdanjost", torej družbeno življenje ki ga uravnavajo predvsem ritmi ideologije, izraz novih oblik protislovja v družbeni praksi. Toda trditev, da je vsakdanjost prej izvor kot pa izraz zapletenih, v zadnji instanci ekonomsko določenih razrednih odnosov, preobrača materialistično problematiko na glavo in izhaja raje od "ljudi" kot pa iz njihovih družbenih odnosov, proizvodnih tehnik in vladavinskih tehnik.

Preostane ugotovitev, da je Lefebvre po eni strani znal videti nastop novih protislovij na kulturnem in ideološkem področju, po drugi strani pa znal povezati urbano vprašanje s procesom razširjene reprodukcije delovne sile. S tem je odprl morda odločilno pot pri študiju "urbanega", a takoj nato jo je zaprl, ko

se je ujel v past, na katero je sam opozarjal. Družbene procese, ki jih urbanistična misel ideološko konotira, obravnava kot urbane, torej v navezavi na teorijo družbenih oblik. Da bi lahko presegli ideološko obravnavanje problema, bi bilo potrebno:

1. ločeno obravnavati prostor in urbano oziroma obravnavati proces kolektivne potrošnje na njegovih različnih ravneh;
2. preiti na analizo družbene določenosti procesov in še posebej razložiti nove oblike poseganja državnih aparatov na to področje;
3. proučevati organizacijo prostora v okviru poglavja o družbeni morfologiji - tako kot predlaga Lefebvre, toda pri opredeljevanju specifičnosti te oblike nas ne sme manesti, da bi jo naredili za gibalno zgodovino;
4. razložiti vse družbene osnove ideološke povezanosti med problematiko prostora in problematiko reprodukcije delovne sile oziroma "vsakdanjosti" po Lefebvru.

Lefebvre je v okviru nove teorije družbene utopije oziroma konca zgodovine našel v urbani formi "materialno" oporo, mesto (lieu), kamor je vsidral proces proizvodnje novih družbenih odnosov - urbanega torej. Proces poteka preko interakcije ustvarjalnih zmogljivosti. Njegovi razrezi in vidiki, ki so odprli pota, pa se izgubljajo v valu metafizologije zgodovine. Ta nadomešča teoretski diskurz in skuša izražati politični spontaneizem in kulturni upor, ki nastopata v imperialističnih metropolah. Nova urbanistična ideologija lahko služi kot belles causes, pri čemer ni vedno zelo gotovo, da bi bil spontaneizem ena od njih, hkrati pa zastira temeljne pojave, ki se jih teoretska praksa, še vedno le s težavo polasča.

Skupina za urbanistično refleksijo "Utopija", navdihuje jo Hubert Tonka, je skrajno pertinentno povzela teoretsko pot, ki jo je odprl/zaprl Lefebvre. Tonka je opredelil urbano problematiko kot "problematiko reprodukcijskega načina produkcijskega načina"

(28). Za razliko od Lefebvra pa ti raziskovalci iz "urbanega", pojmovanega kot vsakdanjosti, ne naredijo osi družbenega razvoja niti ne kulturnega izteka zgodovine. Nasprotno - svojo analizo osredotočajo na kapitalistično družbo in začenjajo s študijem proizvajanja ter realiziranja presežne vrednosti, ko hočejo razumeti prodor njene logike v svet potrošnje. Prodor sam pa izhaja iz razvoja proizvodjalnih sil in razrednega boja.

Namesto da bi "industrijsko" problematiko nadomeščali z "urbano" raje sledijo nasprotnemu toku in postavljajo mesta v celovito odvisnost od oblik in ritmov razrednih odnosov ter prav posebej še političnega boja. "Tako imenovani problemi mesta so le najbolj prefinjen izraz razrednih nasprotij in razredne vladavine, ki je proizvedla zgodovinski razvoj civilizacij". "Urbanizacija" kot politika oblasti je zapopadena v smislu "civilnosti". To pomeni, da je njen osnovni cilj razreševanje razrednih protislovij. Vendarle pa se nam zdi, da se takšna analiza po eni strani v celoti izogne določeni specifičnosti artikulacije med prostorom in družbo in po drugi strani podcenjuje posege, ki se nanašajo še na druga področja, ki ležijo zunaj le razredno-političnih odnosov: recimo poskuse integracijskih reform, poskuse reguliranja ekonomskega itd. Vsekakor pa je res, da v zadnji analizi vsak družbeni poseg ostane zaznamovan s svojo razredno vsebino, čeprav je seveda potrebno pojasniti njeno posredovanost.

Analize, ki jih je izdelala skupina Utopija, so pri konkretnem raziskovanju ostale brez nadaljevanja. Skupina si je namreč zadala v bistvu kritično in politično-kulturniško perspektivo, glede česar zasluži vsako podporo in vzpodbudo s strani tistih, ki so na en ali drug način proti vzpostavljenemu "urbanemu redu". Četudi analize ne stopajo po dolgi poti teoretskih posredovanj, pa vendarle z vrzelmi naznačujejo bistvene probleme, ki jih gre obdelati. Če odpirajo plodne vidike, jih predvsem v smislu opozicije kulturalističnim in spontanističnim tezam. Lotevajo se analize novih področij kapitalističnega proizvodnega načina,

kar dosegajo z izdelavo novih primernih teoretskih orodij, s katerimi specificirajo temeljne prvine zgodovinskega materializma, ne da bi jih hkrati spodbijali.

Urbana ideologija je s tem presežena. Tematiko urbane kulture v njenih različnih inačicah je treba obravnavati bolj kot mit in ne predvsem kot posebnega družbenega procesa. Četudi "mesto" ali "urbano" ne moreta biti družbeni izvor vrednostnih sistemov v njihovi vseobsežnosti, pa je mogoče postaviti vprašanje, ali določene vrste organiziranja prostora oz. določene "urbane enote" ne bi imele specifičnega vpliva na družbeno prakso? Ali bi ga imele "urbane subkulture"? In kakšen bi bil njihov odnos do družbene strukture?

DRUŽBENA URBANA OKOLJA

Klasična tema urbane sociologije je razmerje med določenim tipom habitata in specifičnimi načini obnašanja. Na tej ravni skušajo "gradbeniki" najti koristnost sociološkega razmišljanja. Iščejo namreč obrazce, ki bi omogočali prevajati arhitekturne količine ali urbanistične prostore v jezik družbenosti. Manipuliranje družbenega življenja z urejanjem okolja so utopistom in tehnokratom zadosti blizke sanje, da rojevajo nenehno naraščanje množice raziskav, katerih cilj je preverjati v drugem kontekstu empirično ugotovljene hipoteze.

Vzpostavljanje odnosa med okoljem (okvirom - cadre) in stilom življenja nastaja tudi spontano - v predstavah posameznikov in skupin. Vsakdanje reakcije so polne iz določenih izkušenj izvirajočih asociacij. Po njih neka četrt ustreza ljudskemu načinu življenja, neka druga je "buržoazna"; medtem ko je naselje X "brez duše", pa trg Z ohranja svoj šarm ... Onkraj družbenih predstav, ki jih vzbujajo urbane zone in katerih analiza predstavlja del ideološke reprezentacije v odnosu do življenjskega okolja, se znajdemo pri sledečem praktičnem in teoretičnem vpra-

šanju: ali obstaja odnos med ekološkim okvirom in kulturnim sistemom, in kakšen odnos?

Analiza družbenih urbanih okolij se je običajno spotaknila ob neurejenem amalgamu raziskovalne večciljnosti. Raziskovalci so nihali med kulturniškimi monografijami bivalnih skupnosti, kjer so v glavnem želeli "testirati" pojavitev sistema "urbanih vrednot", in med poskusom povezovanja določenih obnašanj in zadržanj z danim ekološkim kontekstom.

Iz tega razloga terja razprava o celotni problematiki poprejšnjo razločitev med sabo pomešanih vprašanj, na katera so odgovori teoretsko in empirično zelo različni. Na srečo na tem področju razpolagamo z izredno analizo, ki najprej prikaže bistveno iz anglosaške literature od leta 1968, nato pa razčisti teren in odkrije nekaj temeljnih teoretskih razkolov (29). Keller čisto upravičeno opozarja, da gre za dva niza neenakih vprašanj:

1. Gre za obstoj sistema posebnega obnašanja glede na lokalno družbeno življenje, še posebej v odnosu do sosedov. Sistem sosedstva zajema najmanj dve razločljivi razsežnosti: aktivnosti, ki se nanašajo na sosedstvo (medsebojna pomoč, vzajemno izposojanje, obiski, svetovanja opd.), in družbene odnose v pravem pomenu, namreč razmerje med prijateljskimi, družinskimi in sosedskimi odnosi, participacijo v združenjih in interesnih centrih itd. Celota teh obnašanj izraža kulturno opredelitev vloge soseda. Vloga se spreminja po jakosti in zaupnosti, in sicer glede na dimenzije in glede na ponotranjene kulturne norme različnih družbenih skupin.
2. Gre za obstajanje posebne ekološke enote, recimo četrti, soseske in podobno, z zadosti specifičnimi mejami, da je iz nje mogoče narediti družbeno pomenljiv izsek. Že samo dejstvo obstajanja takih enot znotraj angloameracij nas usmerja h kriterijem delitve prostora. Ti so ekonomski, geografski, dalje kriteriji zaznavanja, kriteriji "občutka pripadnosti",

funkcionalni kriteriji itd.

K tema vprašanjima bi bilo potrebno dodati čisto sociološki problem odnosa med vsakim tipom po določenih kriterijih opredeljene ekološke enote in vsakim načinom kulturnega obnašanja. Teoretsko vzeto je navedeni odnos mogoče motriti v obeh smislih: določenost nekega obnašanja z okoljem se lahko preobrne zaradi vpliva, ki ga družbene prakse morajo imeti na ustroj prostora. Problematika družbenih urbanih okolij zastavlja tako vsaj naslednje štiri nize vprašanj, ki jih bomo skušali obravnavati začenši z velikimi, ne zmeraj vsklajenimi tendencami v raziskovanju. Po tej zapovrstni teoretski razpravi bomo lahko gmoti empiričnih podatkov pripisali začasni pomen tako, da bomo sintetizirali oz. povzeli formuliranje problema.

1. Ali obstaja "urbano" obnašanje, ki bi označevalo družbeno življenje v stanovanjskih enotah?

Gre pravzaprav za povzemanje teze o urbani kulturi na posebni ravni stanovanjske enote. Mesta kot celote ne moremo povzeti z eno samo kulturno značilnostjo, če pa že obstaja vrsta "urbanege" obnašanja, potem bi zanj bila značilna površnost stikov med ljudmi in pomembnost drugotnih razmerij. To skuša izpeljati Gutterman v nedavni študiji iz negativne korelacije, ki jo odkrije med velikostjo aglomeracije in zapaženo stopnjo prijateljstva v družbenih razmerjih (30). Dejansko pa gre za nekaj bolj tenkočutnega. Urbane kulture ne gre neposredno transkribirati na stanovanjske enote tako, da bi na najnižji ravni reproducirali splošni urbani tip, ampak gre za nove obrazce družbenih razmerij. Prilagojeni so stanovanjskim okoljem v velikih aglomeracijah. Od trenutka, ko je bilo moč ugotoviti, da "mesto" ni ekvivalent "družbeni integraciji", je bilo potrebno najti nove oblike razvoja družbenih razmerij v razmerah vsesplošne urbanizacije.

Kulturna tipologija, ki jo ponuja funkcionalistična sociologija, se umešča ob dve osi: na eni strani se skozi opozicijo med "lokalnim" in "kozmpolitskim" kaže obče gibanje segmentacije vlog in prevladovanja sekundarnih odnosov (31), na drugi strani pa se pol "lokalnega" podvaja na tip "modernega" obnašanja in na tip "tradicionalnega" obnašanja. Za prvo je značilna odprta družbljivost omejenega angažmana zaradi številnosti odnosov zunaj stanovanjske skupnosti. Drugo pa se sestoji iz umika stanovanjske skupnosti vase, iz razvitega notranjega konsensusa in preloma do zunanjega.

Willmott in Young iz Institute of Community Studies, London, sta v svojih raziskavah verjetno najbolje zajela oba tipa kulturnega obnašanja. Zapored sta analizirala staro delavsko četrt v vzhodnem Londonu in novo predmestje srednjega razreda. Življenje je v njem osredotočeno na dom, žena ostaja doma, mož pa svoj čas, ko ni v službi, prebije z domačimi opravili: ukvarja se z vrtičkarstvom, opravlja vsakovrstna dela, pomaga pri gospodinj-skih opravilih itd. Družina ni vse. Razvijajo se nove oblike družabnosti - preko lokalnih organizacij, z obiskovanjem "pubov", preko družabnih srečanj itd., vse to v dobro določenem ritmu. Nasprotno pa družabnosti v stari delavski četrti ni potrebno institucionalizirati. Mreže medsebojne pomoči so popolnoma odprte, razširjena družina, osišče razmerij zaupljivosti, vzpostavlja komunikacijo med pripadniki različnih generacij.

Oba načina obnašanja sta se ujemala z novim predmestnim bivališčem oziroma s staro delavsko četrtjo mestnega centra, ter z življenjskim načinom srednjega razreda oziroma delavskega razreda. V vsakem primeru pa se pojavljata kot sekvenca postopnega prehajanja enega v drugega. Toliko prej, ker predmestna stanovanjska skupnost ne nasprotuje prevladi drugotnih odnosov in drugotnih pripadnosti na ravni globalne družbe - nasprotno, saj se krepijo. Tako je na primer klasična Axelrodova študija o Detroitu pokazala tako na vztrajanje primarnih odnosov družbenosti in na

istočasnost sprememb participiranja v družbenih odnosih in pri organiziranih združenjih. (33)

Ta tip obnašanja je, kolikor je njegovo "odkritje" vezano na študije novih stanovanjskih okolij v ameriških primestjih, omogočil postavljanje novih tez o nastopu kulturne oblike, ki bi na določen način presegala urbani tip obnašanja. Gre za suburban way of life (34), za katerega je značilen pravcati vrednostni sistem, še posebej pa prvenstvo družinskih vrednot v smislu nuklearne družine, določena intenzivnost sosedskih odnosov, omejenih na prisrčno, a določeno razdaljo ohranjujočo vljudnost, stalno potrjevanje družbenega statusa in pa globoko konformistično obnašanje. Potem ko so s konkurenčno faze kapitalizma povezane razločljive poteze obnašanja poimenovali "urbana kultura", bodo sedaj z imenom "suburbana kultura" označili norme individualizirane in k svojemu stratificiranemu komfortu zatekajoče se "potrošniške družbe", povezane z monopolistično fazo in s standardizirano organizacijo družbenega življenja.

Najpoprej pa bi bilo treba preveriti domnevno splošnost novega načina družbenega življenja, ki podaljšuje in obnavlja urbano zunaj mestnih okvirov ... Enako kot so mesta zgodovinsko predstavljala zelo različne kulturne vsebine, tudi "primestja" in stanovanjske enote skladno s svojo družbeno strukturo razgrinjajo osupljivo raznolikost načinov obnašanja. Za primer navajam le nekaj izmed mnogih študij, ki lahko služijo kot eporne točke: Greer in Orléans sta v svoji raziskavi St. Louisa prikazala zelo visoko stopnjo lokalne in politične participacije in ugotovila pomembne razcepitve stališč medstanovanjskimi enotami. Isvajala sta jih iz diferencialne strukture možnosti, ki jih dajejo te enote. (35)

Bennett M. Berger pa si v posebej blesteči študiji o delavskem predmestju v Kaliforniji privzdeva podreti mit o "suburbani kulturi". Njegova osnovna empirična odkritja so naslednja: zaradi

ekonomske prisile nizka stanovanjska mobilnost; stanovitnost interesa za državno politiko; nasprotno pa nizka participacija v združenjih; revnost neformalnih družbenih odnosov; prevladujoča vloga televizije, umik v družino, zapečkarstvo itd. Takšna podoba, nasprotna modelu aktivne lokalne participacije, je avtorja privedla k sklepu, da je življenjski način, ki ga označujejo za suburbanskega, dejansko le model obnašanja ameriškega srednjega razreda. Primestje nima družbene specifičnosti, temveč samo ekološko. (36) Tudi Wendell Bell skozi pregled literature prikazuje različnost kulturnih odnosov glede na družbene značilnosti stanovanjskih okolij. (37)

Stvari postanejo še bolj očitne, če zapustimo ameriški kontekst, kjer je bil mit skovan. Pomembna Ferrarottijeva študija o rimskih borgatah predstavi popolnoma različno panoramo življenja v primestjih. Borgata Alessandrina kljub ruralnemu izvoru prebivalstva praktično nima družbenih razmerij na lokalni ravni. S svojim zagrizenim nasprotovanjem vsaki grožnji promiskuitete postaja družina edina operna točka in prihaja v popoln razdor z obkrožajočim okoljem (38). Nasprotno pa so zadeve preobrnjene v sistemu družbenih razmerij, ki jih je na obrobju Kampale v Ugandi opazoval Gutkind: v smislu vsakdanjega življenja močna lokalna skupnost obstaja kljub njeni integriranosti v urbano življenje. Družinska, prijateljska ter sosedska omrežja se globoko prepletajo. (39)

V Franciji se opazovanja kljub siceršnjim razhajanjem ujemajo pri potrjevanju teze, da poleg "mestnega", na četrt osredotočenega modela obnašanja, ne obstaja še poseben "primestni" model obnašanja.

Zanimiva raziskava, ki jo je o novi četrti Pontoise v pariški regiji opravila Gabrielle Sauter, opisuje lokalno malomeščansko družbljivost, blizu ameriškemu "suburbu" (40); Retel pa sklene svojo raziskavo družbenih razmerij v pariškem primestju z ozirom

na revnost družbenih razmerij na lokalni ravni s trditvijo, da "bo urbano družbeno življenje, potem ko bo prešlo fazo teritorialnega strukturiranja, našlo nove sape v čisto sociološkem strukturiranju urbanih skupin med sabo" (41), medtem ko Ledrut v svoji raziskavi sosesek v Toulousu odkriva "precej ugodno družbeno ozračje", pogostna sosedska razmerja in nasploh lahko dosegljive, čeprav površinske odnose. Sicer pa dokazuje, da takšen položaj ni slučajen ter da izhaja iz neizoliranosti in družbene heterogenosti okolja. Po njegovi hipotezi je "izolacija zgoščene in malo diferencirane kolektivitete habitata odločilen pogoj za najmočnejše družbene pritiske in najbolj žive napetosti" (42). Seveda pa takšen vidik prestopa preprosto ugotavljanje obstoja ali neobstoja s stanovanjskim okoljem opredeljenega modela obnašanja in se usmerja k raziskovanju diferencialnih pogojev odnosa med obema členoma.

Chombart de Lauwe prav tako povezuje kulturno problematiko četrti, nekateri jo tematizirajo kot specifične življenjske skupnosti, z urbano celoto. Četrta z ekonomskimi in geografskimi mejami in z določenimi urbanih ter družbenimi funkcijami je zanj "prvinska enota" take celote (43). To pomeni, da tako "kultura četrti" kot "primestna kultura", ki ju večkrat ponujajo kot posebna kulturna modela, izražata določeno pojmovanje odnosa prostor/kultura in da brez poprejšnje preiskave ekoloških osnov obnašanja urbana kulturna problematika ni možna.

2. Ali obstajajo specifične urbane enote?

Če je očitno, da obstaja z delitvijo dela povezano frakcionalno razlikovanje urbanega prostora, pa je veliko manj jasno, da so stanovanjske enote ekološko tako razmejene, da je anglomeracijo moč razstaviti na podcelote, ki imajo vsaka svojo specifiko. Obstoj takih ekoloških enot se zdi namreč pogoj za vprašanje, če določeni prostori navajajo k določenemu vedenju. Kako bi sicer mogli postaviti problem, če ne bi bilo diferenciacije stanovanj-

skega prostora?

Tradicija urbane ekologije je skušala opredeliti pogoje za obstoj "naravnih con" znotraj mesta. Po Paulu Hattu so se sestojale iz dveh prvin: 1. iz prostorske enote, ki jo omejujejo naravne meje, znotraj katerih se nahaja homogeno prebivalstvo s svojim sistemom posebnih vrednot; 2. iz prostorske enote, naseljene s prebivalstvom, ki ga strukturirajo notranji simbolični odnosi (44). Ekološke omejitve in družbene značilnosti so torej povezane na ravni same opredelitve urbane enote.

Podobno povezavo prostorskega okvira in družbene prakse najdemo tudi v osnovi zgodovinske tipologije, ki jo je postavil Ledrut, da bi lahko razločeval različne oblike teritorialnih kolektivitet. (45) Ledrut glede na naraščajočo zapletenost družbe oblikuje neko vrsto kontinuuma in nato razlikuje med:

- vasjo, ki je precej homogena, z nizko notranjo diferenciacijo, kjer so bistvena prostorska razmerja kroženja okoli središč dejavnosti;
- sosedstvom /*unité de voisinage*/, opredeljeno predvsem na osnovi nastanjenosti in omrežja vzajemne pomoči ter osebnih stikov, ki se tu spletajo;
- trgov, skupino nastanitev oz. prebivališč, povezanih z neko dejavnostjo, kar v pravem pomenu besede tvori skupnost. To je "konkretno prostorsko področje, ki predstavlja živo življenjsko sfero za vsakogar". Prostor je urezan po meri pešca, v njem najdemo sredstva kolektivne opremljenosti skupnosti /*équipements collectifs communs*/;
- četrtjo, ki je dvakratno razmejena: tudi četrt je prostorsko opremljena in dostopna pešcem, pri tem pa se konstituira na subkulturi in predstavlja značilen izsek v družbeni strukturi, izsek, ki lahko seže celo do določene institucionaliziranosti v smislu lokalne avtonomije;
- mestom, ki se postavlja kot združitev posameznikov in skupin na višji ravni, medtem ko pa megalopola predpostavlja razgrni-

tev prvotnih enot in s tem morda naznanja strukturiranje lokalnega življenja na drugih osnovah.

Toda celo pri tako razdelani kategorizaciji kot je Ledrutova mo-ti stalno izrekanje povezanosti med določenim prostorom in dolo-čeno kulturo, povezanosti, ki naj bi jo razodeval tip empirično ugotovljive teritorialne kolektivitete. Vendar pa sam Ledrut, potem ko je opredelil pogoje vznika teh četrti (46), ugotavlja, da v toulouški aglomeraciji (47) skoraj ne obstajajo, in v ne-kem drugem delu sklepa na polarizacijo družbenega življenja oko-li dveh skrajnosti: mesta in stanovanjskega prostora. "Vmesne skupine" v moderni družbi nimajo možnosti preživetja (48).

Pionirska raziskava, ki jo je izvedla Ruth Glass (49), predvsem skuša razdvojiti ekološke meje od sosedskih enot in postavi šestintrideset ekonomsko-socio-demografskih enot za slučaj preu-čevanega mesta. Vendar se zanje izkaže, da se razen petih ne u-jemajo z družbeno rabo prostora. Dejansko je s pomočjo cele ba-terije kriterijev mogoče razdeliti prostor v toliko enot, kot si kdo želi. Vsak razrez pa že vsebuje neko propozicijo in se potemtakem družbena specifika takih podenot ne daje sama po se-bi. V primeru omenjene raziskave je zelo zanimivo ugotoviti zna-čilnosti petih sektorjev, v katerih se prekrivata ekološka in družbena specifika: gre za revne, izolirane in družbeno zelo ho-mogene cone. Od takrat si Suzanne Keller prizadeva dokazati nad-vse važno hipotezo o obratni korelaciji med lokalno družabnost-jo, ki predstavlja del splošnega sistema interakcije, in obsto-jem močne kulturne specifičnosti neke ekološke cone. Videti je namreč, da se stanovanjska skupnost krepi ravno zaradi svoje šibke zmožnosti za splošno družbeno pobudo. Prav tako je videti, da občutek navezanosti na četrt odseva preje obče stališče v od-nosu do življenjskih razmer kot pa do značilnosti obkrožajočega okolja. (50)

Do podobnih rezultatov pridemo, če motrimo ponovno oživitev po-

lemike o čisti ekološki specifikki novih predmestnih stanovanjskih celot. Tako na primer Walterja T. Martina študija o ekološki "suburbov" v ZDA razločuje med potezami, ki so lastne stanovanjskim conam, in med onimi, ki so izpeljane iz njih (51). Vse, ki pripadajo prvi skupini, so navadne očitne ekološke resnice: lokacija zunaj mestnega osredja, pomembnost izmeničnih migracij, manjša velikost, nižja zgoščenost. Še več - izpeljani dejavniki kot so prevladovanje mladih družin z otroki, raven "srednjerazrednosti", določena družbena homogenost, izvirajo predvsem iz selektivne migracije, ki je osnova oblikovanja teh con. Gre torej bolj za "pomaknjene odseke" družbene strukture kot pa za lokalne kolektivitete, ki bi se strukturirale glede na določeno rabo prostora.

Enaka odkritja najdemo tudi v obilni literaturi o ameriških "suburbih", še posebej v klasičnih študijah Dobrinerja (52) in Taeberja (53). Vendar bomo bralcu prizanesli z njimi.

V Franciji je raziskava Paula Clerca v blokovnih soseskah pokazala glede na podobe, ki jih o njih v glavnem imamo, osupljiv rezultat: majhno razliko med družbeno-ekonomsko sestavo sosesk in urbanih aglomeracij, na katere mejijo - razen glede deleža "malih podjetnikov" /patrons/, ki jih je v blokovnih soseskah veliko manj, in glede deleža srednjih kadrov, ki jih je več (54). Ali je treba sklepati na družbeno nepomenljivost sosesk? To bi bilo prehitro. Že dejstvo, da se na omejenem prostoru koncentrirajo poprečni presek neke aglomeracije - v resnici se razgrinja preko široke diferenciacije - je samo po sebi pomenljivo. Po drugi strani pa bi bilo treba skladno z opozorilom, ki sta ga dala Chamboredon in Lemaire (55), razločiti višji sloj prebivalstva, ki se obnavlja in mu je blokovna soseska le etapa pri družbenem napredovanju, od tistega prebivalstva, ki tam stalno ostaja in tvori družbeno osnovo okolja razmerij (milieu de relation). S tem pa že preskočimo ekološko specifikko sosesk - uvedemo jih v določen družbeni proces, ki pa ga je treba šele opredeliti.

Iz tega razloga ohranjamo dvom ob Chombart de Lauwovem opredeljevanju četrti kot prvinskih enot družbenega življenja, enot, ki "se prikažejo pazljivemu opazovalcu" in o katerih "pričajo obnašanja prebivalstva in njegovo jezikovno izražanje" (56). Četrti, za katere je po Ch. de Lauwu videti, kot da se strukturirajo hkrati okoli družbeno-ekonomske prostorske opremljenosti in krajev srečevanja, zlasti kavarnic, niso ekološke danosti niti ne na aglomeraciji utemeljene urbanistične cone, ki bi jih zlagali ene k drugim kot dele sestavljanke. "V resnici obstajajo samo na sektorjih, kjer je življenjska raven precej nizka", pravi isti avtor (57). Pravzaprav jih proizvede določena situacija in četrtina skupnost je videti kot posledek neke kombinacije družbenega življenja, delovnega življenja in položaja v proizvodnih odnosih ter v potrošniških odnosih. Oboji odnosi so povezani skozi določen prostor - na nekako tak način, kot ga razvije Henri Coing pri opisu podobe neke pariške četrti, rušene zaradi obnove (58).

Empiristična razprava o obstoju ali neobstoju četrti v moderni družbi ali pa razprava o morebitni pojavitvi novih družbenih vezi v predmestnih stanovanjskih soseskah preprosto nimata nobenega smisla, če ju zastavimo v zgoraj omenjenih izrazih. "Četrti" ne odkrivamo, kakor da bi zagledali reko. Gradimo jih, zabeležimo procese, ki vodijo do strukturiranja ali destrukturiranja družbenih skupin v njihovi nastanitvi. To pomeni, da vlogo, ki jo igra "prostorski okvir", integriramo v te procese in s tem zanikamo prostor kot okvir ter ga vključujemo le kot prvino določene družbene prakse.

Tako dela Henri Lefebvre, ko po analizi skupnostne ideologije, ki leži v osnovi "četrti, naravne enote družbenega življenja", predlaga preučevati težnje urbanih enot, njih vztrajnost, njihov razlet, njihovo reorganiziranje, ne pa otdelnih družbeno-ekoloških oblik, ki jih že po opredelitvi ni mogoče zagrabiti. Z eno besedo - bolj je preučevati prakso nastanitve kot pa eko-

logijo nastanišč (la pratique de l'habiter plutôt que l'écologie de l'habitat) (59). Ideologija četrta se sestoji namreč natančno iz tega, da oblike družbenega življenja obravnava kot z nekim okvirom povezane naravne danosti.

Enako kot se "urbana" ali "suburbana" kultura nenehno sklicuje na neimenovano prostorsko specifičnost, je tudi tema o stanovanjskih enotah, na primer četrtih, predmestjih ipd., smiselna le preko implicitnega povezovanja ekološkega konteksta s kulturno vsebino. Zdi se torej, da je neposredna povezanost med družbenimi in prostorskimi variablami v središču vsake problematike urbanih subkultur.

3. Ali je družbeno proizvod specifičnega prostorskega okolja?

Teze o urbani kulturi postajajo vse bolj operativne, ko se spuščamo od filozofije zgodovine k družbenemu raziskovanju. Pokazati skušajo povezanost določenih načinov obnašanja z ekološkim kontekstom, ki jim je po kulturalističnih hipotezah osnova. Ta vrsta raziskovanja ima dolgo zgodovino in še naprej ostaja privilegirano orodje "razlage s kovarianco", tega varuha mirne vesti "empiričnega sociologa".

S tega vidika je analizo še toliko bolj zanimivo očrtati, ker po eni strani v vsej jasnosti izraža načelo vzročnega odnosa med prostorom in kulturo in po drugi strani služi znanstvenemu utemeljevanju bolj splošnih teoretskih konstrukcij (znanstvenemu, ker gre pač za opazovanje).

Farris in Dunham sta na primer v svoji klasični raziskavi o ekologiji deviantnosti v Chicagu poskušala preveriti Wirthove teze o neuravnovešajoči naravi urbane sredine. Pokazala sta, da se stopnja duševnih bolezni postopoma znižuje z oddaljevanjem od središča aglomeracije. (60) Toda ta znana študija, ki so jo kasneje povzemale in razširjale na druga področja desetine raz-

iskovalcev, recimo Marshall Clinard na področje analize kriminalitete (61), je bila zasnovana na statistikah, ki so se nanašale na javne bolnišnice. To je seveda takoj popačilo opazovanja, kajti če v mestnem središču družbeno-ekonomska raven usmerja prebivalstvo v javne bolnišnice, pa prihaja v predmestjih srednjega razreda do diverzifikacije zaradi močnega deleža bolnikov v privatnih klinikah, s čimer se seveda zniža stopnja obolenosti na tem sektorju. Še več - v pogledu "kriminalitete" so raziskave na osnovi ekoloških kovariacij, za primer vzemimo Boggsovo, pokazale tesen odnos med stališčem do vladajočih norm in družbenimi kategorijami (62).

Če se spustimo na stanovanjsko raven, je določenost obnašanja po stanovanjskih razmerah še bolj negotova. Udobnost stanovanja in prenapolnjenost, ki jo treba prenašati, sta seveda družbeno pomenljivi, toda tudi to pot ne gre za družbeni odnos. Po sintetičnem opazovanju, ki ga je izvedel Ch. de Lauwe v raziskavi, ki je glede tega vprašanja že postala klasična (63), "je očitno, da je kritično stališče do stanovanja bolj odvisno od načina dodeljevanja stanovanj kot pa od arhitekturnega opredeljevanja" (str. 77).

Po drugi strani pa je v vsaki novih stanovanjskih enot, ki jih je proučeval Ch. de Lauwe s svojo ekipo, način nastanjenosti - sklop obnašanj torej, ki bi normalno morala kar najbolj neposredno utrpeti vpliv habitata - za različne družbene skupine močno različen. Ali to pomeni, da nima razmestitev stanovanjskega prostora nikakega vpliva na način življenja? Nikakor ne! Odnos med habitatom in nastanitvijo poteka preko zapletene povezave med posebnimi družbenimi značilnostmi prebivalca in simbolno ter funkcionalno vsebino stanovanja, kar nas oddaljuje od vsakega poskusa, da bi subkulturo razlagali z obliko habitata.

Četudi je ekološki determinizem v svojih najbolj prvinskih oblikah že krepko presežen, pa se je urbani kulturalizem okrepil

s pomočjo vrste študij, ki so postavljale določeno prostorsko okolje kot pojasnilno za specifično življenjsko okolje, najsi bo to v proizvodnji "tradicionalne" skupnosti v četrtih nekdanjih urbanih jeder ali pa v proizvodnji novega načina življenja v velikih primestnih stanovanjskih celotah - z novim načinom življenja gre razumeti sloviti anglosaksonski "suburbanizem".

Eno najboljših pričevanj tega vidika je, na primer, tehnično brezhibna raziskava, ki jo je izvedla Sylvia F. Faya o sistemu sosedskih razmerij v treh različnih kontekstih - v neki središčni newyorški četrti, v mestnem obrobju in v primestju (64). Opazovala je sedem variabel, ki bi mogle razložiti razlike v obnašanju: spol, starost, stan, izobrazba, čas bivanja v četrti, izvor in velikost izvirne skupnosti (respondentov). Opazovanje prikazuje, da skladno s klasičnim modelom "srednjega razreda" pomembnost sosedskih odnosov narašča, ko se prostorski kontekst približuje primestju. Od tod sledi izpeljava nasprotja med "urbanim" in "suburbanim" kulturnim modelom.

Seveda pa bi mogli navesti dosti drugih opazovanj, ki vodijo do prav nasprotnih rezultatov. Na primer Rossovo študijo dveh stanovanjskih predelov v taistem New Yorku - enega v mestnem osredju in drugega na obrobju. Avtor ugotavlja, da so razlike v življenjskem stilu povezane predvsem z notranjimi razlikami v vsakem predelu, odvisnimi od družbenih značilnosti in starostnih razredov (65).

Problem ni v tem, da bi se odločali v enem ali v drugem smislu. Raznovrstnost položajev prav lepo ustreza celoti potekajočih družbenih procesov, katerih konkretni spleti vodijo k različnim načinom obnašanja. To igro sta skušala zajeti Willmott in Young v svojih primerjalnih raziskavah med neko delavsko četrtjo in nekim primestjem srednjega razreda v Londonu. Končala sta pri kontinuumu, ki sega od modela skupnostnih odnosov do vpludne in površinske družabnosti. Eno skrajnost predstavljajo delavci, ki

prebivajo v delavski četrti, drugo skrajnost pa srednji razred, ki prebiva v primestju. Med obema se nahajajo delavci, ki biva-
jo v tem istem primestju. (66)

Interakcija med dvema vrstama determinant pa ne pomeni, da pri-
poznavamo specifičnost prostorskega okvira kot takega. Sociolo-
ško je mogoče dojeti dejstvo, da nekdo prebiva v stanovanjski
enoti, kjer je določena družbena skupina večinska, kot obstoj
družbene subkulture, povezane z vladajočo skupino, ne pa s pro-
storskim okvirom; ta skupina, ki se postavlja za referenčni kul-
turni sistem zadeva na obnašanje manjšinske skupine (67). Konč-
no se zdi, da imajo odločilen vpliv variable družbene pripadno-
sti in k njim sodeči pojavi kondenzacije, distribucije in inter-
akcije. Že citirana Ledrujeva raziskava velikih sosesk v Toulou-
su in Whytova opažanja v stanovanjskem predelu Park Foresta v
čikaški regiji (68) kažeta pri razvoju določene vrste neposred-
no z družbenimi značilnostmi prebivalstva povezanega obnašanja
na bistveno vlogo družbene homogenosti. Ko se takšno obnašanje
enkrat izoblikuje, začne odigravati svojo vlogo prostorska kon-
centracija, ki krepi vzpostavljen sistem razmerij.

Ion Dragan v nekem drugem kontekstu v zanimivi študiji nove če-
trti "Crisana" v romunskem mestu Slatina razkriva globoko di-
ferenciacijo sistema obnašanja različnih družbenih skupin zno-
traj iste (stanovanjske) celote. Ugotavlja odvisnost med pomemb-
nostjo sosedskih odnosov in neposrednim ruralnim izvorom migran-
tov, kar ponovno podpira trditev o kulturni specifičnosti druž-
benih skupin in nasprotuje zvezi med sosedskimi odnosi in urba-
nim načinom življenja. Primestno prebivalstvo mestnega porekla
namreč dosti manj živi sosedska razmerja. (69)

Številne raziskave "življenja v četrti" v Evropi in v ZDA prika-
zujejo to družbenoskupinsko predoločeno obnašanje, pri tem
pa so družbene skupine funkcije mesta, ki ga zasedajo v družbe-
ni strukturi (70). Med primeri omenimo osupljivo sliko diferen-

ciacije družbenega življenja znotraj istega urbanega okolja: Ch. L. Mayerson je naredil posnetek vsakdanjega življenja dveh mladeničev, ki sta v centru New Yorka prebivala nekaj metrov narazen, vendar pa je bil eden Portoričan, drugi pa sin premožne družine iz srednjega razreda. (71)

Tudi kadar je stanovanjski predel z ekološkega vidika strogo opredeljen, kot v primeru "marginalnih" skupnosti na obrobju velikih latinsko-ameriških mest (včasih tudi v centru, recimo v Riu), družbeno razlikovanje razbije kulturne norme na toliko segmentov, kot jih razvije razlikovanje. Le primer: raziskava, ki jo je o ogromnem marginalnem predelu 'Manuel Rodriges' v Santiagu izvedel CIDU pokaže, da "vsaka od subpopulacij, ki se med sabo razlikujejo po svojih virih sredstev in po zaposlitvi, izraža različne življenjske standarde, različne vrednostne usmeritve in razne stopnje družbene participacije" (str. 31). Še več - najbolj ljudski sloji izkazujejo, v nasprotju s takoimenovanim zakonom povezanosti lokalne participacije z modelom obnašanja "srednjega razreda", večjo medsebojno kohezijo in višjo raven družbene in politične mobilizacije kot pa srednji razred. (72)

To ne pomeni, da je zgostitev določenih družbenih značivosti na nekem prostoru brez vpliva in da ne more biti sovisnosti med neko ekološko osnovo in kulturno specifikjo. Severnoameriški "slumi" in "geta" so konkreten dokaz pomembnosti organizacije prostora pri krepitvi sistema obnašanja (73). Da bi se takšni učinki lahko manifestirali, je najprej potrebna družbena proizvodnja določene kulturne avtonomije. Proizvodnja pa je odvisna od mesta, ki ga ima v proizvodnih odnosih, v institucionalnem sistemu in v sistemu družbenega razslojevanja. Razen tega je tudi način sam, s katerim ekologija poudarja proizvedene kulturne posledice, korenito določen. V primeru ameriških slumov je rasna diskriminacija dvojna. Po eni strani se izraža preko porazdelitve "subjektov" v družbeni strukturi, po drugi strani pa preko razdeljevanja stanovanj in opreme v prostoru. Kulturna specifi-

ka slumov torej izvira iz opisane korespondence in iz pomena, ki ga skozi posebne organizacijske razmere razrednega boja v ZDA prevzema na področju družbenih odnosov.

Enako se tudi klasične raziskave, ki so poskušale dokazati zvezo med stanovanjsko bližino in izbiro partnerja, privedle do ugotovitve, da obstaja določen vpliv prostorske bližine, kolikor namreč ta povečuje verjetnost interakcije, toda znotraj kulturne opredelitve parov. Opredelitev sama pa je določena s pripadnostjo različnim družbenim miljejem. (74) Maurice Imbert pride do podobnih sklepov (75). Pokaže, kako prostorska oddaljenost od kulturnih središč krepí s socioprofesionalno pripadnostjo, izobrazbo in družinskim položajem determinirano družbeno razlikovanje.

Četudi lahko prostorske oblike preko interakcije družbenih komponent, ki se spajajo v njih, poudarjajo ali preusmerjajo nekatere sistema obnašanja, pa njihovi učinki niso neodvisni in potemtakem ni sistematične vezi med različnimi urbanimi konteksti in načinom življenja. Kadarkoli ugotovimo neko vez takega tipa, gre prej za začetno točko raziskovanja kot pa za pojasnjevalni dokaz. Specifične urbane miljeje je treba v nasprotju s staro tradicijo urbane sociologije razumeti kot družbene produkte in zvezo prostor-družba je treba postaviti kot problematično, raje kot predmet raziskovanja kakor pa kot osišče razlage raznovrstnosti družbenega življenja. (76)

4. Ali družbene vrednote proizvajajo specifična stanovanjska okolja?

V istem razmerju kot so raziskovanja pokazala, da ima ekološki kontekst pri določanju kulturnih sistemov drugotno vlogo, je prihajalo do preobrata pri postavljanju problema. Močan intelektualni tok se je usmeril k pojmovanju bivanjskih okolij kot specifikacije norm in vrednost, ki jih uveljavlja v vsakem kontekstu.

tu prevladujoča družbena skupina. Tako bi ponovni imeli "urbane subkulture", le da bi to pot njihova specifičnost izhajala iz dejstva, da vsaka rasna skupina izbere in proizvede nek prostor v skladu s svojo vrsto obnašanja.

Gist in Fava v svojem sklopu o znani problematiki nove ameriške "suburbane" kulture sodita, da ta resnično obstaja in da izraža globoko reorganizacijo sistema vrednot ameriške družbe. Protestantska individualistična in puritanska etika evoluirala k globoko hedonistični "družbeni" etiki, osredotočeni na družabnost. Novi sloji srednjega razreda - nosilci vrednot "potrošniške družbe" - poseljujejo predmestja in zato naj bi ta bila najbolj primeren kraj izražanja za tak stil življenja. (77)

Wendell Bell gre še naprej: po njem je ekološka oblika predmestja neposredno odvisna od novih vrednot srednjih slojev. Te medsebojno odvisne vrednote bi bile treh vrst: pomembnost družinskega življenja, profesionalna kariera, ki jo narekuje urejena navzgor usmerjena mobilnost, zanimanje za potrošnjo. Predmestja naj bi tako na ravni simbolnega kot na ravni instrumentalnega ponujala ustrezne razmere za uresničevanje teh načinov obnašanja. Nič čudnega, če je odtlej nova kultura "suburbana". (78)

Ta vidik sta z veliko večjo močjo razvila Melvin in Carolyn Weber. Analizirala sta diferencialni odnos do prostora, odnos, ki ga na eni strani vsebujejo vrednote intelektualne elite in na drugi strani vrednote delavskega razreda. (79) Elitina odprtost v svet podpira "kozmpopolitsko" vrsto razmerja do časa in prostora, to determinira močno stanovanjsko mobilnost in k množici razmerij odprt habitat. Nasprotno pa nemožnost predvidevanja prihodnosti in nuja opredeljevanja po obrazcu tukaj in sedaj zavezuje ta delavski razred k določenemu "lokalizmu" in h krepitvi stanovanjske skupnosti okrog izjemno čvrstih primarnih vezi. Različne vrste stanovanjskih okolij so torej neposreden ekološki izraz vsaki skupini posebnih orientacij.

Mario Gaviria in njegovi sodelavci uspejo z odlično raziskavo o obrobni četrti Gran San Blas v Madridu (80) v povsem drugačnem kontekstu pokazati, kako v realizaciji 52 000 prebivalcev velikega naselja skrito prisotna zamisel družbenih odnosov (v tem primeru gre za urbanski paternalizem fašangističnih sindikatov) neposredno določa strukturo in delovanje naselja. Kot poudarja raziskovalno poročilo, gre za "zamisel v celoti delavske četrti, družbeno diferencirane s prostorom, postavljene v bližini industrijskih predelov, četrti, v kateri vse ulice nosijo imena poklicev in delovnih opravil, četrti z delavsko večino, kjer so vse javne zgradbe narejene po načrtih sindikatov^{x)} in v kateri so opravili arhitektonski razpis za postavitev spomenika v čast "med vojno padlemu proizvajalcu"^{xx)} - takšna zamisel je nabita sociološkega pomena.

Zamisel je terenski odraz razredno razdeljene družbe, ki je prostorsko diferencirana na planski način: tu industrijske cone, tam sindikalna stanovanja, delavsko prebivalstvo, "spomenik proizvajalcu". Pri tej obliki urbanističnega razvoja prihaja do tveganja, da se izkaže kot presenečenj polna" (str. 104).

Gran San Blas očitno predstavlja mejni primer, in sicer toliko, kolikor neko družbeno pojmovanje celote le redko na tako neposreden način oblikuje stanovanjski prostor. Še več - mogli bi reči, da izraža specifičen družbeni odnos neposredne prevlade birokratske institucije, ki razpolaga z vsemi sredstvi glede habitata, nad prebivanjem (delavcev). To stanovanjsko okolje pravzaprav izvira iz ne zmeraj harmoničnega stika med okvirom, predvidenim z določeno politiko habitata, in družbeno prakso prebivalcev.

V resnici pa neizogiben razpon med sistemom proizvodnje prostora, sistemom proizvodnje vrednot in povezavo obojih v družbeni

^{x)} Spomnimo se, da gre za fašistične sindikate, edine legalne v Španiji (pred padcem Franka).

^{xx)} V španski državljanski vojni: gre za še eno fašistično institucijo.

praksi onemogoča umestnost hipotezam, ki obravnavajo stanovanjska okolja kot preprosto projekcijo vrednot vsake skupine. Družba dejansko ni čisti izraz kultur po sebi, temveč bolj ali manj protislovna artikulacija interesov in potemtakem družbenih agensov, ki nikoli ne nastopijo sami po sebi, ampak vedno in hkrati v odnosu na kakšno drugo stvar. Prav tako pa stanovanjski prostor tudi ni list, na katerega bi preprosto odtisnili vzorec družbenih vrednot. Po eni strani je zgodovinsko konstituiran, po drugi pa včlenjen v celoto družbene strukture in ne samo v ideološko instanco.

Kadar torej obstaja precizna korespondenca med vrednotami skupine in stanovanjsko skupnostjo kot družbeno in ekološko enoto, gre še enkrat za poseben družbeni odnos, ki ni podan le s preprostimi notranjimi značilnostmi skupine, ampak izraža nek družbeni proces - tega je tedaj pač treba ugotoviti.

Tako tudi "družbenih urbanih okolij" ne moremo imeti za ekološko-družbeni okvir, ki bi ga proizvajale neki družbeni skupini, frakciji ali razredu lastne kulturne vrednote. Kadar pa obstajajo, v svoji specifičnosti predstavljajo določen položaj, katerega pomen je zmeraj potrebno odkriti z analizo.

Še več - pred odkrivanjem obstoja ali dokazovanjem neobstoja lokaliziranih vrst družbenih razmerij bi bilo potrebno razkriti procese artikulacije med "urbanimi enotami" in sistemom proizvodnje družbenih predstav in praks. Zdi se, da je to teoretski prostor, ki ga konotira problematika stanovanjskih okolij.

x x x

Karkatero v tem poglavju predstavljeno opažanje in dokazovanje je bilo lahko videti prvinsko in zdravorazumsko. Ali je bilo potrebno s toliko trdovratnostjo spominjati na to, da

1. ni z dane obliko organizacije prostora povezanega kulturnega

sistema, da

2. tip razvoja teritorialne kolektivitete ne določa družbene zgodovine človeštva in da
3. prostorsko okolje ni osnova posebnostim obnašanja in zastopanja?

Z vdanim molčanjem o teh digresijah bi podcenjevali moč in vpliv urbane ideologije, njeno moč sklicevanja na vsakdanje življenje, njeno zmožnost poimenovanja pojavov s termini izkustev vsakogar, njeno zmožnost nadomeščanja razlage. Na teh temah se je utemljila urbana sociologija, nanje se opirajo kulturniške analize razvoja, v njih si iščejo navdiha govori moralistov in politikov, uporabljajoč široko lestvico registrov. Teoretiki "kulturne revolucije" zahodnega malomeščanstva krpucajo (ta) mit, da bi svojim tezam o mutaciji naših družb dali "materialni temelj". In na koncu poglobitno: obdelava problema odnosa "urbanega" do ideološkega sistema je terjala predhodno teoretsko razmejevanje tako nejasnega terena.

S tem, ko smo identificirali teoretsko vprašanje, h kateremu nas navaja problematika "družbenih urbanih okolij", še nismo prav nič napredovali pri njegovi obdelavi. Proučevanje včlenjanja ideološke instance v specifičnost urbanih enot pušča bistvo težave v nejasnosti. Kajti četudi ideološko raven kljub vsem njenim težavnostim teoretsko relativno lahko spoznamo in opredelimo, pa se vprašamo, o čem pravzaprav govorimo, ko gre za "urbane enote"? Odnos med "ideologijo" in "urbanim" in preko tega med "ideologijo" in "prostorom" ne moremo proučevati, ne da bi predhodno poglobili družbeno vsebino "urbanega", torej ne brez analize urbane strukture.

Prevedel: C.B.

prevedeno po: Manuel Castells, *La Question urbaine*, Maspero, Paris, 1977, str. 101-149.

OPOMBE

1. M. Castells, "Théorie et ideologie en sociologie urbaine", *Sociologie et Société*, t. 1, no 2, 1969, str. 171-191.
2. F.H.Mann, *An Approach to Urban Sociology*, Routledge and Kegan, London, 1965.
3. G. Simmel, "The Metropolis and Mental life", v K.Wolff, *The Sociology of Georg Simmel*, The Free Press of Glencoe, 1950.
4. O. Spengler, *The Decline of the West*, del II, G. Allen and Unwin, London, 1928.
5. Tekst M. Webra Mesto, prvič objavljen 1905, v resnici pa sestavni del *Wirtschaft und Gesellschaft*, je bil večkrat interpretiran kot ena prvih formulacij teze o urbani kulturi. Tekst močno specificira ekonomske in politične pogoje upravne avtonomije, kar je po Webru značilnost mest, in menimo, da gre za zgodovinsko lokaliziranje urbanega v nasprotju z evolucionističnimi tezami kulturalističnega toka, po katerih sta urbanizacija in modernizacija ekvivalentna pojava.
6. R.E.Park, "The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment", R.E.Park, E.W.Burgess, R.D.Mc Kenzie, *The City*, The University of Chicago Press, 1925.
7. L. Wirth, "Urbanism as a Way of Life", *American Journal of Sociology*, XLIV, julij 1938, str. 1-24. Izbor Wirthovih del v zbirki tekstov: *On Cities and Social Life*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964.
8. R. Redfield, "The Folk Society", *American Journal of Sociology*, januar 1947, str. 294. R. Redfield in M. Singer, "The Cultural Role of Cities", *Economic Development and Cultural Change*, p. IV, 1954. Predvsem pa R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, 1941. H. Minner, "The Folk-Urban Continuum", *American Sociological Review*, zvezek 17, oktober 1952, str. 529-537.
9. O. Lewis, "Tepoztlan Restudied. A Critique of The Folk-Urban Conceptualization of Social Changes", *Rural Sociology*, zvezek 18, 1953, str. 121-134.
10. R. Dewey, "The Rural-Urban Continuum: Real but Relatively Unimportant", *American Journal of Sociology*, zvezek LXVI 1, julij 1960, str. 60-67.

11. S. Greer, *The Emerging City*, The Free Press of Glencoe, 1962.
12. J. Dhooge, "Tendances actuelles en sociologie urbaine", *Social Compas*, zvezek 8, št. 3, 1961, str. 199-209.
13. N. Anderson, "The Urban Way of Life", *International Journal of Comparative Sociology*, zvezek 3, št. 2, 1962, str. 175-183.
14. Stanley S. Guterman, "In Defense of Wirth's Urbanism as a way of Life", *American Journal of Sociology*, zvezek 74, marec 1969, str. 492-499.
15. O.D.Duncan, A.J.Reiss, *Social Characteristics of Urban and Rural Communities*, New York, J. Wiley, 1956.
16. O.D.Duncan, Reiss, *ibid.*
17. G. Sjoberg, "Cities in Developing and in Industrial Societies: A cross-cultural Analysis", v Ph.Hauser in Leo F. Schnore, *ibid.*, 1965, str. 213-265.
18. R. Ledrut, *Sociologie Urbaine*, PUF, Paris, 1968.
19. M. Weber, *ibid.*, 1905.
20. L. Riesman, *The Urban Process*, Free Press, New York, 1964.
21. Po analizi N. Poulantzasa o družbeni določenosti pravnega in ideološkega statusa državljana, v *Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat capitaliste*, Maspero, Paris, 1968 str. 299 in naprej.
22. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Free Press, New York, 1958.
23. Commissariat Général au Plan, *Les villes: la société urbaine*, A. Colin, Paris, 1970.
24. H. Lefebvre, *Du rural à l'urbain*, Anthropos, Paris, 1970.
25. H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthropos, Paris, 1968.
26. H. Lefebvre, *La révolution urbaine*, Gallimard, Paris, 1970.
27. H. Lefebvre, "La ville et l'urbain", (izšlo bo v reviji *Espaces et Sociétés*).
28. UTOPIE, *Urbaniser la lutte de classes*, Paris, 1970.
29. S. Keller, *The Urban Neighborhood, A Sociological Perspective*, Random House, New York, 1968; koristen razrez problema-

tike glej tudi v: D. Popenoe, "On the Meaning of Urban in Urban studies", Urban Affairs, Quarterly, VI, februar 1963.

30. Guterman, navedeno, 1969.
31. W.H.Dobriner, "Local and Cosmopolitan as Contemporary Suburban Character Types"; W.H.Dobriner (založnik), The Suburban Community, Putnam's New York, 1958.
32. P. Willmott, M. Young, Family and Kinship in East London, Routledge and Kegan P., London, 1960; predvsem pa: Family and Class in a London Suburb, Routledge and Kegan P., London, 1960.
33. M. Axelrod, "Urban Structure and Social Participation", American Sociological Review, februar 1956, str. 13-18.
34. S.F. Eava, "Suburbanism as a Way of Life"? American Sociological Review, XXI, februar 1956, str. 34-36.
35. S. Greer in P.Orleans, "The Mass Society and the Parapolitical Structure", American Sociological Review, 27, 1962, str. 634-646.
36. B.Berger, Working-Class Suburb, University of California Press, 1960.
37. W. Bell, "Urban Neighborhoods and Individual Behavior", v P. Meadow in Ephraim H. Mizburchi, Urbanism, Urbanization and Change, Addison-Wesley Publishing Co., Reading Mass., 1969, str. 120-146.
38. F. Ferrarotti, Roma da capitale a periferia, Laterza, Rim, 1970.
39. P.C.W.Gutkind, "African Urban Family Life and the Urban System", Journal of Asian and African Studies, I, januar 1969, str. 35-42.
40. Sautter Gabrielle, Naissance de la vie sociale dans un nouveau quartier (Pontoise), Paris, 1963, str. 200.
41. J.O.Retel, "Quelques aspects des relations sociales dans l'agglomération parisienne", Centre d'étude des groupes sociaux L'attraction de Paris sur sa banlieue, Les Editions ouvrières, Paris, 1965.
42. R. Ledrut, L'espace social de la ville, Anthropos, Paris, 1968, str. 137.
43. P.H. Chambart de Lauwe, Paris, Essais, de sociologie, 1952-1964, Les Editions Ouvrières, Paris, 1965, str. 67.

44. P. Hatt, "The Concept of natural Area", American sociological Review, XI, avgust 1946, str.423-427.
45. R. Ledrut, Sociologie urbaine, 1968; podobno tipologijo urbanih skupnosti v drugem kontekstu glej v R. Frankenberg, Communities in Britain, Penguin Books, London, 1966.
46. Ledrut, L'Espace social de la ville, str. 148.
47. Ledrut, ibid., str. 275.
48. Ledrut, Sociologie urbaine, 1968.
49. R. Glass (založnik), The Social Background of a Plan: A Study of Middlesborough, Routledge and Kegan P., London 1948.
50. S. Keller, 1968.
51. W.T.Martin, "The structuring of social relationships engendered by suburban residence", W. Dobringer, The Suburban Community, New York, Putnam's, 1958.
52. Glej celoto osnovne izdaje, ki jo je urejal Dobringer, 1958.
53. K.E.Taueber in A.F.Taueber, "White Migration and Socioeconomic Differences Between Cities and Suburbs", American Sociological Review, V, str. 718 -729, 1964.
54. P. Clerc, Grands ensembles, banlieues nouvelles, PUF, Paris, 1967.
55. J.C.Chamborodon in M. Lemaire, "Proximité spatiale et distance sociale dans les grand ensembles", Revue française de sociologie, januar 1970, str. 3-33.
56. Chombart de Lauwe, 1965.
57. Chombart de Lauwe, Des hommes et des villes, Payot, Paris, 1963, str. 33.
58. H. Coing, Rénovation urbaine et changement social, Les Editions Ouvrières, Paris, 1966.
59. H. Lefebvre, "Quartier et vie de quartier", Cahiers de l'IAURP, VII, Paris, marec 1967.
60. R.E.L.Faris, H.W.Dunham, Mental Disorders in Urban Areas, University of Chicago Press, 1939.
61. M.B.Clinard, "A Cross-cultural replication of the relations of urbanism to criminal Behavio", American Sociological Review, 25. april 1960, str. 253-257.

62. S.L.Boggs, "Urban Crime Patterns", American Sociological Review, 1964, str. 522-529, 4.
63. P.H.Chombart de Lauwe, Famille et Habitation, zv. II, CNRS, Paris, 1960.
64. D.F. Fava, "Contrast in Neighbouring", New York city and a Suburban Community", v W. Dobriner (zal.), 1958
65. H.L.Ross, "Uptown and downtown: a study of middle class residential areas", ASR, 30, 2, 1965.
66. Willmott in Young, 1960.
67. W. Bell in M.T.Force, "Urban neighbourhood types and participation in formal associations", American Sociological Review, XXI, 25-34.
68. H.W. White, The Organization Man, Simon and Schuster, New York, 1956.
69. I. Dragan, Rythme de l'urbanisation et intégration urbaine des migrants d'origine rurale, Communication au VII^e Congrès mondial de sociologie, Varna, 1970.
70. Observacije glede Amerike v Beshers, Urban Social structure, Free Press of Glencoe, 1962; za Anglijo v R.E.Pahl, Patterns of Urban Life, Longmans, 1970; za Francijo v Castels, "Ali obstaja urbana sociologija?", Sociologie du travail, I, 1968.
71. C.L. Mayerson, Two Blocks Apart, Holt, Rinehart in Winston, New York, 1965.
72. G. Munizaga in C. Bourdon, Sector Manuel Rodriguez: Estudio de un sector habitacional popular en Santiago de Chile, CIDU, Santiago, 1970.
73. G.D. Suttles, The Social Order of the Slum, The University of Chicago Press, 1968.
74. Katz in Hill, "Residential Propinquity and Marital selection", Marriage and family living, XX, februar 1958, str. 27-35.
75. M. Imbert, "Aspects comparés de la vie de loisir à Paris et en banlieue", v CECS, 1965.
76. Glej zbirko del chocaške šole, objavljeno pod vodstvom E.W. Burgessa in D.J.Bogues, Contributions to Urban Sociology, University of Chicago Press, 1964.
77. N.P. Gist, S.F.Fava, Urban Society, Thomas Y. Crowell, New York, 1964, str. 183-207.

78. W. Bell, "Social Choice, Life Styles and Suburban Residence", W. Dobriner, 1958.
79. M.C. Webber in C.C. Weber, "Culture, Territoriality and the Elastic Middle", H. Wenworth Eldedgen Taming Megalopolis, 1967, zv. I, str. 35-53.
80. M. Gaviria in sodelavci (Gran San Blas), Revista de Arquitectura, Madrid, 1968.

62. E.L. Boggs, "Urban Order and Disorder", *Journal of the American Sociological Association*, 1958.
63. E.L. Boggs, "Urban Order and Disorder", *Journal of the American Sociological Association*, 1958.
64. E.L. Boggs, "Urban Order and Disorder", *Journal of the American Sociological Association*, 1958.
65. E.L. Boggs, "Urban Order and Disorder", *Journal of the American Sociological Association*, 1958.
66. Willard in Young, 1960.
67. M. Bell in E.L. Boggs, "Urban Order and Disorder", *Journal of the American Sociological Association*, 1958.
68. H.W. White, *The Organization Man*, Simon and Schuster, New York, 1956.
69. I. Degan, *Aspects de l'urbanisation et d'intégration sociale des migrants d'origine rurale*, Communication au VII^e Congrès mondial de sociologie, Varsovie, 1960.
70. Charronville Glade America v. Boshara, *Urban Social Structure*, Free Press of Glendale, 1962; as English v. E.L. Boggs, *Patterns of Urban Life*, Longmans, 1970; as French v. Castells, "All changes urban sociological", *Sociologie du travail*, I, 1963.
71. C.L. Mayerson, *Two Blocks Apart*, Holt, Rinehart in Winston, New York, 1965.
72. J. Munizaga in G. Boshara, *Sector Manuel Rodriguez: Estudio de un sector habitacional popular en Santiago de Chile*, CIDE, Santiago, 1970.
73. S.B. Suttles, *The Social Order of the Slum*, The University of Chicago Press, 1968.
74. Katz in Hill, "Residential Proximity and Marital selection", *Marriage and family living*, XI, February 1955, str. 27-34.
75. M. Imbert, "Aspects comparés de la vie de l'adulte à Paris et en banlieue", v. CIDE, 1965.
76. City of the Chicago State, *Chicago State and Urban Sociology*, University of Chicago Press, 1964.
77. E.L. Boggs, E.L. Boggs, *Urban Sociology*, Simon and Schuster, New York, 1964, str. 185-207.

UDK: 301.185.2 (-202): 711.4

Braco ROTAR

O SEMIOLOGIJI SOCIOLOGIJE URBANEGA

(Ob kajigah M. Castells, La question urbaine, Pariz, 1972 in M. Castells, Godard F., Monopolville, Pariz-Den Haag, 1974)

Za uvod splošna ugotovitev: urbana sociologija je v delih Manuela Castellsa nedvomno dosegla določen vrhunec, vrhunec, ki ji omogoča kapitaliziranje vsega področja urbanega, kakor ga artikulira sociologija. Zaradi historično materialističnega postopka - ki je, kot bomo videli, v tej sociologiji omejen z njenim horizontom in ki je postopek materialistične analize - je Castellseva sociologija zmožna določiti epistemične meje (protislovja, paradokse, beline, vrzeli) empirističnih in spekulativnih diskurzov na področju urbanega (zlasti ekološkega, kulturalističnega in funkcionalističnega diskurza) in jih opredeliti kot ideologije na mestu materialistične teorije urbanega.¹ To pomeni, da Castellseva analiza omogoča razumevanje teh diskurzov, takšno razumevanje, ki ne izhaja iz njih samih (ki ni tavtološko). Prav zato lahko trdimo, da je ta analiza v prvi vrsti teorija teh diskurzov, da so ti diskurzi njen prvi spoznavni predmet, skratka: pri branju "klasičnih" tekstov o urbanem ni več mogoče mimo Castellsove analize, prav narobe, edino pertinentne branje mora potekati skozi te analize.²

Toda s tem, da Castellsovo sociologijo opredeljujemo kot višek sociološke konceptualizacije urbanega, pravzaprav trdimo, da je z njo dosežena neka meja: meja sociološkega analitičnega postopka, ki izhaja iz spoznavnih predpostavk tega postopka, zlasti iz koncepta družbenega, pojmovanega (najpogosteje molče predpostavljenega) kot materialna resničnost področja družbenega, kot najbolj temeljna determinanta družbenih pojavov. Ta postulat povzroča zaprtost sociološkega epistemičnega pelja za problematiko, ki teče skozi to socialno, za transverzalno problematiko, ki postavlja vprašanje produkcije socialnega kot načina

prezenca. Prvi paradoks Castellsove analize je potemtakem omejevanje zgodovinskomaterialistične analize na horizont prezenca družbenega, medtem ko je historični materializem postopek, ki je transverzalen glede na ravni prezenca procesov, ki jih analizira, se pravi producira. Ta zaprtost zadeva prek Castellsove sociologije urbanega sam spoznavni status sociološkega diskurza, zlasti še, ker je urbana sociologija pri Castellsu pojmovana kot vsa sociologija.

Raven družbenega je pri njem postavljena kot izhodiščna in materialna realnost in to kljub pridržkom, ki jih formulira v zvezi z empirizmom. Ta realnost je sicer po empiričnih atributih razdeljena na razrede - to delitev obvladuje antagonizem med temeljnima razredoma - in frakcije teh razredov, ni pa analize produkcije ("konstitucije") tega socialnega, ki bi se odpirala v problematiko strukture družbene ekonomske formacije, ki je nekaj drugega od problematike-evidence družbene prezenca v dani konjunkturi, se pravi, v problematiko strukture, ki prek dialektične mašinerije - to mašinerije je mogoče formalizirati in opredeliti njeno logiko - doleča in producira delitve in procese, ki tvorijo raven družbene prezenca. Skratka: v Castellsovem tekstu, ki ga lahko v tem oziru imamo za paradigmo socioloških postopkov, ni materialistične analize družbene prezenca, takšne analize, ki bi samo raven prezenca razkrila kot učinek in obenem kot sistem prikrivanja-tistega, kar je - tako prikrito - "konstituirano", tj. permanentno producira in kar omogoča, da je družbene zmeraj že simbelno; manjka eksplisitiranje "konkretno" določenosti z načinom produkcije, vse te pa omogoča - s tem, da drugo onemogoča - Castellsovega diskurza, da postulira eno raven simbelnega kot označevalec druge ravni simbelnega, družbene prezenca kot resnice urbane "strukture", vsebino kot določevalko formalnega.

Postulati Castellsove sociologije niso preproste napačni - če hočemo slediti materialistični analizi, se moramo zlasti varo-

vati sleherne jurisdikcije, saj bi nam takšno ravnanje odvzelo mesto, od koder je možna analiza. Prav nasprotno, ti postulati so v določeni ideološki konjunkturi pravilni, natančneje: ustrezni, se pravi adekvatni. Obenem pa prav zaradi te ustreznosti zaustavljajo analizo, še preden je "prispela" do materialistične problematike (nekako tako, kot če bi Marx ustavil analizo kapitala rekoč, da je realnost kapitala, ki kapital določa denar ali menjalna vrednost).

Vprašanje pravilnosti ali nepravilnosti spoznavnih postulatov je mnogo zapletenejše od ugotavljanja napak: v igro postavlja sociološko epistemologije, njeno diskriminativno logiko zamolčanja, prezrtja, skratka ves sistem sociološkega zatrtga (v sociologiji, s sociologijo zatrtga), ki je konstitutivni negativni pol sociološke pozitivnosti in ki ga lahko s splošnim izrazom imenujemo prav produkcija sociološkega družbenega.

Manuel Castells se te težave na določen način zaveda: večkrat poudarja omejenost empiričnega raziskovanja urbane strukture. Teda, ko izvaja dedukcije iz empiričnih podatkov, prezre, da se tudi njegova analiza pravzaprav giblje na ravni teh podatkov, čeprav v drugem, toda kljub temu empiričnem okviru; prezre, da postopek njegove analize ni pridobivanje definicij, temveč spostavljanje ekvivalenc, da gre za gibanje v krogu, ta cirkulacija diskurza pa je *circulus vitiosus* sociologije. Sprememba leksike ne odpravlja tautološkosti, sociološki diskurz se s tega aspekta izkaže za žargon, za variante drugega diskurza z drugo leksiko, teda z isto semantiko, za variante diskurza politične ideologije, ki ji žargon daje konotacijo vede.

Določенost različnih leksik (žargonov) z isto semantiko je vzrok za to, da sociološki diskurz ne more koncipirati simbolnega kot reprezentacije (zastopanja) nečesa drugega v istem, temveč zmeraj kot homologijo, kot odsev, kot pesnatek podobnega. To bi lahko imenovali sociološki mimetizem. Prepoznavanje, ki se ta-

ko dogaja, lahko opredelimo kot prikrivanje drugosti drugega. Ta mimetizem je pravzaprav zelo klasičen idealistični postopek, ki producira že trivialne ideološke dvojice, kakšne so teorija/praksa, forma/vsebina, ideologija/resničnost itn. itn.

Večina vprašanj, ki so nezastavljena vprašanja Castellsove sociologije, postane docela očitna v svoji nezastavljanosti na ravni njegove semiologije, ki jo skuša konceptualizirati iz sociologije. To vključevanje semiologije v konceptualno polje sociologije reducira semiotiko na semantiko oziroma na ugotavljanje strukture vsebine, ki ima tedaj vlogo matrice, ki generira vse "formalne" ali "simbolne" organizacije. Z drugimi besedami: meje sociološkega diskurza so najj^šnejše v sociološki konceptualizaciji "strukturalizma" oziroma semiologije, ki reducira ta "strukturalizem" oziroma semiologijo na tisto, kar zares je v določenih ideoloških okoliščinah, prezre pa implikacije, ki vodijo v drugo vrsto spoznavnega postopka, v spoznavanje drugega.⁴

Semiologija se v sociološki konceptualizaciji izkaže za drugi žargon, katerega posebnost je bolj formalizirana leksika z istim, tj. sociološkim konceptualnim poljem. Takšno branje semiologije najbrž določa narava sociološkega diskurza, ki tudi sebe - de facto - koncipira kot znanstveni ali strokovni žargon politične ideologije. Tako je semiologija dejansko za sociologijo nezanimiva in se z njo ne more "okoristiti", kolikor ni zmožna postaviti pod vprašaj lastnih predpostavk, kolikor ni zmožna zapopasti in izrabiti mejnih situacij svojega diskurza, in se nato lotiti predpostavk "klasične" ali "strukturalistične" semiologije. Ker se nekaj takega v Castellsovem besedilu kljub odperom spoznavnega horizonta, ki mu diskurz pripada, vendarle dogaja, je to razlog več, da se posvetimo prav "semiološkim" poglavjem njegovih knjig.

Poleg tega je urbana sociologija za materialistične teorije označevalne prakse na svoj način zanimiva že zato, ker je prisi-

ljena nekako interpretirati oz. obvladati tudi za empirični pristop nespregledljivo področje "urbane simbolike" ali "znakov". Zanimiva je prav kot diskurz, ki "ne ve" za svojo sproduciranost in za način svojega produciranja ter za mesto, od koder se edino lahko izjavlja kot jurisdikcija družbenega, ki temelji na tistem, česar ne koncipira, kar izključuje iz svoje tematizacije (ker bi to tematiziralo njegovo problematiko) in česar "ne razume". Zato mora semiološki formalizem izpeljati iz same sebe, ga producirati kot lastno podvojitev, kot čudaško metaforo nekakšne sociologije kulture. Kultura pa je pri tem polsakralno "področje" sociologije, ki v veliki meri uhaja sociološki sistematizaciji, tako da je prav s področja "kulturnih pojavov", zlasti umetnosti, največ mejnih tekstov sociologije. Z drugimi besedami: semiologija je za Castellsovo sociologijo najprej razširitev lingvističnega "instrumentarija" na področje družbenega, šele v odlogu (ki je deloma zaznamovan z drugo knjigo) se ji kaže kot možnost preboja spoznavnega horizonta, za kar pa sociologija nikoli "nima časa" ali "priložnosti" (v Monopolvillu pravi "žal" ali "na nesrečo"). V prvi etapi je semiologija zanimiva le toliko, kolikor omogoča formalizacijo tj. obvladovanje empiričnega področja "simbolike", ki se tradicionalno sociološkemu diskurzu izmika na obrobje družbenega - to marginalizacijo seveda lahko iz neke druge pozicije razumemo kot izrivanje lastne problematike in kot reševanje lastne kože.

Prikazen Lévi-Straussa ali problematika znaka po sociološko

Mesto, pojmovane kot goverica družbe, ki jo je mogoče razbrati iz "kamnitih sledov" te družbe, po mnenju Manuela Castellsa reducira družbeno akcijo na goverico, družbene odnose pa na komunikacijski sistem.⁵ To je po njegovem nasledek razcepa prisotnosti na označevalec (organizacija urbanega) in na označenec (organizacija družbenega). "Ideološka premestitev, izvršena v tej perspektivi, je v tem, da preidemo od metode opazovanja sledov družbe v njenih učinkih v organizaciji prostora k organizacij-

skemu načelu, deduciranemu iz seznama formalnih izrazov, kakor da bi družbena organizacija bila kod, urbana struktura pa skuppek mitov. V tej perspektivi je pred nami simbolika, ki je lastna prostorski strukturi kot formi." ⁶

Ob tem navedku bi lahko začeli razpravo o definicijah posameznih terminov (mita, strukture, govorice itn.), ki so pri Lévi-Straussu docela drugačne in ne dovoljujejo Castellsovih sklepanj, zlasti še, ker bi od materialističnega postopka pričakovali, da bo prav nasprotno koncipiral razmerje označevalec/označenec: če je namreč družbena struktura tiste, kar zaznamuje oziroma determinira urbane strukturo, tedaj je družbeno označevalec urbanega, ne pa njegova vsebina. Razen v primeru, če gre za posebno pojmovanje družbene strukture, ki uvršča to pojmovanje med ideološke pojme. Nadaljnja obravnava nam bo precej nedvoumno pokazala, da gre pri Castellsovi sociologiji predvsem za to možnosti, toda tudi za "preseganje" te možnosti. Lévi-Straussov postopek je bil dovolj analiziran in opisan, da pravzaprav razpravljanje o njegovih implikacijah na tem mestu edveč. ⁷ Vztrajajmo raje pri vprašanju, od kod ta specifična umestitev dveh empiričnih entitet na mesto označevalca in označenca in to na način, ki ni brez podmene hierarhične superiornosti označenca!

Takšno postavitve najdemo tudi drugje, toda ne v Lévi-Straussovih tekstih. Zelo sumarične lahke rečemo, da Lévi-Strauss to označevalno dvojico pojmuje kot segment označevalne verige, v kateri je lahko nekaj označevalec in označenec glede na pozicije v verigi, ni pa ne ena in druga samo na sebi. Zato pa najdemo to postavitev v tekstih "klasične semiologije" ⁸, ki parazitira na Saussurevi lingvistiki iz Tečaja splošne lingvistike: tedaj gre za redukcije Lévi-Straussovih in Saussurovih pojmovanj (kar postane očitno ob branju drugih Saussurovih tekstov, ki niso bili uvrščeni v Tečaj, zlasti v Paragramih) na behaviorizem, komunikologijo in informatiko, skratka na gestaltistični psihologizem.

Odgovor na zastavljeno vprašanje nam bo omogočil ovinek prek koncepcije urbane simbolike v Urbanem vprašanju in odstopanja od te koncepcije v Monopolvillu.

"Prostor je nabit s pomenom. Njegove forme in njegov tloris (tracé) se nanašajo na simbolično strukturo in se v njej artikulirajo, učinkovanje te strukture na družbene prakse razodeva vsaka konkretna analiza. Toda ta simbolična struktura ni ekvivalent urbanemu tekstu, ki ga organizira formalna kristalizacija družbene akcije. Pod vplivom lingvistike je dejansko nastala nevarna težnja, da bi razvili semiološko analizo urbanega prostora, po kateri je ta prostor označevalec označenca - družbene strukture; pri tem pa gre sicer za sklicevanje na prostor kot na družbeno dejstvo (kar prepresto napotuje k celoti strukturalne analize urbanega prostora), še mnogo bolj pa gre za prioriteto, dodeljeno analizi form pri razumevanju urbanega fenomena."⁹

Ta citat bi lahko podpisali, kar zadeva njegove splošne ugotovitve in opozorila pred lingvističnim imperializmom v obliki semiologije. Toda koncept tekst, ki tako mimogrede nastopa v njem, ni empirična entiteta, temveč analitična instanca, ki nič ne kristalizira, pač pa omogoča sistem (različnih, toda določenih) branj in teorij, tudi družbeno akcijo. Tekst je zmeraj že palimpsest, tekst na tekstu, tekst čez tekst in urbani tekst v tej opredelitvi ne more biti obstoječa zazidava določena mesta, temveč instanca urbanosti kot struktura, v kateri se teksti pišejo na način urbanega, torej tudi ni nekakšen ekstrakt (abstrahiranje) empiričnih dedukcij "vseh možnih mest". Lahko nekoliko ohlapno rečemo, da je tekst neogibna predpostavka vsakega razbiranja urbanega (tudi razbiranja urbane sociologije).

Poleg tega po definiciji ni možno, da bi obstajal samo en tekst mesta, toda diferenciacija tekstov se ne izvršuje od enega besedila do drugega, od enega mesta do drugega, temveč od enega

načina produkcije do drugega, od ene naddoločenosti do druge.

Predpostavka vsakega mesta je urbani tekst, toda ne kot ideja urbanega ali kot semantično polje urbanega, temveč kot strukturalna instanca urbane "organizacije", ki razlikuje to urbano organizacijo od druge urbane organizacije in od drugih prostorskih organizacij. Urbani tekst ima potemtakem toliko opraviti z znakom, koliko se znak utaplja v retoriki/ideologiji tj. v konotaciji, konotacija pa ima dvakratno družben značaj: (1) na ravni retorike kot "avtomatičen" oz. nezaveden sistem pomenjenja, ki ga tvorijo heterogeni elementi, povezani v sistem od zunaj, iz "socialno-ideološkega konteksta" (2) na ravni ideologije (ki ni izključno politična ideologija, temveč zmeraj tudi politična ideologija) kot spontano ali nereflektirano (sprevrženo reflektirano) semantično polje, ki zagotavlja adekvacijo diskurzov, ki teko skozenj.¹⁰

Tako lahko pravzaprav en sam "površno" razumljen termin postavi v drugo optiko tezo, ki rabi Castellsu za izhodišče pri obravnavanju urbane simbolike. To uhajanje se pozna tudi pri drugih semioloških aplikacijah, toda tam že docela očitno.

Če Castells postavlja za označevalec empirično organizacijo zazidave določenega mesta ("urbani prostor"), za označenec pa družbeno strukturo (in akcijo), to ni preprosto nasledek semiološkega ali "strukturalističnega" postopka, pač pa sociološko branje in konceptualizacija semiološkega diskurza. Paradokсно je namreč to, da Castells v svoji semiologiji znova upelje to postavitev, ki se mu v citatu, ki smo ga vzeli za izhodišče, kaže "nevarna težnja". Družbeno ima pri njem dosledno mesto označenca in, ker gre za konstativni označenec, ima s tem mesto ideologije, ki je vsebina urbane retorike. V tem je mogoče videti determinativno logiko sociološkega diskurza, ki jo semiološki formalizem artikulira mnoge bolj jasno, kot sociološki diskurz sam pričakuje - eksplicite postavi družbeno na raven,

ki jo ima v tem diskurzu implicite: družbeno je ideološka podmena, ki se daje kot (zadnja) vsebina vsega, kar lahko sociološki diskurz tematizira. Te podmene ni mogoče postaviti pod vprašaj (tj. začeti njene analize) v epistemičnem horizontu sociološkega diskurza, to pa prav zato, ker je kot "druga narava" temelj tega horizonta. Pri tem na ne gre za kalšen antropološki historicizem: družbeno se kot ideološka podmena producira vsak dan v odvijanju različnih diskurzov - žargonov po zakonitostih, ki so vpisane v epistemo teh diskurzov, zgodovina je samo možnost zasledovanja produkcije te podmene. Problematisiranje te podmene je potemtakem šele možnost druge sociologije.

Skratka: če postavimo družbeno kot vsebino v semiološkem pomenu, ga opredeljujemo kot ideološki pojem ali sistem. To proceduro Castells ponavlja - le da bolj rigorozno formalizirano - že na začetku razpravljanja o urbani simboliki v Monopolvillu. V tej knjigi je "simbolni element" obravnavan v poglavju o reprodukciji delovne sile, ki je pojmovana kot dejavnost v "prostem času" (loisir). Kritika tega pojmovanja sicer ni tema našega prispevka, toda kljub temu lahko zabeležimo, da je tako empirično ločevanje produkcije in reprodukcije delovne sile rudiment sociološke teorije vlog à la Parsons in da je slejko prej ideološka (idealistična) postavitev družbenega. Castells pravi v Monopolvillu (sociološki monografiji o razvoju Dunquerque, ki je prav zgledna konkretna študija urbane sociologije) v zvezi z urbano simboliko: "Če je urbana struktura specifičen izraz družbene strukture na ravni enote reprodukcije delovne sile, si lahko mislimo da ta izraz in ta specifičnost obstajata na ravni ideološke instance, ki je navzoča v vsaki družbeni formaciji. Urbano je potemtakem simbol..." "Toda ker simbolični izraz ni nič drugega kot referenca k razrednim ideološkim praksam in k učinkom, ki jih te prakse producirajo na različnih tipih kulturnih form, lahko upamo, da bomo simboliko dekodirali (podčrtal B.R.) takej, da bomo postavili v odnos razredne ideološke prakse in polje pomenjenja, ki je specifično za dunquer-

ški urbani sistem, prek prostorskih form, ki konkretno rezultirajo iz artikulacije elementov urbanega sistema ali konkretnije:

- a) Če se postavimo na gledišče akterjev, je urbana simbolična organizacija sredstev, s katerimi se lahko ideološke prakse izražajo prek organizacije prostorskih form (karkršne so ritmi), ki izhajajo iz urbane strukture, specifične za aglomeracijo.
- b) Če se postavimo na gledišče urbanega sistema, je element Simbolika tisti, ki udejanja recipročni učinek strukture elementov sistema, njegovih kriz in protislovij ter ideološke instance. Tako nam omogoča, da (kot koncept) mislimo okrepljevalni ali oviralni učinek, ki ga ima konkretna organizacija urbanega sistema za različne tipe in načine ideoloških praks."¹¹

Izhodiščni nesporazum se nam zdi namen raziskovanja "simbolnega elementa" v urbani strukturi. "Dekodiranje" je namreč tehnično opravilo, ki je seveda koristno in potrebno, toda noben dešifrantski postopek ni znanstvena operacija v strogem pomenu besede. Prav v nadomeščanju analize z dešifriranjem (dekodiranjem) vidimo ideološki postopek, če že ne postopka ideologizacije (redukcije) problematike. Še enkrat: namen materialistične analize ni spostavljanje paralelnih leksik, ampak je demonstracija načina reproduciranosti kakšnega "fenomena". Tako je referenca lahko opredeljena tudi kot lateralna determinacija ali sekundarna determinacija neke "relativno avtonomne" prakse, tj. nečesa, kar se dogaja v določenih razmerah, kar pa ne izhaja iz teh razmer. Trdimo torej, da je "simbolični izraz" predvsem nekaj drugega, nato pa še referenca, da je (vsaj) dvakrat determiniran: kot družbena označevalna praksa v določenem načinu produkcije in kot praksa v določeni ideološki konjunkturi, ki jo prav tako določa način produkcije, toda določa jo diferencialno. To je tista določenost, ki ji Althusser pravi naddoločenost.

Način produkcije je sam forma produkcijskih odnosov, to je zgodovinsko "konkretna" forma temeljnega družbenega razcepa, ki v razrednih družbah "generira" vse druge družbene cepitve, delitve in artikulacije: vse družbene prakse (z ideološkimi vred). Ta razcep družbe na lastnike in nelastnike produkcijskih sredstev, ki je določen s svojim zgodovinskim gibanjem in s svojimi učinki, lahko zelo posplošeno postavimo kot "deseksualizirano" (tj. na drugi strani spostavljeno) podvojitev spolne razlike in "biološko-socialne" delitve dela v predrazrednih družbah. Vprašanje produkcije spolne razlike in njenih učinkov bi nas zavedlo predaleč od našega namena v tem spisu, zabeležiti pa moramo, da preprečimo naivnim dušam prezgodnje veselje ob najdenju "pravega materialnega temelja" analize družbenega, da zaveda še zdaleč ni tako preprosta in da je redukcija na vsebino "spolna razmerja" prav tako ideološka kot redukcija na empirično prezenco družbe. Za naš namen pa je pomembna ugotovitev, da je način produkcije izhodiščna cepitev za vse prezentne in možne cepitve v okviru družbenoekonomske formacije. Tako je atribut "družbeno" v Marxovem pomenu (način produkcije je forma družbenega odnosa) lahko atribut označevalca vsega drugega, ki označuje vse drugo (kar že v klasični strukturalni semiologiji ni isto kot "pomeni vse drugo").

S povedanim smo pravzaprav lokalizirali Castellsevo analizo na raven sekundarnih določenosti, na tej ravni pa je ta analiza pertinentna in prevedljiva v rigorozno terminologijo.

Vrnimo se k prikazni Lévi-Straussa v Urbanem vprašanju. Prevla-
do vsebine, determinizem vsebine bi lahko pri Lévi-Straussu
našli v njegovi teoriji pomanjšanega modela (pa tudi v vsej se-
miotiki modelov, npr. pri Lotmanu)¹³, le da je potrebna nasled-
nja specifikacija, ki daje tej teoriji njene dejanske razsežno-
sti: pomanjšani model je vmesni člen, posrednik oz. relej med
kognitivno zaznavo in realnim objektom, toda spoznava in real-
ni objekt sta to samo za določen pomanjšani model, v drugih od-

nosih sta lahko sama pomanjšana modela. Spostavlja se modelni niz, ki je načelno lahko neskončen: označevalna veriga, ki je specifičen, sprevršen refleks verige označevalcev: model je zmeraj že modela model. Označevalna veriga je postavljena linearne in harmonično, medtem ko gibanje označevalcev ne implicira nobenega od teh atributov: je per definitionem nelinearno in neenakomerno, kar konkretno pomeni, da označevalec ni model, pa tudi ne modelirano, temveč nekaj, kar se ne ujema z označencem, kar z označencem ne tvori simetrične strukture. Kljub skicirani idealizirajoči proceduri pa pri Lévi-Straussu ne gre strukturalizem, ki ga v njegovih spisih razbira Castells skozi svoje sociologijo, gre sicer za idealizacijo, toda ta idealizacija je v resnici manj reduktivna od sociološke. Tako lahko pravzaprav castellsowska sociologija bere v Lévi-Straussovi antropologiji (in to brez pridržkov) le samo sebe, kar pomeni: (1) da ne depušča drugosti in (2) da je njen odnos do drugih diskurzov konkurenčen. Vse to pa je možno zlasti zato, ker se utemeljuje kot žargon, ne pa kot diskurz.¹⁴

Zato je docela razumljivo, da za Castellsa (vsaj iz Urbanega vprašanja) med strukturalizmom in behaviorizmom ni dejanske razlike, da sta zanj konec koncev reduktibilna na isto semantiko, kakor se zanj na isto semantiko navsezadnje reducirajo tudi drugi diskurzi na področju urbanega (ekološki, kulturalistični, funkcionalistični), le da je pri teh diskurzih ta reduktibilnost zares dokazljiva. Kevin Lynch, ki izhaja iz teoretskih temeljev, ki se zelo oddaljeni od strukturalizma, pride do istih rezultatov tako, da ločuje urbano podobo "opazovalca" in analizira njeno avtonomno razvijanje kot forme. Za Lyncha je urbana podoba niz deločenih fizičnih vsebin, ki skupaj prispevajo k oblikovanju vsake posamezne podobe: sestavljena je iz poti, robov, com, vozlov in znamenaj (str. 47-48), ki se kombinirajo tako, da ji dajejo identiteto, vložene v strukturo in oskrbljeno s pomenom.¹⁵

Toda "niz določenih fizičnih vsebin" je prav niz "nosilcev" urbanega pomenjenja; kaj je potemtakem tukaj vsebina, ki je po definiciji natovorjena na izraz (plan de contenu/plan d'expression)? Tukaj po našem mnenju ne gre za "terminološko zmedo", temveč za nereflektirano intervencijo verige označevalcev v sociološkem diskurzu: nekaj je namreč lahko vsebina ali izraz glede na nekaj drugega, v odnosu do nečesa drugega; ta odnos ni nikoli definitiven, zmeraj pa je določen vsaj na dveh ravneh: kot produkcija pomena in kot produkcija pomena v naddoločeni konjunkturi.

Zato smo raje v drugih spisih¹⁶ uvrstili Lynchevo razbiranje podobe mesta med postopke, ki sodijo v "arhitekturno oz. urbano hermenevtiko" in ki dojemanje urbane strukture eksplicite ali molče izvajajo iz "ideološkega stališča", "ideološke sheme" ali, kot pravi Castells, iz "ideološke instance". Pridobitev Lyncheve analize je dvoumna: po Barthesu gre za spostavljanje "leksike urbanega"¹⁷. O Barthesovem pojmovanju urbanega in mesta smo govorili na drugem mestu.¹⁸

Skratka: po naši analizi redukcije behaviorističnega in strukturalističnega diskurza na isto semantiko ne izhaja iz konceptualne zgradbe obeh diskurzov (ki zanjo ni težko pokazati, da ni homolegna, kar "prizna" tudi Castells, ko govori o različnosti "teoretskih temeljev" - tukaj moramo pripomniti, da se nam zdi kencipiranje "teoretskih temeljev" idealističen postopek, za nas namreč teorija ni nič drugega kot sam postopek analize, ki sam s svojim potekom producira teorije kot diskurz analize; če torej govorimo o historičnem materializmu, se to ne nanaša na nekakšne temelje, od katerih naprej bi naj nekaj ("teorijo") izdelovali, temveč na opredelitev postopka samega, ki se po našem prepričanju obnaša kot zgodovinskomaterialistična analiza). Pač pa Castellsova redukcija izhaja iz specifične narave sociološkega diskurza; elemente te "narave" bi lahko opisali kot konkurenčnost (ker se ta diskurz ima za žargonske variante nekega

splošnega diskurza na področju družbenega) in kot težnjo po dominaciji (ker je z njegovega gledišča dominacija edini način za odpravo ali vsaj prikritje izhodiščne irelevantnosti v konkurenci paralelnih žargonov na področju socialnega; spomnimo se, da je pri Centu sociologija filozofska veda o družbi, tako kot je ideologija pri Destuttu de Tracyju veda o idejah). Tisto, kar se za sociološki diskurz prezentira kot drugo (glede na simbolike), kot zunanje in hkrati kot vsebina podobe mesta, je družbeno (v že opisanem pojmovanju), predmet sociologije kot realni predmet. Prav hipostazirana absolutna koincidenca realnega in spoznavnega predmeta je vir superiornosti sociološkega diskurza in preskusni kamen njegove legislativne moči.

"Take obstaja pri Lynchu pretislovje med njegovo perspektivo "designiranja", ki implicira avtenomno logiko forme, in med rezultati njegove analize, ki nenehno napotujejo k "družbenemu pomenu", ki je zmeraj zunanji in zato močno arbitraren. Čudno je, ko na tem terenu spet naletimo na klasično dvojico vsake strukturalistične semiologije: na strukturo (vladavino nezgodovinske nujnosti) in na degedek (vladavino naključja in zgodovinskega pomena)."¹⁹

O "avtenomni logiki forme" smo v tem zapisu že govorili. Če gre potemtakem pri Lynchu za protislovje - in o tem ne kaže dvomiti - tedaj to ni pretislovje med "forme" in "vsebino", temveč protislovje med dvema družbenima praksama, ki je narava njunega razmerja (sekundarne determinacije) v dani konjunkturi. Poleg tega je koncept arbitrarno že pri Saussuru opredeljen kot deleženo polje možnosti, ne pa kot čista poljubnost; lahko rečemo, da je poljubnost pomena zmeraj že zgodovinske omejena poljubnost in da je opozicija, ki je navaja Castells kot karakteristično za "strukturalistično semiologijo", ideološka redukcija saussurovskega koncepta znaka, ki sta "v" njem označevalec in označenec povezana z arbitrarno vezjo (pomenjenjem).

Castellsova kritika strukturalizma (ki ga zastopa Lévi-Strauss) izhaja predvsem iz pozicije označenca, ki jo pripisuje socialni strukturi ("družbeni vsebini"), namesto da bi postavil pod vprašaj samo razmerje označenec - označevalec in zastavil vprašanje o naravi teh dveh členov znaka oziroma označevalnega sistema. Njegova kritika je naslovljena določeni aplikaciji semiologije, ne pa semiologiji in sploh aplikaciji metod kot postopku operiranja družbenih ved. Pri tem gre sicer za dve različni vprašanji, toda neproblematičnost aplikacije metod ima za posledek nemožnost pertinentne kritike (spraševanja, postavitve v krizo) strukturalistične semiologije; še več, onemogoča dejanske prepoznavanje strukturalistične ideologije na področju označevalne prakse ter s tem opredeljuje Castellsovo kritiko kot ideološko početje.

Problematičnost strukturalizma je po naših izsledkih drugje, v ekstenziji lingvističnega postopka na druga področja označevanja: na primer izvoz koncepta znaka, kar vse privede do tistega, čemur pravi Lévi-Strauss "večne strukture človeškega duha", tj. do totalizacije semantičnega aspekta. Skratka: strukturalizem je po našem mnenju problematičen prav na istem mestu kot sociologija.

Toda problematičnost "strukturalizma" je drugačna: ker je omejen na raziskovanje obrobja družbenega (arhaične družbe, umetnost), kencipira in konceptualizira tudi mejne problematike, sicer na "sprevržen način", toda zelo strogo, podrobno in koherentno. Če poskušamo to trditev osvetliti, lahko uporabimo primerjave, ki je sicer šepava kot vse primerjave te vrste, kljub temu pa nekake osvetljuje povedano: "strukturalizem", zlasti Lévi-Strausov, je v približno takšnem razmerju do materialistične teorije označevalne prakse, v kakršnem je Heglova Zgodovina do zgodovinskega materializma. Za razliko od "strukturalizma" pa sociologija (moral bi reči empiristična in špekulativna sociologija, toda potem bi morali najti neko neempiristično in

nešpekulativno sociologijo, ki bi bila kljub temu sociologija) totalizira povsem določeno socialno z vse njegovo nekonstistentnostjo, ki se lahko pokaže zares le z zgodovinskomaterialistično analizo, in zahteva od marginalnih družbenih praks (ki so marginalne seveda predvsem za te socialno in s tem za sociologijo), naj bi odsevale (izražale itn.) to socialno, ki jim ga podtika kot njihov materialni temelj. Ta spekularna igra (ta spekulacija) pa je povsem določena ideološka fikcija (fiksacija), ki ji jemlje pertinenco na "ravni" analize že neenakost determinacijske procedure posameznih družbenih praksah.

Tako je sicer res, da "obstaja podoba samo v povezavi s kakšno družbeno prakso. Ne samo zato, ker je družbeno producirana, temveč zato, ker lahko obstaja ("trepeta"...) samo v družbenih odnosih, prav take kot navsezadnje ni jezika brez govora".²⁰ Toda ta trditev se nanaša izključno na tisto, kar smo tukaj opisali kot sekundarne determinacije označevalne prakse (produkcija v ideološki konjunkturi), zelo malo pa pomeni za samo analizo produkcije tekstov (tudi urbanega teksta). Zlasti pa se poti determinacije postulirane (so "intuitivne"), ne pa pridobljene z analizo, kar pomeni, da tako zastavljene niso validne na "ravni" materialistične analize.

Če način produkcije določa možnosti delitve družbenega, s tem še ni rečeno, da izhaja determinacija marginalnih praks iz te delitve ali natančneje samo iz te delitve in celo na način odsevanja ("odražanja") te delitve, ne pa predvsem (v zadnji instanci) iz načina produkcije.²¹ Toda tudi na ravni določenosti družbene "strukture" ni vse take preprosto, kot se zdi, če naivno apliciramo Marxovo določenost v zadnji instanci. Če rečemo, da je družbenoekonomska "struktura" (bolj ustrezen izraz bi bil tukaj "red") določena s produkcije dobrin, ki so lahke v danem načinu produkcije navzoče predvsem kot blago, s tem še nismo ničesar povedali o značaju te produkcije, zlasti pa nismo ničesar dokazali v zvezi s homogenostjo te produkcije, ki tako pogosto

figurira kot hipostaza (dejansko pa je neproblematizirana podmena) sociološkega diskurza. Po Althusserju, ki se nanj Castells sklicuje, te produkcije ni mogoče pojmovati kot nekakšno homogeno realnost (oziroma natančneje: to je možno z docela določenega ideološkega gledišča, z gledišča vulgarnega materializma), temveč kot asimetričen odnos v zgodovinskem procesu. Način produkcije je tedaj (zgodovinska) struktura tega ednosa, ki je produkcija, in odnosov, ki jih ta odnos omogoča in ki ga vzvratno določajo. Produkcija je potemtakem res sicer družbena, toda ta družbenost ni več tisto, o čemer govori sociologija, ko uporablja vzdevek družbeno. Ta družbenost ima zvezo s sociološko družbenostjo le toliko, kolikor omogoča strukturiranje (produciranje) sociološke družbenosti - empirične prezenice družbe.

Ekonomija je "prav tako" (le da drugače) kot empirična družba z njeno "dinamiko" vred določena z načinom produkcije, pri čemer je mogoče družbeno pojmovati kot vsebino (označenec) ekonomske forme (označevalca), toda tudi tu ostaja vez med označencem in označevalcem arbitrarna: ene in iste "ekonomske zakonitosti" (konec koncev gre okviru kapitalistične "epohe" zmeraj za zakon profita) so lahko označevalec cele tipologije družb določene zgodovinske epohe (družbenoekonomske formacije); z drugimi besedami: tudi v tem primeru obstaja za vsak označevalec (ekonomsko formo) omejeno polje izbire označenca (družbene vsebine). Castellsova dvojica ekonomija/družba je tako pravzaprav analogen dvojice, ki tvori saussurovski znak in kaže prav iste šibkesti: je hierarhična (vsebina je "kriterij" tj. arbitar forme, kar je prav po Marxevi analizi kapitala opredeljeno kot ideološka iluzija), ta hierarhija pa je sprevrščena podoba materialne determinativne poti.

Če je družbenost vsebina ekonomije, je ta vsebina (1) nestabilna in (2) samo druga plat same forme, kajti ni forme, ki bi ne bila že tudi vsebina. Iluzija strukturalizma je prav to, da domneva in postulira možnost ločevanja, ločene delodenosti in si-

multane artikulacije označevalca in označenca. Iluzija strukturalizma je tudi mnenje, da si lahko vsebine "nadevajo" forme (te pojmovanje je privilegij zlasti sovjetskih in poljskih semiolegov), obenem pa je v istem okviru "strukturalizma" mogoče najti decela drugačne razčlenbe produkcije pomena in vrednosti, na primer tezo, da označevalec prek relacije referiranja izolira pomen v kontekstu pomenov, kar je mogoče le, če se postavi v položaj označenca; označenec tedaj ni pomen - pomen postane analogen vrednosti - temveč ustrezna ("funkcionalna") redukcija označevalca, ki prezentira označevalec kot znak oziroma kot "model".²² Prav ti razložki, ki prestopajo okvire ideološkega polja "strukturalizma", pa omogoča spostavitve izhodišča za analitični proces materialistične teorije označevalne prakse.

Substitucije materialnosti z empirijo pri Castellsu ilustrira tudi naslednja kritika lingvistične in tervencije v polje družbenega (natančneje: sociološkega): "Če pa hočemo najti analogijo (s pristopi k temi urbane simbolike, ki tej simboliki po Castellsu odrekajo artikulirano avtonomijo), moramo izhajati iz ločitve med jezikom in govorom in pri tem vedeti, da ima prvi pomen in se transformira le glede na zgodovinsko dane zahteve drugega."²³ Po našem mnenju namreč prav iz te "ločitve" ne bi smeli "izhajati" niti pri kritiki "strukturalizma", in sicer iz dveh razlogov:

(1) ker je opezicija jezik/govor (langue/parole) v lingvistiki sekundarna in izpeljana kot instrument, katerega namen je določiti sistematični aspekt in sintagmatični aspekt v govorici kot "masse parlante", ne pa red (kod) in realnost (empirijo); govor v tem pojmovanju ni nič belj realen od jezika, v strukturalni lingvistiki namreč ni govora brez jezika, kakor je jezik samo v govoru, zato so spremembe govora obenem spremembe jezika. Na tej ravni je po našem prepričanju vprašanje primernosti nepertinentno ali, če hočete, irrelevantno.²⁴

(2) ker zaradi gornjega ni mogoče govoriti o kakšnih "zahtevah govora", ki bi ne bile že jezik, sploh pa ne o takšnih "zahtevah", ki bi imele prizvok "zahtev" družbene prakse v zvezi s sistemom ("teorijo"), ki sam ne bi bil že od zmeraj družbena praksa. Jezik je v lingvistiki praviloma opredeljen kot družbena institucija. Iluzornost teh "zahtev" se razkrije, ko je postavljeno vprašanje produktivnosti govorice kot vprašanje produkcije lingvističnih učinkov (n. pr. vprašanje metagovorice oz. metajezika).

Toda družbena praksa in njene zahteve, kakor so postavljene v Castellsovem besedilu, kljub povedanemu niso nekaj, kar bi lahko okarakterizirali kot napačno in potem brez skrbi pustili vne-
mar, zlasti ne v naslednji trditvi: Po Castellsu sta tako pri Lynchu kot pri Ledrutu (ki sicer "obrne problem, toda zato ga še ne reši") "specifičnost urbanih form in njihov odnos do družbene prakse nadomeščena z "idejo", ki si jo prebivalci ustvarja-
jo o mestu, se pravi z analize, ki je bolj analiza ideologije urbanega kot pa analiza družbenega učinka prostorskih form."²⁵
Če namreč produkcija "urbanih form" ni družbena praksa, ki tukaj figurira kot "učinek prostorskih form" in ki naj bi jo "urbane forme" imele za "vsebino", ločeno od njih samih (ker so specifične in artikulirane avtonomne), kaj potem sploh je?

Prva ugotovitev, ki izhaja iz Castellsovega pojmovanja družbene prakse, je, da se ta praksa izvršuje drugje, v neki drugi topiki, na neki drugi sceni, ki ni scena artikuliranja "urbanih form". Ta praksa je glede na artikuliranje teh form (ne glede na njihovo "avtonomije") v odnosu dominacije: postavljena je kot telos artikuliranja urbanega, ki daje temu artikuliranju smisel in smer, skratka pomen. Še več: sama je smisel in smer oz. pomen tega artikuliranja. Takšno vlogo pa ima lahko samo ideološka družbena praksa: osmišljanje se lahko dogaja kot meraliziranje, kot politiziranje, kot ekonomiziranje tj. kot investiranje pomenov diskurzov "praktičnih ideologij" v tekstu mesta. Avtonomi-

ja artikuliranja urbanega je potemtakem dejansko podreditev urbanega neki drugi artikulaciji, ki je - za urbano - predvsem semantična artikulacija. K problemu urbane semantike se bomo še vrnili.

Za Castellsa je družbena praksa potemtakem ideologija, ne pa - kot bi lahko povzeli po Althusserju, ki se nanj Castells pogosto sklicuje. Ideologije kot določena vrsta družbenih praks; in najbrž se ne motimo, če pravimo, da gre pri njem zlasti za dve ideologiji: za politično ideologijo in za ekonomijo.

Druga ugotovitev, ki je enako pomembna, je, da Castells ne razlikuje med pojmom dominacije in determinacije na ravni artikulacije urbanega (na ravni Urbanih bojov ta dva pojma ostro razlikuje, zaradi česar ima ta na videz samo militantska knjižica precejšnje teoretsko težo²⁶), še manj pa pojmuje diferenciacijo v okviru obeh pojmov: odnos med dominiranim in dominirajočim se pri njem reducira na to, da dominirano izraža dominirajoče (vsebino), oz. na to, da dominirano odseva ("odraža") dominirajoče. Rigorozna intervencija althusserovske analize ideologij²⁷, bi zaradi strukturnih razlik med ideološkimi diskurzi zahtevala, da se dialektiki v prid odpovemo "teoriji odseva" in jo nadomestimo s precej bolj kompleksno mašinerijo determinacij. Vsaka družbena praksa je potemtakem produkcija "sistema form" in vse te forme so forme diskurza (te velja tudi za politično prakso in njen diskurz, ne glede na žargon v okviru tega diskurza); na tej ravni še ni mogoče koncipirati diferenciacije družbenih praks in diskurzov, toda že zdaj se izkaže, da so dvojice, kakršne so na primer teorija/praksa, jezik/govor ali forma/vsebina, homologi strukture znaka v saussurevski lingvistiki oz. semio-logiji, da se idealistične, ker zaustavljajo analize na ravni cenzure realnosti (empirije, evidence) in da investirajo to realnost kot metafizike že samo s predpostavko delitve te realnosti na materialno in nematerialno, na sistem in prakso, na duh in fizis (pri tem nam seveda ne more iti za zanikanje teh deli-

tev, marveč za njihovo materialistično (subverzivno) analizo in za eksplicitiranje - prek materialistične subverzije - cepitev "materije").

Kljub temu, da družbene prakse opredeljujemo kot "produkcije sistemov form", ne postuliramo njihove uniformnosti: družbene prakse nimajo že samo zato, ker jim gre atribut "družbene", iste narave, iste determinacijske moči in istih učinkov na ravni družbenega - učinkov, ki se kažejo na ravni empirične analize kot homogeni elementi horizonta družbenega; tukaj se empirija kaže kot nivelizacija in prikrivanje heterogenosti in kot izriv kvalitativnosti s kvantitativnostjo. Družbene prakse se tudi ne razlikuje kar tako, ker je pač svet raznolik, pač pa je njihova diferenciacija in njihova organizacije v družbeno prezenco učinek/produkt nekega zgodovinskega procesa, ki bi mu lahko rekli proces cepitev in prelomov oz. rezov. S tem pa pravzaprav postavljamo diskontinuitete (kvalitativni preskok) kot dominanten proces zgodovine, kontinuitete pa kot proces, ki je sekundaren in omejen z diskontinuiteto (ki se dogaja v polju, določenem s kvalitativno opredeljeno "epoho" oz. natančneje z načinom produkcije).

Urbana simbolika

Paradoks Castellsove obravnave urbane simbolike je v tem, da tedaj, ko se loti njene razčlenbe, sam izvaja semioleško formalizacijo predbarthesevskega tipa: ideologija na primer sodi po njem v območje imaginarnega, imaginarno pa je irealno. Takšna opredelitev ideologije je docela ideološka: ideologija sicer obstaja "samo v glavah ljudi", toda tam obstaja zares in lahko v določenih okoliščinah postane "materialna sila". Obstoj ideologije je potemtakem docela realen, čeravno gre za specifično realnost, prav zato ni mogoče poljubno zamenjevati ideologij in prav zato je ta imaginarna realnost determinativna za diskurze, ki se "odvijajo" v njenem polju pojmovno-realnih artikulacij.

Če torej urbana simbolika sodi v ideološko "sfero" njena družbena eksistentnost in njena družbena narava zato še ni odpravljena, razen seveda tedaj, če menimo, da je "polje družbenih praks" reduktibilno na ekonomsko in politično prakso, ki sta za sociologijo zares praktični praksi.

Prav raven realnosti je tista raven, ki je v Castellsovi analizi najmanj reflektirana.

Artikulirana avtonomija, ki o njej goverí Castells, je tako atribut vsake družbene prakse (ni specifična za urbano simboliko) ter ne more biti specifična razlika "simbolne" prakse na področju gradnje. To nerazločevanje "artikulirane avtonomije" vpelje Castells že v naslednjem odstavku istega besedila, toda v drugem žargonu, ki mu preprečuje, da bi pojmoval njeno splošno vpeljavo: "prav tako kot obstaja posebno učinkovanje ekonomičnega ali politično-institucionalnega prek njene prostorske modulacije in njunega mesta v "urbanih enotah", tako obstaja tudi določena specifičnost ideološke instance na ravni urbanega prostora."² Diferenciacija "artikuliranih avtonomij" je potemtakem v castellsovskem diskurzu zabeležena, toda način, kako je zabeležena, je ovira za materialistično analizo "urbane simbolike": ekonomično in politično-institucionalno sta upravičeno postavljena nasproti vsem drugim ideološkim instancam, ni pa upravičeno poenotenje vseh drugih ideoloških praks v eno ideološko instanco, katere specifična razlika naj bi bila prav ideološkost. Ta "sinteza" v eno "ideološko instanco" (ki ima pri Althusserju, odkoder je ta termin, drugačno opredelitev) pravzaprav pomeni, da je ta "ideološka instanca" obenem refleks prve dvojice in poleg tega nekaj, kar se po epistemičnih in "praktičnih" lastnostih razlikuje od te dvojice. Prav to razlikovanje, ki sicer kaže dejansko dominacijo ekonomske in politično-institucionalne (ideološke) družbene prakse nad drugimi družbenimi praksami - toda kaže jo na nepertinenten način - onemogoča pertinentno koncipiranje vzajemne in hierarhične artikulacije družbenih praks na ravni se-

kundarnih determinacij družbenega, ki so prava raven odnosov med družbenimi praksami v družbeni prezenci (oz. v dani ideološki konjunkturi).

Castells govori o "dveh načinih" naminfestiranja "ideološke instance" v strukturi urbanega:

"1. Z ideološko sestavine, ki je na ravni zgodovinske realnosti navzoča v vsakem elementu urbane strukture. Tako se na primer vsako stanovanje ali prevozno sredstvo prezentira v določeni formi, ki se jo producirale družbene značilnosti tega elementa, ki pa te značilnosti obenem krepi, ker razpolaga z določeno margino avtonomije.

2. Z izražanjem ideoloških tokov, ki jih producira družbena praksa prek form in ritmov urbane strukture. Prav na to raven, kjer urbani prestor mediira splošne ideološke determinacije, moramo postaviti temo urbane simbolike."²⁹

V prvem načinu se vprašljive "družbene značilnosti" urbanega elementa oz. urbane strukture; če ta izraz pomeni družbeno konotacijo (tipa "delavska stanovanja", "množičen transport" itn.) - da gre prav za ta pomen, lahko sklepamo iz konteksta - potem bi morala že po pojmovanjih "klasične semiologije" (tako meni Barthes v Elementih semiologije) biti konotacija "okvir" produciranja form, ne more pa forma producirati konotacije, lahko jo le konstituirajo; to pa je seveda nekaj docela drugega.

Toda zadeva se zares zaplete, ko postavimo vprašanje, ali je mogoče urban element kot nekakšno avtonomno vsebino ločiti od njegove forme, in, če ga že ločujemo, ali je ta ločitev pertinentna za materialistično analizo, skratka: ali ni vsak urban element že zmeraj forma. Vrednost, "vsebino", tj. simbolni status te forme določa kontekst, ne pa družbene značilnosti kot nekaj, kar bi bilo homogeno glede na urbano. Te značilnosti se same vrednost urbanega elementa oz. forme. Tako je sicer res, da ima

posamezen urban element družbene značilnosti, toda te značilnosti so njegova najmanj stabilna karakteristika, saj se spreminja jo s spreminjanjem konteksta: buržoazne četrti se "degradirajo" v delavske, določeni tipi transporta, ki so bili nekoč splošni, lahko postanejo elitni (npr. prevažanje s konjsko vprego, ježa) in nasprotno, toda te spremembe statusa na ravni družbene prezen- ce niso odvisne od nekih imanentnih družbenih značilnosti (po sebi) urbani elementov, ki bi producirale določene forme, temveč od gibanja naddoločenosti (dominacijskih postojank pri- marne determinacije v polju sekundarnih determinacij). Stanovanj- ska četrt ostaja še naprej predvsem stanovanjska četrt, prevozno sredstvo pa prevozno sredstvo, toda njun "družbeni pomen" ali natančneje njuna vrednost, ki jo določa kontekst družbene prezen- ce, se spreminja.

Z drugimi besedami: na ravni aktualne družbene prezen- ce ima ur- bani element mesto, ki ga ni imel na ravni druge (denimo "izvir- ne") družbene prezen- ce, in tega mesta ne bo ohranil na ravni ne- ke prihodnje družbene prezen- ce (vse to že v okviru ene družbeno- ekonomske formacije). Tako je tisto, kar imenuje Castells forma (1) nujen pogoj kakršnekoli družbene značilnosti; (2) eksisten- čni pogoj vsakega urbanega elementa (vsakega "simbola"); (3) v afirmativnem (krepitev) ali degradacijskem odnosu do aktualnega družbenega pomena in (4) producirano je neogibno v simbolnem kontekstu (v kontekstu arhitekture ali v kontekstu urbanizma), ki ni dejanski kontekst mesta, in se potemtakem a priori ne uje- ma s položajem v dejanski urbani strukturi (katere zmeraj nak- nadna "osmislitev" sta arhitektura in urbanizem kot logotehniki z vsemi implikacijami, ki jih v izrazu "osmislitev" razkriva ma- terialistična analiza označevalne prakse). Prav iz tega origi- nalnega neujemanja z neposrednim kontekstom mesta, iz apriorne heterogenosti vsakega dodatka temu kontekstu izhaja "margina avtonomije", ki o njej govori Castells.

Poleg "družbenih značilnosti" figurira v navedenem odlomku še

ena vsebinska raven: raven "ideološke sestavine". Tako bi lahko notirali organizacijo urbane simbolike pri Castellsu takole:

1. Ideologija je vsebina urbanega elementa; urbani element je vsebina urbane forme;
2. Urbana forma je izra urbanega elementa; urbani element je izraz ideologije.

Formula tega vsebovanja/izražanja je naslednja:

$$V_1 \xleftarrow{\text{izražanje}} V_2 \xleftarrow{\quad} I_2; (V_2=I_1; I_2=V_3 \text{ itn. "ad infinitum"})$$

Dodatna karakteristika te vsebovalne/izrazne procedure je v tem, da Izraz (I_{1-n}) zmeraj izraža vsebino, ki je "močnejša" od njega, se pravi, je obsežnejša in splošnejša od njega, kar v Castellsovem primeru implicira hierarhijo determinacij.

$V_1 > V_2$ (ali I_1) $> I_2$ (ali V_3) ... je formula označevalne sekvence v Castellsovem postopku, pri čemer ima odnos še implikacijo metaforičnega premeščanja, tj. analogije. Težava zdaj ne nastopi zaradi izrecne nepravilnosti, ampak zaradi ohlapnosti (ki tudi ni naključna). Kvantifikacija kvalitativnih razmerij ima nujno takšne konsekvence; te konsekvence kažejo na neustrezni ravni (v ideološkem diskurzu, ki nima analitične pertinence) razmerja dominacije, ki jih obenem prikriva s kvantifikacijo, ne kaže pa razmerij nesemiotičnih statusov posameznih entitet, ki so postavljene v relacijo, ne njihevih epistemičnih značilnosti.

Skratka: logika kvantitativne dominacije/determinacije ni edina, zlasti pa ni primarna logika označevalnih transformacij, pač pa lahko te logike pojmujeemo kot postopek sekundarne determinacije transformacijske logike, ki omogoča analogno prenašanje pomenov v hipostazirani sinhroniji družbene prezence (ta sinhronija je tudi eden izmed problematičnih, a ne problematiziranih temeljev sociološkega diskurza, ki je pogosto uporabljen tudi kot sredstvo razmejevanja med sociologije in zgodovino kot "strokama"

na področju proučevanja družbe).

Povedano "preprosto" pomeni, da morajo biti vse entitete, ki figurirajo v nizih sekundarne determinacije, najprej producirane (pa ne v diahroniji, kot hoče "strukturalizem", temveč v zgodovini v že opisanem pomenu, ki ji lahko rečemo tudi "polihronija"); obenem pa tudi - manj "preprosto" - pomeni, da so te entitete zmeraj producirane v nekih, ne nujno podobnih ali celo enakih razmerjih (determinacije/dominacije) z drugimi entitetami vsakokratne družbene prezenze.

Drugi način uvaja klasično sociološko umetnijo: posredovani izraz, "mediacijo ideoloških tokov, ki jih producira družbena praksa". Toda, če je družbena praksa prakticiranje družbe, tedaj na tej ravni ni kaj posredovati; gre "preprosto" za določeno označevalno prakso, ki producira družbene učinke in ki se ujema z drugimi družbenimi praksami toliko, kolikor je artikulirana v polju istih določenosti.

Toda to "preprosto" nikakor ni tako zelo preprosto: opredelitev družbene prakse obsega že opisano dvojno določenost, ki omogoča homologne učinke ("mediacije") prav zaradi sistema sekundarnih determinacij. Dvojna določenost omogoča postopke metaforičnega ali metonimičnega zastopanja (reprezentiranja) (1) prakse kot produkcije v diskurzu prakse in (2) ene družbene prakse v diskurzu druge.³¹ Toda s tem še ni povedano vse v zvezi z zastopništvom: ideološke družbene prakse imajo učinke, ki se per definitionem sistemi reprezentacije, in sicer reprezentacije odnosov, ki se v njih giblje tisto, kar (v sadnji instanci) označuje: isto, eno, razcepljeno na heteronomno dvojico, isto, kar šele s cepitvijo postane nekaj, zguba identitete, subjekt v "odnosu" do drugega: materialistični označevalec, ki je zmeraj že drugo zase na naslednji "etapi" alternantnega "kroga".³² Tukaj zgubi sociološka družbenost svoj smisel, vprašanje družbe pa postane vprašanje produkcije družbenega učinka.

Če sodi "urbana simbolika" v "sfero ideologij", tedaj lahko to simboliko opišemo kot ideološki diskurz oz. natančneje kot diskurz konotacije (sistem zastopništva) sam, ne pa kot odsev nekega ideološkega diskurza zunaj nje. To, kar se v "urbani simboliki" "izraža", ni neka druga ideologija oziroma ideološka instanca, pač pa "urbana simbolika" kot ideološka instanca na ideološki način "reflektira" tj. zastopa neko drugo, bolj temeljno določenost (način produkcije), obenem pa še, toda sekundarno, vzajemno artikulacijo/determinacijo različnih ideoloških diskurzov od katerih je vsak izpostavljen načelno isti artikulacijski proceduri in isti določenosti, obenem pa načelno diferencialni dominaciji. V skladu s povedanim, lahko ugotovimo, da je določenost "urbane simbolike" dvojna (na dveh ravneh in v dveh "etapah"), ne pa preprosto "družbenoekonomska" (že družbenoekonomska formacija je nasledek/učinek načina produkcije).

Tako je z našega gledišča jasno, "da se ideologija ne opredeljuje sama po sebi", toda jasno je tudi, da je ni mogoče opredeljevati po "njenem družbenem učinku", kot meni Castells, saj je navsezadnje kot raven označencev konotacije sama družben učinek. Ideologijo opredeljuje njena struktura zastopanja, ki členi polje ideologije s pomočjo artikulacij "od zunaj", družbeni učinek ideologije (učinek v drugih družbenih praksah) pa je tedaj variabilen učinek njene strukture na ravni družbenega konteksta (prezence), ne pa nekaj, kar lahko nastopa kot merilo ali klasifikator ideologije.

Če rečemo, da je ideološki diskurz "zastopniški sistem", to pomeni, da je po naši analizi v njem zastopan (praviloma sprevrženo, prek substitucij in nadomestnikov) neki proces, neka produkcija: (1) ki omogoča in določa ideologijo kot družbeno prakso; (2) ta praksa v ideološkem diskurzu na neki način figurira četudi prek vrzeli, ki jih pušča za seboj zatrtje in ki jih zapolnjujejo "mašila" (te vrzeli lahko opišemo kot pretislovja, paradokse in podmene). Ta "mašila" na ravni prezence diskurza

nevtralizirajo ("odpravljajo") označevalne, toda nevzdržne hiazme diskurza: zato pravimo, da so diskurzi v območju "ideologema znaka" (v "novoveški kulturi") antiparadoksní in antikontra-diktorni, kar seveda nikakor ne pomeni, da ne temelje na protislovjih in paradoksih, temveč da črpajo svoje konstitvence iz prikrivanja protislovij in paradoksov; (3) označevalna procedura, ki producira diskurz je v diskurzu najbolj neposredno zastopana prav v njegovih vrzelih³³, ki opredeljujejo diskurz kot krparije. Najbrž ni potrebno poudariti, da so prav vrzeli diskurza oporišča ali oprijemališča materialistične analize označevalne prakse; protislovje, ki je v diskurzu navzoče kot manko, je namreč materialen odnos. Diskurz v polju "ideologema znaka" beleži ta odnos z "napako" (s paradoksom, z belino, s podmeno), obenem pa si prizadeva "odpraviti" (prikriti) tudi to napako s pomočjo nadomestnikov (tenants lieu), ki mu zagotavljajo iluzije potekanja; (4) pravilo ideološkega diskurza je, da so paradoksi kot zastopniki protislovja odpravljeni z zatorom ali prikritjem (kadar je protislovje preveč insistentno), ki ga markirajo nadomestniki; (5) analiza ideološkega in vsakega diskurza v polju "ideologema znaka" se giblje od zatora do zatora, od vrzeli do vrzeli, od manka do manka; (6) materialna struktura diskurza so negativitete na ravni prezence, ne pa semantika njegove pripovedi: diskurz "pove več" s tistim, kar mu uide, kot s tistim, kar pomeni.

Če rečemo, da je konotacija ideologija/retorika družbena označevalna praksa, to pomeni da ideologija ni predvsem tisto, kar dešifriramo, temveč nekaj, kar se samo cepi na produkcijo in reprezentirajoči učinek produkcije na ravni pomena. Prav zato je ideologija zmeraj razredna ideologija: produkcijski odnosi so cepitev procesa produkcije dobrin na družbeno in ekonomsko, na delo in ekspleatacijo, na produkcijo izdelkov in na produkcijo vrednosti. Presežki te cepitve omogočajo reinvestiranje produkcijskih odnosov ("preseganje", "prevrednotenje"), produkcijski presežki in presežna vrednost sta le dominantna presežka produk-

cije. Zato imajo nerazredne družbe mite, ne pa ideologij, prav zaradi narave cepitev in narave presežkov. Cepitev/odnos, ki določa način produkcije, je nujno reprezentiran v polju, ki ga opredeljuje ta način produkcije; toda kljub temu, da gre zmeraj za en način produkcije, to zastopanje ni homogeno, čeravno je dominirano: način produkcije je namreč odnos, to pa implicira vsaj dve poziciji v njegovi strukturi. Vladajoča ideologija sicer tako v veliki meri opredeljuje ideologije vladanih, toda določenosti, ki izhaja iz dejstva, da se v njih reprezentira položaj v produkcijskih odnosih "danega" načina produkcije, ne more odpraviti: ta določenost je ireduktibilna. Tako si lahko vladajoča ideologija prisvoji le žargon antagonistične ideologije, ne pa njene produkcije. Ta maneuver pa je mogoče dovolj zanesljivo prepoznati po specifičnih "napakah", ki jih dela vladajoča ideologija v novi preobleki.

Dominacija vladajoče ideologije je potemtakem tudi dvojna: (1) na ravni produkcijskih odnosov je dominantna kategorija v kapitalizmu lastnina produkcijskih sredstev; (2) na ravni sekundarnih determinacij pa ekonomija kot temeljna ideologija vladajočega razreda. Tako se antagonistične ideologije nujno v odnosu do vladajoče ideologije, čeprav ta odnos že dolgo ni več odnos preproste subordinacije. Ekonomija je tako tiste operišče kapitalističnega reda, ki je najmočnejše in obenem tudi najbolj oblegano, okrog njega je angažiran večji del političnega beja. Ni naključje, da je prva materialistična analiza, ki je bila "pokapitalistična" (ki je bila transverzalna glede na kapitalistični "red"), je bila analiza kapitala.

Ideologija je potemtakem zmeraj razredna ideologija, ne glede na to, kakšen je njen družbeni učinek: ta učinek (zlasti v Castellowem pomenu) določa struktura ideologije (struktura retorike) v interakciji z družbeno konjunkturo, tj. v interakciji s kontekstom družbenih učinkov drugih ideologij, ki figurirajo v prezenci določenega načina produkcije na določeni "razvojni stop-

nji".

Družbeni učinek je specifično branje ideološkega diskurza (le na tej ravni ima nekaj opraviti dešifriranje), ki omogoča specifično razumevanje tega diskurza. Toda z eno specifičnostjo, z enim branjem niso izčrpane vse možnosti branj za določeno razredno pozicijo oz. za določeno (razredno) "ideološko stališče". Tako se lahko historični materializem kot marksizem pojavi v "demokratski" plejadi sociologij kot ena izmed njih, obenem pa lahko historični materializem bere npr. idealistično filozofijo samo tako, da ji "vrača" tisto, kar sama zamolčuje. V castellsovski terminologiji rečeno: družbeni učinek določena ideološkega diskurza se lahko povečuje ali zmanjšuje, spreminja pozicijo v idejnem boju, zgineva, se ponovno pojavlja na sceni družbenega in političnega.

Potemtakem sta legitimacijski in komunikacijski učinek, ki ju Castells navaja kot temeljno dvojnost učinkovanja ideološke instance, le redukta pluralnosti (prezrt je na primer fatični učinek, ki se nam zdi odločilnega pomena za semantično funkcioniranje "urbane simbolike"). Castells pravi: "Ta družbeni učinek lahko kljub njegovi raznolikosti rezimiramo z dvojno dialektiko legitimacijskega učinka in kommunikacijskega učinka. Prvi pomeni, da vsaka ideologija racionalizira določene interese z namenom, da prezentira njihovo obvladovanje kot (podčrtal B.R.) izraz splošnega interesa. Toda moč ideološkega diskurza je prav v tem, da zmeraj konstituirajo kod, ki omogoča komunikacijo med subjekti; govorica in skupek izraznih sistemov sta zmeraj kulturna procesa, se pravi, zmeraj ju tvori ideološki skupek z dominanto."³⁴ Althusserovska "dvojna dialektika legitimacijskega in komunikacijskega učinka" pa se lahko prezentira le na določeni ravni produkcije ideologije, na ravni reprezentacije in spravljaja v promet reprezentatov interesov. Ta raven implicira neko falsifikacijo zastopništva, ki jo pri Althusseru in nato pri Castellsu zaznamuje beseda "kot": dominantni interes lahko domi-

nira le s prevaro: le kot splošni interes. Ta dva učinka sta potemtakem značilna atributa neke semiotične situacije, ki producira - zaradi zmeraj specifične dominacije - specifično prevaro oz. specifično splošnost: to situacijo lahko po Gouxu imenujemo "način pomenjenja".³⁵

Prav način pomenjenja zahteva legitimnost ("racionaliziranje določenih interesov" in njihovo podkrepitev "splošnemu interesu", ki je pravzaprav ta racionalizacija sama) kot prvi pogoj komunikacije. Način pomenjenja uveljavlja codex (legislativni akt) kot merilo splošnosti (racionalnosti) informacije in kot merilo njenega kroženja.

To sicer ne ovrže Castellsove trditve, da sta "govorica in skuppek izraznih sistemov", ki so "kulturni procesi", v določevalnem odnosu z "ideološkim skupkom z dominacijo", kar je le drug izraz za spostavljanje legitimnosti procesa pre-poznavanja/ne-poznavanja, ki je sam (diskriminativni) proces komunikacije. Teda pomeni tudi, da Castellsova trditev ne govori nič (1) o stabilnosti strukture ideološkega skupka in nič o stalnosti njegove dominante; (2) nič o tem, da v horizontu komunikacije, ki selekcioniira oz. reducira "sporočila" na prepoznavanje, ni mogoče koncipirati radikalne razlike razrednih interesov (druge dominante in druge racionalnosti v antagonističnem odnosu do prve). Proces komunikacije je namreč proces totalizacije; natančneje: totalizacija ene pozicije (njeno prezentiranje kot splošne ali nevtralne pozicije, kjer je možen splošen interes) je nujna postavka vsake komunikacije in komunikativnosti.

Skratka: na ravni komunikacije ni mogoče koncipirati idejnega boja drugače kot opozicije razumljivo - nerazumljivo in razumljeno - nerazumljeno, pri čemer je prvi člen obeh pozicij zmeraj fikcija redundance. Vsako totalizantno razumevanje oz. vsako ideološko razumevanje je specifično nerazumevanje (tudi lastne pozicije) in obenem adekvatno zastopanje (dominantnih) intere-

sov: prav ta dvojni odnos (ne)razumevanje/zastopanje je temeljni odnos ideologije do njene lastne problematike.

Drugi člen obeh opozicij pa je tako splošen, da lahko nastopa kot koncept le v določenih kontekstih oz. v "socialnoideoloških konjunkturah", kot bi dejal Althusser.

To razlikovanje "racionalnosti" v okviru istega ideološkega polja (z dominantno, to ne z "nesporno" dominantno) uvaja Castells v že omenjeni knjigi o Dunquerqueu³⁶, toda uvaja ga dvoumno, ker ta dvojnost (ki reprezentira na ravni družbene prezence razredno delitev in delitev na produkcijo in prezenco), ta dvojni razcep, ki uvaja heterogenost, pripelje sociološki diskurz na njegovo mejo. Zato je Castellsova analiza na tej točki omahljiva: omahuje med eksplicitacijo produkcije družbenega in med dešifriranjem. "Kajti, če urbana simbolika rezultira iz uporabljanja organizacije urbanega sistema (in organizacije prostora, ki iz nje izhaja) kot izrazno sredstvo ideoloških praks, postane neogibno proučevanje artikulacije semantičnega polja (in prek njega enot-znakov) z ideološkimi praksami, na katerih temelji pomen, ki ga ti simboli dobe v splošni družbeni dinamiki."³⁷

Status izraznega sredstva, ki ga ima simbolika v sociološkem diskurzu, vodi ta diskurz v dešifrantski postopek, ki bere v "urbanem tekstu" oziroma skozi ta tekst ideologijo - lastno ideologijo kot njegov pravi pomen.

Ta ideologija, ki jo Castells bere (ki se skozi Castellsovo analizo bere) "vsebuje" dva elementa, ki sta v odnosu dominanc in ki delita vsako artikulacijo semantičnega polja na dvoje:

Castells ugotavlja niz ujemanj med "kulturnimi modeli, ki so v temelju prostorskih form in družbenih praks." Ta načela ujemanja bodo postala jasnejša ob navajanju konkretnih rezultatov, do katerih smo prišli. Dejansko bistvo uveljavljenega mehanizma

izhaja iz tega, da je za vsako ideologijo značilna dominanca enega elementa nad drugim v okviru dihotemije, ki opredeljuje vsako os semantičnega polja. Toda to ujemanje ni prepreča empirična korelacija: je strukturalna homologija, kar pomeni, da obstaja zato, ker vsako konfiguracijo v semantičnem polju samo na ravni urbanih form samo podvojuje kulturni model, ki smo ga proučili tudi na ravni ideološkega. Tako se natančneje:

1) Kulturni model, ki smo ga okarakterizirali kot porabniško ideologijo (značilno za dominantno frakcijo buržoazije v zdajšnji fazi) se izraža na ravni semantičnega polja na naslednji način:

- Prevladovanje Novega nad Starim ($N > S$).
- Prevladovanje Buržoaznega nad Delavskim ($B > D$).
- Prevladovanje Tujega nad Flandrijskim ($T > F$).
- Prevladovanje Mesta nad Podeželjem ($M > P$).

2) Malomeščansko družinsko ideologijo karakterizira v odnosu do istih osi druga kombinacija, ki je zanjo specifična, kolikor podvojuje njen diskurz:

- Prevladovanje Starega nad Novim ($S > N$).
- Prevladovanje Buržoaznega nad Delavskim ($B > D$).
- Prevladovanje Flandrijskega nad Tujim ($F > T$).
- Prevladovanje Podeželja nad Mestom ($P > M$).

3) V ideologiji tradicionalne skupnosti spet najdemo iste elemente:

- Prevladovanje Starega nad Novim ($S > N$).
- Prevladovanje Delavskega nad Buržoaznim ($D > B$).
- Prevladovanje Flandrijskega nad Tujim ($F > T$).
- Prevladovanje Mesta nad Podeželjem ($M > P$).

4) V ideologiji boja, ki je značilna za vladane razrede, se način ujemanja z istim semantičnim poljem ravna po nekoliko dru-

gačnih pravilih. Spomnimo se, da gre za ideologijo, ki za razliko od drugih, ne izhaja iz načina produkcije, temveč iz konfliktnega družbenega položaja. Na artikulacijski ravni osi semantičnega polja se to izraža tako, da se opozicije ustvarjajo po dvojicah osi, kolikor sporočilo, ki ga nosijo, ni punktalno, temveč izraža odnos med dvema poloma - ne oponirajo pa elementov štirih osi od termina do termina. Tako je ideologija delavskega boja izražena z naslednjo kombinacijo:

- Opozicija med Novim in Delavskim (skupaj) ter Starim in Buržoaznim (skupaj)

$$(N \cap D) \leftrightarrow (S \cap B)$$

- Opozicija med Tujim in Mestom (skupaj) ter Fladrijskim in Podeželejem (skupaj):

$$(T \cap M) \leftrightarrow (F \cap P)^{38}$$

Ta "ujemanja" oz. "strukturalne homologije" med kulturnimi modeli oziroma ideologijami ne potekajo preprosto v nizu linearno prenašanih elementov iz ene formule v drugo ob nespremenjenih implikacijah elementov, kakor bi lahko sklepali iz Castellsovega refleksivnega besedila, temveč se - kakor Castellsovo naštevovanje posameznih kulturnoideoloških artikulacij na ravni urbane ga kaže - posamezne artikulacije asimetrično razvrščajo okrog neke meje ali pregrade. To pregrado ali mejo lahko opredelimo kot tisto razmejitev ideološkega polja, (v tem polju se pojavlja urbano kot poseben niz artikulacij), ki razmejuje dve neujemajoči se artikulaciji, dve nehomologiji, dve strukturi. Ta meja ni preprosta ovira ali obmejevanje teritorija posameznih ideologij na isti ravni, ampak prelom, po katerem ni več iste ideološke ravni, diskontinuiteta, ki pomeni stik z (nečim) drugim. Ta meja, ki poteka v Castellsevi notaciji med 1., 2., in 3. ideologijo na eni strani in med 4. ideologijo (boja) na drugi strani, je dvojen vpis, in sicer: (1) vpis materialne zgodovine družbenih odnosov na ravni ideologije ("vrhne stavbe") in (2) vpis te zgodovine na ravni sociološkega diskurza intencam tega diskurza

navkljub.

Ideologije, ki figurirajo v Castellsovi shemi "interakcije", so dijo v dve formaciji, ki nikakor nista ne homologni, ne homogeni, ne ekvivalentni in nimata iste epistemološke narave. Primerljivi sta le na ravni divergence interesov, njuna primerjava je ugotavljanje antagonizma. Lahko rečemo tudi drugače: v ideološkem polju je navzoč radikalen precep, razcep heterogenosti: protislovje, ki to polje in njegove dominante sploh omogoča.

Ideologije določenega ideološkega polja je potemtakem mogoče deliti na dominirane in dominantne oz. na ideologije v konfliktu, toda oba izraza zadevata predvsem raven učinkov trenutnega razmerja sil v ideološkem polju, ne povesta pa nič o razlogih, zaradi katerih se morata dve heterogeni strukturi postaviti sploh v kakšne razmerje sil, skratka: ne povesta nič o antagonizmu razredov, ki se na ravni ideološkega polja kaže kot idejni boj dveh neogibno in ireduktibilno nasprotujočih si postavk, kot protislovje, ki konstituira ideološko polje prav kot polje tenzij in konfliktov, kot torišče idejnega boja.

Ker se po Castellsu vsaka od ideologij artikulira z "ravno urbano formo", je s tem po njegovem mnenju podano zadostno jamstvo, da gre med "ravno ideoloških vsebin" in "ravno urbano formo" za odnos strukturalne homologije, ki prenaša razmerja prve ravni v drugo. Za nas pa je prav to dokončna odprava one "margine avtonomije", ki jo Castells sicer postulira kot atribut "ravni urbane simbolike" in ki smo o njej že govorili v pričujočem spisu, ter spopovitev mehanicističnega determinizma. Zdi se nam namreč, da ni dejanski problem materialističnega pojmovanja ne determinizem ne avtonomija, temveč je to način, kako lahko določeni procesi na določenih ravneh prezenca zastopajo in nadomeščajo druge entitete, ki so na ravni očitnosti docela brez zveze s temi procesi.

Zato nam pomeni govoriti o strukturalni homologiji kot o odnosu med "ideologijami" in "urbanimi formami" totalizacija ene izmed možnih situacij v produkciji zastopništev, s čimer pa niso izčrpane vse možne in celo ne obstoječe situacije na področju gradnje in mesta. Tako je možno, da je dominacija prve skupine ideologij po Castellsovi razpredelnici (od 1. - 3.), dovolj močna, da na ravni "urbanih form" onemogoča kakršnekoli učinke antagonistične postavbe v ideološkem polju; to pomeni, da razredni in idejni boj na ravni "urbanih form" nista pozitivno markirana, nikakor pa ne pomeni, da tega boja ni, ali celo, da ni antagonizma (sleherno urbano strukturo je mogoče opredeliti kot urbano šele v odnosu do nečesa, kar je od nje drugačno; tako se homogene urbane forme pač en bloc postavljajo nasproti neurbanim in heterogenim formam); možno je tudi, da se idejni boj na ravni gradnje spleh ni razvil oz. da obstaja v zelo rudimentarni obliki, medtem ko je v drugih "simbolnih" formacijah bolj odločujoč. Lahko je seveda tudi nasprotno.

Pri Castellsu je odnos med strukturo ideološkega polja in "ravnje urbanih form" preveč zreduciran: Castells sicer meni, da gre v tem odnosu za strukturalno homologijo, toda struktura je pri njem semantičen ne pa semiotičen koncept, to pa mu onemogoča koncipiranje diferencialne reprezentacije.

Z drugimi besedami: strinjamo se s Castellsom, da je v določeni družbenoideološki konjunkturi dominantno semantično (ideološko) polje, toda z njim se ne strinjamo, ko iz te situacije semantike izvaja določitve: dominantna ni determinanta, pač pa je determinanta določena: tiste, kar določa semantično polje neke "ravnih form", ni struktura tega polja, temveč struktura "form". Toda to ni edina determinacija: tako semantično polje kot "raven form" sta določena še drugače, in sicer kot učinka neke zgodovinske družbene produkcije. Ta določenost omogoča njuno razbiranje in njuno ločevanje na dve "avtonomni" ravni.

Če gre za strukturalno homologijo v semiotičnem pomenu besede, je moramo iskati na neki drugi "sceni", ne pa na ravni razmerja med izrazom in vsebino. Strukturalna homologija je možna med dvema ali več dvojicami izraz/vsebina. Tako se lahko s Castellom strinjamo, da se "urbane forme" zares neka podvojitve, toda ne podvojitve strukture ali natančnejše artikulacije semantičnega polja, temveč ena izmed reprezentacijskih podvojitvev izhodiščnega razcepa, ki je pač temelj vsakega strukturiranja odnosov v okviru, ki ga določa dani način produkcije. Vprašanje strukturalne homologije pa se zato - kot vsa vprašanja v zvezi z označevalnimi sistemi - zastavlja na dveh ravneh: na ravni produkcije označevalnih entitet ("znakov", "pomenov") in na ravni primarne determinacije (zastopanje cepitve družbe za "zgodovinski subjekt"); na ravni produkcije (pomenov) v polju sekundarne determinacije.

Tako lahko opredelimo ideologije, ki jih Castells našteva kot sestavine oz. artikulacije ideološkega polja, kot sisteme branj enega (urbanega) diskurza v terminih drugih diskurzov (razrednih in frakcijskih ekonomskopolitičnih ideologij), pri čemer je sama dejavnost branja vsajemna artikulacija (z dominantno seveda) prizadetih diskurzov. K vprašanjem semantičnega polja, njegovih implikacij in meja pa se bomo vračali tudi v naslednjem odlomku.

Semiologija

Poteze Castellsove semiologije, ki smo jih že obravnavali, določajo epistemološko veljavo te semiologije, ki je eden izmed temeljnih paradoksov Castellsovega pojmovanja urbane simbolike: strukturalistična semiologija je v Castellsovem besedilu kritizirana - tudi o tej kritiki in njenih implikacijah smo že govorili. Toda, ko hoče Castells pokazati, kakšna je ustrezna urbana semiologija, de facto predlaga prav strukturalistično semiologijo. Naivno oziroma "sugerirano" branje Castellsove semiolo-

gije bi bilo potemtakem neplodno, ker bi se v njem razkrivale že dobro znane in razčlenjene lastnosti strukturalističnega postopka. Zato je tukaj na mestu neko drugo branje, ki mu pravimo materialistično; to branje zadeva Castellsovo besedilo na poseben način: bere ga v kontekstu njegove sociologije, bere njegove šibke točke, ki so oporišča ideologije družbenega, na kateri se utemeljuje "družboslevni" diskurz. To branje zanimajo tudi Castellsova odstopanja od strukturalistične semiologije, tako da je to branje analiza/interpretacija vrzeli in odstopov, ne pa dešifriranje "pravega pomena" Castellsovega semiologiziranja urbanega.

Poglavitno odstopanje od strukturalističnega postopka je pojmovanje neujemanja (ne-korespondance) med prostorskimi formami in ideološkimi praksami. Drugo tako odstopanje je koncipiranje določevalnega odnosa med obema "instancama". Castells pravi: "Predvsem je treba poudariti, da ne gre za čisto ideološke prakse brez zveze s prostorskimi formami, pa tudi ne za decela izveden učinek formalne strukture kakega prostora. Urbana simbolika obstaja, kar se presterske forme uporabljene kot oddajniki, prenosniki in sprejemniki splešnih ideoloških praks. To pomeni, da ni semiološkega branja prostora, ki bi izhajalo iz preprostega razvozlavanja form (ohlajene sledi družbene akcije), temveč obstaja tako branje, ki izhaja iz proučevanja izraznih mediacij, prek katerih se realizirajo ideološki precesi, ki jih producirajo družbeni odnosi v danih razmerah."³⁹

Ne glede na to, da bi le v precej zaketnih ideologizirajočih skrupalnih našli "čiste ideološke prakse brez zveze" s kakšno drugo semiotično instanco in je potemtakem polemični tem čista retorika, saj navsezadnje vsaka ideološka praksa obstaja v spoprijetjih z nečim, kar ima zanje status njene realizacije; torej ne glede na vse to, se nam zdi ugotavljanje ne-izvedenosti ene ideološke instance ("ideološke prakse" ali "splešne ideološke prakse") iz druge ("presterske forme") dokaj pomembno: omogoča namreč koncipiranje drugosti (ali ga vsaj ne evira) in s tem produk-

cije obeh "instanc". In čeprav Castells smer izvedenosti samo obrne za 180 stopinj (po njem je druga "instanca" izvedena iz prve), že zmeraj ostane presežek tega obrata: prostorske forme so "oddajniki, prenosniki in sprejemniki splošnih ideoloških praks". To pa pomeni (poleg splošno sprejete zahteve po nelinearnosti), da imajo urbane forme za splošne ideološke prakse poseben položaj in posebno vrednost: lahko rečemo, da so urbane forme tiste "enote" urbanega teksta, prek katerih se ideologija bere v mestu.

Če pa je temu tako, je "proučevanje izraznih mediacij" ponovna uvedba strukturalističnega "preprežega razvozlanja" ali "dešifriranja" urbanega teksta. Protislovja, katerih učinek so "splošne ideološke prakse", se v urbanem tekstu navzoča prav prek "prostorskih form"; toda ta protislovja niso pretislovja urbanega teksta, temveč so v urbanem tekstu navzoča kot investicije teh "splošnih ideoloških praks", medtem ko so protislovja urbanega teksta druga. Urbanega teksta potemtakem ni mogoče imeti za "ohlajeno sled družbene akcije" (kakor to akcije pojmuje Castells in še mnogi drugi), temveč za specifično in konkretno družbeno "akcijo" ali natančneje za specifičen in konkreten družben proces (boj). Tekst mesta sodi pač v specialni (simbolni) register, ki se razlikuje od "splošnoideološkega", tj. od političnoideološkega, če smo Castellsa pravilno razumeli. V odnosu, ki ga opisuje citat, so dominantna "splošne ideološke prakse". Ta izraz pa kljub videzu nima iste opredelitve, kot je ima družbena ideološka praksa pri Althusserju, ampak se bolj ujema z definicijo nekega drugega niza pojmov, ki so sinonimi in ki jih najdemo v besedilih sociologije kulture: Castellsove "splošne ideološke prakse" so pravzaprav tiste, kar Goldmannu pomeni "model sveta" ali "temeljne ideološke stališče", Francastelu pa "temeljna ideološka shema".⁴⁰ Potemtakem gre sicer za dominantno odnosa med "ideologijo" in "formo", toda odnos je pojmovan v skladu s tradicionalnim sociološkim postopkom kot odnos med "družbene vsebine" (ideologijo) in (estetsko) formo. Skratka: tako postavljen odnos zamenjuje odnos dominacije z odnosom pome-

njenja, ta paralogizem pa omogoča druge paralogizme. Tako je kot temeljna semiološka operacija predvideno dešifriranje oz. ugotavljanje adekvatne urbane leksike - kar pa je, kot pravi Barthes, v že uporabljenem predavanju o urbani semiologiji, že na ravni lingvistik iluzorno početje. Če je forma označevalec, vsebina/ideologija pa označenec, tedaj je sicer res, da je v odnosu med njima ideologija/vsebina tisto, kar dominira, obenem pa je res, da je ta dominantna - kot vsak označenec - neprecizna, nestabilna, ali kot pravi Barthes ob isti priložnosti: označenci gredo, označevalci pa ostanejo.⁴¹

Toda ta postopek je kljub povedanemu pri Castellsu problematičen in problematiziran, čeprav nekako mimogrede in mogoče nehote, in sicer gre za problematičnost v dveh "etapah": "ideološka shema" ali "model sveta" je v Castellsovem besedilu prezentiran kot praksa, kar ima kljub sociološkemu redukcionizmu, ki potiska prakso v položaj modela, določene posledice za pojmovanje "vsebine" urbanih "form": vsebina namreč lahko v tej optiki obstaja samo na način "mise en forme", se pravi kot diskurz, kot prakticiranje (odvijanje) ideološkega diskurza. To pa pravzaprav pomeni, da vsebina/ideologija "urbanih form" nikakor ni isto kot "splošna ideološka praksa", ki je vsebina/ideologija drugih diskurzivnih artikulacij in ne more obstajati v latentnem stanju kot nekakšna vsebina-fantom, ki kot duh čaka na svojo utelesitev v kakršnikoli formi. Zunaj konkretne artikulacije ni nikakršne vsebine.

Ta možnost druge interpretacije oz. ta problematičnost sociološke semiologije je navzoča tudi v Monopolvillu: "Na podlagi teh opažanj, ki so žal precej nesistematična, ki pa so rabila za odkrivanje osrednjega jedra v ne-zavestnem (non conscient) diskurzu prestorskih form, postuliramo, da semantično polje, na katerem te forme temelje, v Dunquerquu, ureja kombinacija štirih dihetemičnih osi:

- Opozicija med Starim in Novim (S/N),

- Opozicija med Buržoaznim in Delavskim (B/D),
- Opozicija med Dunquerque-Flandrijskim-Pristaniščem in Primestjem-Tujim-Industrijo (F/T)
- Opozicija med Mestom in Podeželjem (M/P)."⁴²

Te osi niso alternativne ali izključevalne, temveč v specifičnih razmerjih med seboj, ki pa jih Castells ne eksplicitira: 4. opozicija je predpogoj za vse druge; 1. opozicija je ambivalenta in je na neki način navzoča v 2. in 3.; ter ju cepi na šest neenakih režnjev: npr. Novo-Delavsko proti Novem-Buržoaznem; Staro-Delavsko proti Starem-Buržoaznem; Novo-Delavsko proti Starem-Buržoaznem; Staro-Delavsko proti Novem-Buržoaznem in za nameček še dve nasprotji: Staro-Delavsko proti Novem-Delavskemu in Staro-Buržoazno proti Novem-Buržoaznem. Vidimo, da to križanje 1. in 2. opozicije izdela dve kategoriji opozicij, od katerih prva prezentira antagonizem Delavsko-Buržoazno v štirih konkretnih spoprijetjih, druga pa dve cepitvi na ravni istega (razreda). To pomeni, da skozi Castellsovo semantično polje teče neka meja, neki rob, ki deli to polje na dve heterogeni "področji", od katerih je eno učinek artikuliranja drugega in ki sta potentakem v odnosu označevanja: konkretna artikulacija antagonizma označuje/določa artikulacije frakcijskih nasprotih, ne pa nasprotno. S tem pa prestopamo problematiko semantičnega polja in zadevamo ob problematiko produkcije semantičnega polja. Castells se je tukaj odločil za formalizacijo prezence "semantičnega polja".

Po našem mnenju pa gre tukaj za mejo oz. rob, ki zaznamuje še neki drug spoj: spoj med artikulacijo mesta in teleološko interpretacijo mesta, ki daje mestu smisel za katerokoli od semantičnih osi, tj. omogoča artikulacije mesta glede na katerokoli semantično os, ki jo navaja Castells. Lahko rečemo, da je to rob, prek katerega se lahko mesto v danih okoliščinah obremenjuje s pomenom. Toda, kot smo že ugotovili drugje⁴³, se pomen mesta artikulira drugje, v teleoloških ideoloških diskurzih o mestu, ki sodijo v različne diskurzivne formacije (npr. v pravo, medicino,

moralo, ekonomijo ter druge). Te diskurze povezujejo z mestom različne referenčne točke, tj. tiste točke oz. "elementi", ki se lahko v artikulaciji mesta obremene z ideološkimi pomeni (vrednotami, cilji, kriteriji itn.)

Tako se strukturalna homologija, ki o njej govori Castells, lahko kaže le na neki posebni ravni, ki ne zadeva strukture produkcije členov homolognega odnosa. Castells pravi v Monopolvillu: "Homologija notranje strukture obeh diskurzov (diskurza kulturnih modelov, ki na njih temelje ideološke prakse, in diskurza ustreznih semantičnih osi, ustrezajočih semantičnemu polju, ki na njem temelje urbane forme) je močna in bi jo lahke sistematizirali prek formalnega modela s tremi sestavinami: notranji strukturi obeh diskurzov in struktura njunih ujemanj."⁴⁴

V navedenem fragmentu sta dejanske postulirana dva generativna postopka, ki ju lahko razumemo tudi kot zelo rudementarno vzporednico lingvističnega postopka generiranja "površinskih struktur" iz "globokih struktur". V vlogi globokih struktur nastopajo kulturni modeli, ki generirajo "ideološke prakse", in "semantične osi" oz. "semantične polje", ki skratka generirajo "urbane forme".

Zapišimo diskurz, katerega struktura je po Castellsu generiranje ideološke prakse iz kulturnega modela: $D_1 = K \rightarrow I$;

in diskurz, katerega struktura je generiranje urbanih form iz semantičnega polja: $D_2 = S \rightarrow F$;

postavimo oba diskurza v odnos homologije: $D_1 \approx D_2$; po tej notaciji lahko - ker je diskurz pač v vsakem primeru učink generiranja - postavimo tudi naslednje homologije: $K \approx S$ in $I \approx F$, se pravi homologije členov generativne procedure. To pa pomeni, da je artikulacijske polje urbanega za Castellsa homogeno in da se zveze med členi linearne (kavzalne), ne pa dialektične. Prenosi so adekvatno zrcalni, se pravi spekularni in spekulativni obenem. Te pa spet možno le tedaj, če je polje urbanega vključeno v neki interpretativni diskurz, ki ga kvantificira in nivalizira.

Prav takšen diskurz pa je po vsem videzu Castellsova sociologija/semiologija.

Postopek kvantifikacije pa je nujno reduktiven. Tako imamo v pričujočem primeru opraviti z naslednjimi podvojenimi redukcijami:

1. Z redukcije produkcije semiotičnih enot na generiranje, ki se podvojuje s "strukturalno" homologijo členov;
2. Z redukcijo označevalne prakse na kulturne modele, ki se podvojuje z redukcijo ideoloških označevalnih praks na "generativne" derivate kulturnih modelov. Analitični postopek v tem primeru ne bi pokazal ne derivacije ne homologije, temveč identičnost in cepitev (heterogenost) na ravni produkcije ter izologije ali opozicije na ravni diskurzivnih učinkov;
3. Z redukcijo označevanja (semiosis) na pomen (semantično polje) ki se podvojuje z redukcijo urbanih form na nosilce pomenov po semantičnih oseh semantičnega polja. Ta redukcija - tako kot prejšnji - implicira inverzijo primarnosti členov ali natančneje: uvaja vprašanje primarnosti na ravni sekundarnih determinacij in s "stališča" sekundarnih determinacij, kar vrača analize na raven disputov o formi in vsebini, medtem ko bi materialistična analiza razkrila heterogenost produkcij forme in vsebine ter nestabilnost ("naključnost") tistih odnosov med njima, ki producirajo pomenske učinke in ki jih zato lahko imenujemo pomenske relacije.

Homologija, o kateri govorí Castells (ne bi se mogli v zvezi z njo strinjati z oznaki "strukturalna", razen če gre za sociološke "strukture", ki pa z onimi v lingvistiki in logiki skoraj nimje nikakršne zveze), je potemtakem možna le v določeni socialno-ideološki konjunkturi, prav v tisti konjunkturi, ki jo določa idealistična inverzija razmerij med členi označevalne presence in ki omogoča/zahteva diskurz sociologije kot reprezentiranje/prikrivanje, tj. kot razvezavljanje teh odnosov v skladu s te determinacije. Strukturalna homologija, kakor jo pejmuje Castells, je potemtakem nujen nasledek dešifrantskega in služ

nostnega ("tehničnega") izhodišča sociološkega in drugih "družboslovnih" diskurzov, poleg tega pa jo lahko razumemo kot specifičen (homogenizacijski) učinek družbenoideološke konjunktura na ravni urbanega. Ta učinek smo lahko ugotovili npr. tudi ob študiju "množične kulture"; zadeva način prezence te kulture, še bolj pa njeno prezentacijo oz. "interpretacijo" (dešifriranje). Podobnost "homogenizacijskih" učinkov pri sociološkem obravnavanju mest in pri sociološkem obravnavanju "množične kulture" seveda ni naključje: v obeh primerih gre za množične produkte marginalnih označevalnih praks.

Drugo problematiziranje semiološkega in sociološkega postopka pri Castellsu pomeni ugotovitev, da ni mogoče pojmovati urbane strukture kot prazno stran. Ta ugotovitev pravzaprav pomeni, da gre v mestu zmeraj za nekaj, kar bi lahko imenovali pre-pisovanje (ré-écriture) te strani (tekst je zmeraj že palimpsest), o čemer govori tudi Barthes v svoji prisposodbi z ladje Argo.⁴⁴ To problematiziranje uvaša v Castellsov postopek koncept tekstualnosti, čeprav ga uvaša nereflektirano in skozi zadnja vrata.

V zvezi s tekstualnostjo najdemo pri Castellsu še eno pojmovanje, ki prav tako ne moremo mimo njega, če hočemo ugotavljati odprtje sociološkosemiološkega spoznavnega obzora za problematiko, ki je za ta horizont "druga", se pravi, ki ta horizont interpretira, ko ga razrezuje po drugih artikulacijah: "V tej perspektivi urbani tekst ni že napisan tekst, temveč zaslon, ki ga nenehno restrukturirajo simbolika, ki se sama spreminja, kakor pač družbene prakse, ki delujejo v urbani enoti in na njej, producirajo ideološke vsebine. (Urbani prostor) ima določeno gostost. Toda ta gostost mora biti družbeno razstavljena, da bi lahko bila kaj drugega kot metafizična entiteta. V njej najdemo predvsem:

1. Učinke konjunktura, se pravi že obstoječih urbanih form, ki so zgodovinsko nakopičen in družbeno kombiniran produkt.
2. Simboličen naboj, ki ga imajo prostorske forme, toda ne v funkciji svojega mesta v urbani strukturi, temveč zaradi uvr-

stitve v kulturno zgodovino form (na primer: nebotačniki so obenem kombinacija simbolike, ki jim jo pripisujejo ideološke prakse, ki jih posreduje prostor, in simbolike, ki jo dobé iz kulturne konjunktura, v kateri so (umetnost, design, tehnologija, materiali itn.))."⁴⁵

S prvo ugotovitvijo iz navedenega fragmenta se lahko brez pridržkov strinjamo. Urbani tekst ni neki že (do konca) napisan tekst; toda noben tekst ni (do konca) napisan, četudi je čas njegovega pisanja že minil. Tekstualnost mesta, ki jo pa dopolnjuje pojem "družbenega nezavednega" (ali "ne-zavestnega", kot pravi Castella) iz Monopolville in konotativno pomenjenje kot semiološka organizacija urbanih "elementov", so pojmovanja, ki so na ravni materialistične analize urbanega pertinenta na določeni ravni te analize (niso pa ta pojmovanja ves analitičen "instrumentarij", ki je tej analizi na voljo.)

Ta Castellsova ugotovitev se dopolnjuje z ono, ki smo jo zapisali pred navedkom; torej: tekst ni nikoli pisan na prazno in tekst ni nikoli dokončan, se pravi dokončen. Obenem pa je tekst zmeraj v nekem razmerju do drugih tekstov.

Prav interpretacija tega razmerja urbanega teksta do drugih tekstov postavlja gornji nastavek materialistične analize v idealistični kontekst dešifriranja vsebine iz forme in izdelovanja form za vnaprejšnje vsebine. Skratka; z materialističnim postopkom je v pretislovju neko druge insistiranje: insistiranje determinirajoče vloge "ideološke vsebine", ki zamegljuje problematiko pisave/branja urbanega teksta; se pravi insistiranje primarnosti ideologije, ne pa konotacije kot označevalnega sistema, ki artikulira urbani prostor v semiološke elemente. Konotacija (reterika/ideologija) je namreč edina lahko učinek "razmerja sil" v ideološki "sferi" in obenem način artikuliranja te "sfere" in tega "prostora", t.j. artikuliranja samega "razmerja sil". Toda problematika konotacije uvaža v semiotične procedure problematike pluralnosti diskurzov, ki se artikulirajo na področju urbane-

ga, in njihove nujne neenakosti, kar Castells nadomešča z izrazom "gostost" (*Épaisseur*) in o čemer priča "sestavine" te "gostosti" v citiranem fragmentu.

Komplikacija oz. iluzoričnost idealističnega postopka postane očitna, če si ogledamo, kako se konstituirajo "čisti" primeri: novo mesto, zgrajeno po propozicijah urbanih doktrin, tj. po "ideoloških kriterijih".

Ta "primer" je navidez najbolj nesporna opera Castellsove analize. Toda za njegovo problematiziranje zadošča že vprašanje: od kod ti ideološki oz. urbanistični "kriteriji", ki urejajo gradnjo novega mesta? Edini odgovor, ki ga imamo na voljo, je: iz interpretacije in abstrahiranja obstoječih konkretnih mest in njihove organizacije. "Kriteriji", ki se producirajo z ideološko artikulacijo urbanega - urbano je zmeraj pred to artikulacijo - se v "novem" mestu aplicirajo kot artikulacija urbanega prostora. Tukaj bi po vsem videzu lahko govorili o ideološki vsebini tega urbanega prostora. Toda le po "vsem videzu", sicer pa gre za prenos neke že izvršene artikulacije na nov empirični prostor - ta prostor pa postane urbani prostor šele tedaj, ko je zgrajen, tj. prenos na ravni analize urbanega teksta ni pertinent.

Zadeva ima le posredno zvezo z urbanim tekstom, ki ni nikoli empirična zgradba enega mesta (kot romaneskni tekst ni empirična zgradba ali sestava oz. "struktura" enega romana), temveč je semiotična organizacija polja gradnje, ki se razlikuje od drugih semiotičnih organizacij polja gradnje. Nove mesto se prav tako - ne glede na to, ali je zgrajeno sredi džungle, v puščavi ali v polarnem krogu - ne gradi v praznem: vnaprej ga deleča struktura urbanega teksta in zmeraj je prebiranje ali prepisava tega teksta. Urbani tekst ni nekaj, kar bi lahko potipali, ni nič čutno-nazerno konkretnega, pač pa je materialna določenost tega čutno-nazerno "konkretnega" (tekst je potemtakem prav tako "relacijska entiteta" kot struktura na ravni fenomenološke analize.)

Tako v zvezi s kompozitno naravo urbanega teksta, kakor jo opisuje Castells, lahko rečemo, da ne v tem opisu ne gre za naravo teksta, temveč za naravo branja, za specifično branje urbanega teksta, za branje-zaslona, na katerem se prikazuje sprevržena podoba teksta kot produkcije branja: dominacija se prikazuje kot determinacija.

Te branje seveda ni brez zveze s historično konkretno artikulacijo urbanega teksta; tekst se producira v okviru naddoločnosti, tj. v okviru semiotičnega polja, ki ga določa ideologem kot način označevanja, in s tem omogoča dominanten način branja. Toda to branje, ki se izdaja za resnico/vsebinsko urbanega teksta, ni resnica njegove produkcije (tako kot kapital ni resnica družbene produkcije dobrin).

Logična konsekvence Castellsovega postopka je, da se v diskurzu urbane sociologije kažejo trije elementi, ki se nanje razčlenjuje urbana simbolika: "Uporabljena metoda na neodvisen način ter teoretsko in empirično ugotavlja tri elemente, ki v dialektični igri tvorijo urbano simboliko: urbane forme, semantično polje pomenjenja urbanih praks, razredne ideološke prakse."⁴⁶

Urbani sistem (ali "struktura") v ožjem pomenu je potentakem sestavljen iz "urbanih form" in "urbanih pomenov" (iz "semantičnega polja"), ki oba skupaj izražata še tretji člen (to izražanje je tista "dialektična igra"): razredne ideološke prakse. Določene "interakcije" teh treh "elementov" na ravni urbane simbolike seveda ni mogoče zanikati, toda gre (1) za odnose učinkov različnih označevalnih praks v dani ideološkodružbeni konjunkturi in (2) za odnose, ki reprezentirajo neke druge odnose, tj. odnose dominacije in odnose produkcije. (Razredne ideologije so npr. "prestor", v katerem se artikulirajo tako urbane forme kot urbano semantično polje). Odnosi, ki obvladujejo te "elemente" so potentakem odnosi sekundarne determinacije, ki sme o njej že govorili. Ti odnosi se v Castellsovi analizi kažejo kot odnosi

strukturalnih terminov urbane simbolike; zato je tudi nujno, da se načela analize omejujejo na (empirično) prezenco urbanega in na njene členitve, ne pa na njeno produkcijo, saj "simbolični izraz ni nič drugega kot referenca z razrednimi ideološkimi praksami in z učinki, ki jih imajo za različne tipe kulturnih form". Ta načela analize so:

"- Značilne prostorske forme.

- Osi pomenjenja semantičnega polja, ki so kulturni temelj teh form.
- Ideološke prakse, med katerimi so poglavitne tiste, ki jih določa razredni položaj."⁴⁷

Ta "načela" so identična sestavnim "elementom", ki smo jih navedli prej, le da tedaj, ko jih postavimo kot načela, ta postavitev implicira nekaj docela drugega od implikacij, ki jih imajo, če jim dodelimo status elementov. Implicira namreč postopek diferencialne analize, ki pa ga Castells ne začne; nasprotno, močno si prizadeva, da bi ohranil homogenost lastnega epistemičnega horizonta, tudi za ceno idealističnega sprevračanja. Skratka: že mogoče, da gre med tremi elementi urbane simbolike za dialektično igro, toda to je dialektika pomenov, pojmov, idej, ne pa dialektika označevanja (cepitev, reprezentacij, nadomeščanja, izrivanja) in determinacije.

Nasledek Castellsovega postopka je tudi specifična izolacija Označevalca in označenca v strukturi urbane simbolike: "enote urbane simbolike" na ravni "urbanih form" so označevalci, in sicer posebni označevalci, ki "niso elementarne enote, temveč kompleksne enote, ki kombinirajo več označevalcev v odnosu do istega označenca. Po naši raziskavi so te kompleksne enote simboličnega pomenjenja urbane strukture Dunquerque naslednje:

EnotaOznačenecOznačevalec

- | | | |
|---|---|--|
| 1 | Cene s hitrim industrijskim in urbanim razvojem (napotujoče k ideologiji modernosti, k industriji, k novemu delavskemu razredu, k množični porabi). | - Soseske z betonskimi kolektivnimi bivališči.
- Trgovina z velikimi površinami.
- Omrežje avtomobilskih cest, vladavina avtomobila.
- Vkleščanje industrijskega prostora in modernega delavskega |
| 2 | Urbani center in prestižna bivališča. | - Luksuzni hotel in bari, direktorski uradi, novo in prostorno, razkošna poslopja, geografska središčnost in luksuzna trgovina. |
| 3 | Cona prostega časa (napotujoča obenem na porabodružbeni status in na ekskluzivno naravo - zabavo). | - Športno pristanišče, plaža, pokrito kopališče, igralnica, bowling, pogozdene cone, sipine. |
| 4 | Nadzirana revščina, mesto revežev (napotujoč na družbeno zatrtost, ki zanj vedo, da je in da je omejeno). | - Samski domovi, rehabilitirani lokali, prikriti brlogi. |
| 5 | Grozeči ghetto (napotujoč na nenadzorovano, nepredvidljivo zatrtost, ki moti ekspanzijo). | - Barakarska naselja, "ameriške kolibe", bidonvilli. |

- | | | |
|----|---|--|
| 6 | Preseganje mesta (napotujoče na idejo anarhične in izredno hitre rasti mesta, na nezmožnost, da bi nadzorovali spremembe). | - Taborišča stanovanjskih prikolic v celotni aglomeraciji. |
| 7 | Stare delavske četrti (napotujoče na stare ljudske skupnosti, na razredne subkulture na kristaliziran razredni boj, na urejeno iz | - Dockersko mesto (St-Pol)
- Pristaniške četrti
- Delavska mesta (železničarsko naselje). |
| 8 | Flandrijsko mesto, provincialno mesto (napotujoče na družinsko življenje, malomeščansko, nanizano, vase zaprto uživanje vsekdanjosti brez pretresov). | - Tradicionalne paviljonske četrti, komuna zlasti na vzhodu aglomeracije (Malo, Rosendaël). |
| 9 | Urbanizacija podeželja, bivališča, razpršena po regiji (napotujoča na "moderno življenje v naravi", jukstapozicija množične porabe in zapiranje v družinsko jedro). | - Nova paviljonska naselja, avtomobil, velike površine, regionalne cestne povezave. |
| 10 | Podeželje (napotujoče na poljedelstvo, na ohranjeno deželo, na preprostost, na mir proč od "industrijske norosti") | - Ruralna cona.
- Obsežna planjava obmorske Flandrije.
- Podeželski trgi.
- Zelenjavne kulture. |

S tem ne trdimo, da so ti znaki nastali sami od sebe: to, da vsak od teh označevalcev napotuje na vsakega od teh označencev, ni samoumevno. To je prej rezultat, izraz danega semantičnega polja, katerega osi se kombinirajo in konkretno producirajo zna-

ke, ki jih nato na ravni prakse razvrstimo s pomočjo tipološke konstrukcije."⁴⁸

Ta dolgi citat je tu zato, ker docela nedvomno kaže nivelizacijski postopek sociologije/semiologije, kadar se loti konstruiranja kakšnega diskurza iz "materiala", katerega semiotična validnost ni dokazljiva oziroma, ki je heterogen skupek "elementov" na mestu nekega domnevnega homogenega diskurza.

Tako bi na primer mnoge "elemente", ki jim Castells pripisuje položaj in vrednost označenca v urbani simboliki, opredelili kot označevalce, ker je pač njihova funkcija označevanje, ne pa zastopanje v svetu "konceptov" ali "vsebin". Velja seveda tudi nasprotno - v obeh primerih gre za diferenciacijo na ravni strukturalistične semiologije, ne pa za analizo na ravni materialistične teorije označevalne prakse. Pogosto pa je Castellsova delitev "elementov" na označevalce in označence preprosto samovoljna, kar je tudi eden od nasledkov strukturalistične episteme njegove semiologije. (npr. v točki 7)

Če je označenec metafora (analogija, "ponovitve") označevalca, tedaj ni nobenega odnosa pomenjenja v strogem pomenu besede, ki bi ne bil docela arbitaren (tj. kontekstualno določen), tako da v navedenem primeru preprosto ni res, da obstaja za en označenec več označevalcev. Obstaja namreč vrsta "praznih" (kmalu se izkaže, da so to ideološko prazni) označevalcev, ki na ravni urbanege semantičnega polja, kakor ga pojmuje Castells, nimajo ustreznih označencev, ni pa člena tega semantičnega polja, ki bi na ravni označevalcev ne imel oprijemališča, četudi to sidrišče ni zmeraj isto. Mnogoterost označevalcev enega označenca je na tej ravni dejansko sprevržena podoba drsenja pomenov, ne pa analiza mnogoterega gibanja ("kroženja") označevalcev v polju subjekta. Še enkrat se semiologija izkaže za formalizem, ki distribuira in klasificira deskriptivne sociološke postopke, s tem pokaže njihove temeljne epistemološke attribute in razloge za deskriptivnost sociološkega diskurza.

Tako pri označencu kot pri označevalcu, kakor ju pojmuje Castells, gre za snope atributov in za "kompleksne enote", ki jim daje pomen, tj. jih postavlja v semantične zveze določen diskurz o mestu, in sicer tisti diskurz, ki dominira mestu. Tako je res, da znaki in pomenjenje "niso nastali sami od sebe" in "samoumevno", ni pa več res, da lahko samo osi semantičnega polja producirajo znake, pač pa to polje sestoji iz "znakov" ("enot" ali členov), ki jih producira določena vzajemna artikulacija diskurzov, zadevajočih urbano.

Znak kot označenec/označevalec je sama struktura semantičnega polja, ne pa njegov produkt. Znak kot "enota" je potemtakem empiristična ali pozitivistična fikcija in prav kot fikcija je učinek lastne strukture. Zato je znak ideologem, ki omogoča določen tip semantičnega polja; to polje, katerega enote so dejansko označenci, pa je učinek, cepitev in nizanja označevalcev v označevalni verigi v polju ideologema kot načina pomenjenja: izrivanje označevalca z drugim označevalcem omogoča označenec (toda označenec ni neogiben učinek tega izrivanja), ta označenec pa je tudi sam zmeraj že označevalec v drugi verigi označevalcev. Če se v urbani simboliki nekaj kaže kot sonavzočnost niza označevalcev in niza označencev, ki so njuni "elementi" v metaforičnem odnosu, tedaj imamo na ravni analize te navzočnosti (prezence) opraviti z dvema označevalnima verigama, ki tečeta skozi polje določenega ideologema (načina pomenjenja), ki njunim spojem "posoja" svoje strukturo, in skozi urbani tekst, ki omogoča topično fiksacijo in s tem empirično pojavljanje urbane "simbolike" (tj. "znakov" in/ali metaforike).

Sintagmatska oziroma metonimična artikulacija urbanega je v Castellsovem besedilu na hitro odpravljena s soobstajanjem urbanih form. Že po Barthesu pa je prav sintagmatika tista analitična raven, ki omogoča koncipiranje dogajanje diskurza in praesentia (tj. analizo diskurzivne prezence) z označevalnimi presežki in manki tega diskurza. Presežki se nam zde pri analizi urbane simbolike pomembni, ker spodbijajo ideološko (tudi ideologemsko)

izologijo interpretativnih (teleologizirajočih) ideologij; označevalni manko, ki ga zapolnjuje ideološki diskurz, ko maši vrzeli s semantičnim dešifriranjem, pa je neogibna predpostavka slehernega označevalnega procesa, denimo "gibalo" tega procesa.

Tukaj bi se morali najprej vprašati, ali obstaja sintagmatika (metonimija) urbanega diskurza in kako je ta sintagmatika organizirana. Šele nato bi lahko pertinentno govorili o sistematičnih (paradigmatiskih) učinkih. Šele sintagmatska analiza bi pokazala, kako ideologija izbira in re-artikulira urbani tekst, s tem bi dognali označevalne presežke urbanega teksta (tisto, kar v ideološki artikulaciji ne figurira, je iz nje izvrženo, kar je zavrženo), ki kažejo strukturo teksta v nekem drugem, denimo bolj primarnem stanju. Nato bi se morali vprašati, kako je ta presežek/izvržek zastopan v diskurzu ideološke interpretacije, kako je njegov manko nadomeščen v tem diskurzu. Ta analiza bi pokazala "beline" ali "slepe pege" ideološkega diskurza, ki jih prekrivajo nadomestniki, se pravi pokazala bi "šibke točke" tega diskurza, ki so oprijemališča materialistične subverzije.

Tukaj žal ne moremo izpeljati take analize, ker bi to preseglo okvire, ki smo jih določili temu zapisu, ko smo ga zasnovali kot kritiko Castellsove semiologije. Toda kljub vsemu lahko predvidimo nekaj takšnih točk: ekonomsko-sociološka dominacija urbanističnega diskurza (petrebe industrije, trga, socializacija), psihologistična estetika (pestrest, raznolikost), prosti čas; ti nadomestniki na ravni ideološkega diskurza maskirajo in zastopajo neko druge problematiko, ki jo je ideologija petisnila na raven nezavedanja: problematike družbenih produkcijskih odnosov. Pa še: strokovnjaštvo, odločanje, politika gradnje, razvojni programi, ki maskirajo in zastopajo razredne dominacije. In nazadnje: organizacija življenja, (delo, družina, zabava, gibanje), simbolična hierarhija (četrtri, objekti, službe), estetska "struktura", ki vse maskirajo in zastopajo delovanje nezavednega ter "materializirajo" njegove paternalistične, logocentrične in falokratske učinke. Ta maskiranja in zastopanja pa niso metaforična analogi-

ja (zastopnik ni podoben zastopanemu, nasprotno), temveč učinek specifične (naddoločene) ko-incidence označevalnih verig. Ta učinek pa navsezadnje omogoča konstituiranje nečesa, čemur bi lahko rekli "semantično polje", če to polje pomeni prezenčno zaporo označevalnega procesa.

Castells si - če odštejemo nekaj rudimentarnih nastavkov, ki smo jih vestno zabeležili - teh vprašanj v svoji semiologiji sploh ne zastavlja. Toda tudi omenjeni nastavki - to je razlog za našo vestnost - so več, kot lahko sociološki diskurz brez škode prenese. Že zaradi njih je namreč mogoče reči, da mesto ni logotehnika (to je urbanizem ali urbani sistem), ker je pač kraj interference jezikov (sistemov, ideologij, kodov, logik) različnih, heterogenih in antagonističnih "družbenih skupin" v "kompleksnih" medsebojnih odnosih, ki potekajo prav skozi teksturo mesta.

Mesto oz. tip mesta je potemtakem mogoče že na podlagi Castellsovih nastavkov koncipirati kot produkt konkretne družbe (antagonističnega družbenega protislovja in nasprotij) in ebenem kot produkt konkretne (nad)določенosti te družbe: mesto in družba sta berljiva na istem pojmovnem fundusu. Mesto je označevalna tverba, ki so jo ustvarile interakcije in interference družbenih praks. Ali kot smo zapisali drugje: elementi mesta so nujno kraji, tepei, toda ne kraji v geografskem ali topografskem pomenu, temveč kraji izvrševanja družbenega in/ali simboličnega. Mesto in njegovi elementi obstajajo kot tepika in topologija in nima jo pomena v lingvističnem ali logičnem pomenu, niso označevalci, ki bi bili a priori svezani z ustreznimi označenci, temveč so sama možnost pomena. Označence priskrbujeje mestu interpretacije, kar pomeni, da prihajajo sistemi in organizacije označencev zmeraj naknadno ter se nato preobražujejo v označevalce mesta in da vsake mesto producira svoje označence že kot označevalce za nove interpretacije samega sebe.

Lahke pa tudi opredelimo specifične raven semiološke artikulaci-

je mesta (česar Castells iz čedalje bolj razumljivih razlogov ni storil): "enote" mesta so retorične enote v pomenu barthesovskih "velikih enot diskurza". Ta trditev pa v nobenem primeru ne pomeni, da "sporočilo" mesta ni "intencionalno", kot mislijo nekateri raziskovalci urbane simbolike (npr. Ledrut), temveč, da je to sporočilo nezavedno, kot je nezaveden retorični sistem oz. sistem konotacije v Barthesovi opredelitvi, ali pa da je to sporočilo irelevantno za tekst mesta.

Mesto in njegovi elementi so zmeraj denotirani na ravni goverice, z verbalnimi (tudi ideološkimi) diskurzi, toda denotirani so tudi na ravni drugih označevalnih sistemov, ki se artikulirajo na verbalnem ali pa mimo njega (npr. geometrija, prometni kod itn.). Urbano je potemtakem kompleks podob, ki ga označujejo in artikulirajo diskurzi, pri tem pa je tudi ta kompleks sam označevalen in zmožen izvrševati artikulacije. Na ravni konotacije intervenira pluralnost kodov različnih tipov in narav, ki pa so vsi podrejeni redu konotacije in s tem ideologiji.⁵⁰ Menimo, da je s povedanim podana načelna shema dvakratne semiološke artikulacije mesta v prezenci. Toda ta semiologija še ne zadeva ravni, ki se nam zdi odločilnega pomena za vsako analizo urbanega: ne zadeva ravni teksta, temveč njene učinke.

Ugotovili smo že, da je tekst vse prej kot prenosnik ali posredovalni mehanizem, tudi če gre za urbani tekst. Tako je mogoče tudi edgoveriti na Castellsovo vprašanje o komunikacijskih razlikah: "Ali je mogoče komunikacijske razlike decela razležiti z razločki razredne pripadnosti? Kakšna je fermalna margina specifičnosti "urbanih okvirov" sprejemanja?"⁵¹ le prek problema kraja, od koder je možno tako spraševati.

Če ostanemo na ravni, ki jo predlaga Castells, lahko edgoverimo na njegove vprašanje nekoliko drugače, kot on: "pripadnost razredu" oziroma različnima razredoma je mogoče pejmovati kot splošen pegoj za "komunikacijske razlike": (1) ker je komunikacija vključena v pelje razredne zavesti oz. ideologije, pri čemer

razred (določen s položajem pripadnikov v produkcijskem procesu, tj. strukturalno, ne pa empirično) sicer res omogoča razredno ideologijo (ali ideologije), toda zavest pripadnikov se ne ujema nujno s pripadnostjo razredu (razred na sebi - razred zase); to je oguljena resnica na najbolj splošni ravni, ki pa jo sociologija praviloma prezre in jo nadomešča z različnimi "teorijami", ki naj "razlože" empirične razlike; (2) to neujemanje komunikacije - ki je dvojno: naključje na ravni nesporazumov (med frakcijami in neantagonističnimi razredi) in ireduktibilno (med razrednimi interesi, ne glede na to, ali so formulirani ali ne) - diskreditira sleherno linearno izvajanje ideologije iz razredne situacije. Nevalidnost in nepertinentnost takih pojmovanj postane docela očitna ob inverznih "populističnih" ideologijah, ki so njihovi množični nosilci člani razredov, katerih interesi "na sebi" so v nasprotju z interesi, ki jih te ideologije formulirajo zanje. (primer nacizma in fašizma je bil že dovolj in celo zelo lucidno obravnavan⁵² v našem tisku).

Potemtakem je vprašanje ideologije in komunikacije precej bolj zapleteno od vprašanj, ki so možna in se formulirajo v polju njune dominacije, in od načina, kakor ga postavlja Castells: relativna avtonomija ideološke instance je preveč ohlapen izraz, potrebno je namreč opredeliti naravo te relativnosti (naravo teh relacij) in s tem mesto in meje te ideološke avtonomije. Ta opredelitev pa vodi v problematiko produkcije ideološke instance.

Toda še bolj ustrezno je zavriniti odgovor na ta vprašanja in se skozi obrniti k drugi problematiki. Castells se namreč tukaj na ideološki način (tj. prikrivaje) dotika neke pomembne materialistične problematike - topologije razumljivosti. Če je že ne edpira, je vsaj na ravni "komunikološke" ideologije zaznamuje in s tem nekake jemlje na znanje, pa čeprav je to jemanje na znanje mogoče opredeliti kot eno specifično nepoznavanje, ki ga Althusser pripisuje ideološkemu spoznavanju kot njegov bistveni atribut. Vprašanje razumljivosti ("komunikacijskih razlik") je

potemtakem za materialistično analizo vprašanje socialne topike, ki jo nakazuje vprašanje: od kod sporečilo prihaja, kje je formulirano in kam se podaja? Prvi odgovor na to vprašanje je, da obstaja topos komunikacije oz. kroženja sporočil (informacij), ki ga lahko imenujemo scena komunikacijske ekonomije, obstaja pa tudi topos, kjer ta sporočila ne krožijo, kjer imajo status dominacijske sankcije (prisile, agresije), ta topos pa je z vidika komunikacijske ekonomije obrobje njene scene, eksces, ki je za njeno sceno nevzdržen in ki ga zato ta ekonomija z različnimi (nezavednimi) zvijačami odpravlja. To obrobje je komunikacijske scene frontna črta idejnega boja tudi na ravni mesta, kjer se vladajoča ideologija na več ravneh (urbanizem, ideologija, higiena itn.) loteva "nesmiselnih", "anarhičnih" ali "nep-rimernih" načinov življenja, katerih poglavitna napaka je, da niso v skladu z njenimi interesi (ekspanzije kapitala, totalno dominacijo), kakor je to ugotovil sam Castells drugje.⁵³ Ta akt dominacije si nadeva ovčji kožuh informiranja in vzgoje (infantiliziranja), fiktivnega upravljanja in kulturne dejavnosti v obliki hobijev in animatorstva (kontrola prostega časa ter totalne ekonomske pomoči (kontrola družinskih preračunov prek stanovanjskih kreditov, najemnih in dajatev).

Ta socialna topika in postopki, ki jih sproža, so odločilnega pomena za analize "urbane simbelike": zaradi nje je namreč mogoče, da se "elementi", ki se za določen kraj v socialni topiki spleh ne prikazujejo, ki na dominantni sceni sploh ne figurirajo, izkažejo za polne pomena za drug topos te topike, za topos, ki dojema tudi "elemente" dominantne scene, ki je kot obrobje obkroža, le da jih dojema drugače, v svoji optiki. To razmerje med razumevanji seveda ni prepresto stvar okusa oz. estetskih, moralnih itn. preferenc pesameznikov ali družbenih skupin (to velja le za razlike v polju istega toposa, ki prav iz njih črpa svoje enotnost), kakor to pogosto sugerira sociologija, temveč je učinek ireduktibilne heterogenosti razredov in s tem krajev v družbeni topiki. Med temi toposi ni možna komunikacija, e kakršni nam pridiga komunikologija zastopajoč deležene razredne

interese, ni možen dialog med enakimi (ta je možen le na dominantni sceni kot zborni monolog, zajet v narcisizem dominacije), ampak le odnosi dominacije in boja zoper nje: možen je le odnos idejnega boja. Komunikacija kot dialog (ekvivalentna sonavzočnost različnega, v diskurzu) je fikcija dominantnega diskurza in prav kot fikcija instrument njegove vladavine. Še enkrat: komunikacija je možna le med elementi istega toposa v družbeni topiki, kar pomeni, da je pravzaprav monolog.

Za "sprejemnike" drugega toposa je komunikacija način vtepanja v glavo, "indoktrinacija", "socializacija" ali "akulturacija", kot evfemistično pravijo družboslovci, toda prav na ta način je komunikacija odvzemanje besede drugemu toposu, drugemu razredu. "Demokratizacija" komunikacije ali informacije, o kateri zadnje čase toliko slišimo, je - kot daje slutiti že etimologija besede informacija - totalizacija enega toposa in razkroj oziroma spostavljanje totalne tišine drugega toposa (na toposu drugega razreda), ki je tako izrinjen iz optike komunikacijske ideologije (iz komunikologije), čeprav je še zmeraj njen temelj, toda temelj, o katerem ta ideologija molči.

Šele v odnosu do drugega (subjekta/označevalca) se lahko eno konstituirajo kot identične sebi, kot občestvo istih členov, kot družbeni, psihološki, zgodovinski subjekt in kot subjekt izjavljanja v polju (sceni) svoje istovetnosti. Popolen melk drugega je najbolj uspela "demokratizacija" informiranja. Teda se vsi elementi načelne enaki (ponavljanje istega), vsi izjavljajo in sprejemajo iste in na en in isti način. Teda do te idile lahko pride le z neko izključitvijo: z izključitvijo (seveda "začasno" v optiki izključevalcev, toda pogojujoče v materialistični analizi) "neinformiranih", "ne-kultiviranih" itn., ki jih je treba z informacijsko akcijo (z vključitvijo, vsaj navidezno vključitvijo v komunikacijsko ekonomijo) pritegniti v polje kroženja istega, tj. v polje informacije. Druga možnost, ki je bila in je še prakticirana, pa je popolen izriv drugačnih na obrobje in prek obrob-

ja, toda ta možnost vsebuje ne tako zelo latentne nevšečnosti: zginitev drugega iz polja kontrole, tj. ukinitve totalne dominacije.

Pri prvi in pri drugi možnosti gre za izriv prezence dominiranega razreda s prizorišča dominacije, toda pri prvem načinu gre za izriv razreda kot družbenega toposa, ne pa za fizičen izriv pripadnikov tega razreda; pri drugi možnosti gre za oba izriva obenem, kar ponavadi privede do "nekontroliranega" vdora drugega v prizorišče dominacije, se pravi do revolucije. Obe možnosti dominacije pa pomenita zator drugega kot konstitutivne instance, (prikritje (zlasti njim samim) tistih drugih, ki jih v obtoku informacije pravzaprav ni, čeprav vsa zgradba komunikacijske ekonomije stoji na njihovih plečih; prav zato so pripadniki drugega razreda eden najpomembnejših predmetov komunikološke in pedagoške skrbi. Perverznost moderne komunikologije je prav to, da si prizadeva "pripadnike" vladanega razreda narediti za nosilce procesa izbrisovanja družbenega toposa tega razreda, za pripadnike fiktivnega občestva, ki obstaja le v polju vladajoče ideologije, skratka: "mehka" fašizacija "ljudskih slojev".

Če upoštevamo komunikacijske ideologije kot aspekt vladajoče ideologije na ravni mesta, nujno pridemo do sklepov, ki se razlikujejo od Castellsovih: margino razumljivosti, ki je pri njem sublimirana (tj. prikrita) z "komunikacijskimi razlikami", lahko opredelimo kot frontno črto idejnega boja, pri čemer pa komunikacijskih razlik v strogem pomenu besede sploh ni mogoče razlagati z "razločki razredne pripadnosti", in sicer zaradi naslednjih vzrokov: (1) ker med razredi ne gre za komunikacijske razlike; (2) ker zato med antagonističnima razredoma ni komunikacije (niti "polemike"); (3) ker so pripadniki istega razreda lahko obremenjeni z različnimi ideologijami, saj idejni boj ni zrcalna pedeba razrednega antagonizma na sebi, temveč razredni boj v polju "zavesti" oz. vrhnje stavbe, in (4) ker zato ni nekih "specifičnih urbanih ekvirov" sprejemanja informacij, pač pa ob-

stajajo na ravni mesta razmejena in izključujoča se polja razumljivosti. Na ravni mesta je mogoče idejni boj opredeliti kot boj za prostor v mestu (to je njegova klasična oblika), ki pa postaja zaradi destruktivnih učinkov urbanistične ideologije, ki razteguje oblast buržoazije s tem, da totalizira njeno mesto ("urbanizacija") tudi boj za prostor mesta.

Zaradi "pristajanja" na komunikacijsko ideologijo se mora Castells lotiti analize vsebine, ki naj bi pojasnila nestabilnost komunikacije in odpore zoper informiranje: "Tudi ker na obeh ravneh (na ravni ideoloških praks in na ravni semantičnega polja, ki je po Castellsu specifična podvojitev prve) govorimo isto govorico, producirano z istim družbenim procesom, lahko trdimo obenem, da ni simbolične strukture zunaj praks in da obstaja simbolna struktura, ki je specifična za urbane forme kot izraz ideoloških praks, ki jih producira razredni odnosi."⁵⁴

V tem citatu je očitno navzoča že obravnavana Castellsova postavka o primarnosti vsebine. Toda tukaj je ta teza formulirana v terminih produkcije in je že zato vredna posebne pozornosti. Poleg tega je teza formulirana kot analitična dedukcija.

Ob prvi postavki se nam vsiljuje vprašanje o opredelitvi govorice. Če je govorica opredeljena kot "govoreča množica" v lingvistik, se pravi kot "sfera" simboliziranja nasploh (človeška govorica), tedaj je seveda jasno, da govorimo na vseh "ravninah" človeške govorice, posebno poudarjanje te netorične resnice pa je nesmisel. Vse artikulacije oz. vse "ravnine" se lahko pojavljajo le v polju govorice in zunaj nje prepreste niso možne. Prav zato je mogoče dvomiti, da ima Castellsova govorica isto definicije kot govorica v semiologiji: če je namreč govorica producirana "z istim družbenim procesom" kot semantično polje in ideološke prakse, kot meni Castells, tedaj je to lingvistični sistem, se pravi jezik. Za jezik (sistem znakov s pravili rabe, kot glasi najsplošnejša opredelitev) pa je seveda mogoče reči, da nje-

gova produkcija pomeni produkcijo semantičnega polja in s tem tudi "ideološke prakse" kot aspekta določenega semantičnega polja. Toda govornice ne razrezuje en sam jezik in s tem smo pri drugi tezi.

Castellsova analiza je vsebinska (semantična) analiza prav zato, ker ostaja na "ravnini" jezika oz. sistema. Obenem je ta analiza ideološka analiza, ker reducira pluralnost jezikov govornice na en in isti jezik, ali natančneje: zato, ker nadomešča semiotični diferencial z lingvarno sintezo, sinteza pa je ideološki postopek (kapitalizacija) par excellence. Lahko rečemo, da je prav sinteza način ideološke artikulacije semiosis.

Te naše sklepe potrjuje še naslednji citat: "Najprej in predvsem lahko - ker na oseh semantičnega polja temelji empirična tipologija označevalnih prostorskih enot, ki smo jo izdelali - glede na ujemanje med ideologijo in semantičnim poljem postavimo v odnose ideološko prakso in prostorske enote in preverimo, ali tako deducirane zveze ustrezajo temu, kar opazujemo v praksi zasedanja prostora in v reprezentacijskih sistemih ali podobah različnih delov anglomeracije..."⁵⁵ Strukturalna homologija se izkaže za homogenizacijo semiotike oz. za redukcijo označevalnih praks na eno samo (dominantno) prakso in še to - ker je dominacija le tako možna - na semantično členitev njene prezence.

Ta vsebinska analiza, ki je dejansko analiza vsebine informacije, seveda ne pove nič o socialni topiki, ki artikulira mesto. Takšna analiza bi imela nek taktičen smisel šele po topološki analizi (tj. po ugotavljanju "izvira" vsebine, tj. kraja, od koder je takšno in takšno vsebino mogoče izjavljati), tako pa je vse Castellsove prizadevanje utopično, saj vseobsežnost in splošna veljava sporečila (kot instrumenta komunikacije, kot kemunikološkega pojma, ne pa "konkretnega" empiričnega sporočila) prikriva družbeni tepos izjavljanja. Utopije lahke potemtakem opredelimo kot totalizacijo enega toposa, o čemer dovolj zgovorno

pričajo med drugim besedila klasičnih in socialističnih utopistov.

Toda pri Castellsu gre še za eno fikcijo: ideologija naj bi bila vsebina mestne simbolike, urbana struktura pa pri njem figurira kot nosilec "ideološke instance". Toda, če vprašanje produkcije ideološke instance zastavimo le na ravni urbanega, prezgodaj postuliramo specifiko kot specifiko urbanega, čeprav gre za specifiko teksta nasploh. Za vsak tekst obstaja določeno polje možnosti branj v dani ideološki konjunkturi, toda ta lastnost ne napotuje na relejno, ampak na spekularno naravo teksta. Ker tekst potentakem sam na sebi nima pomena oz. je ta pomen omejen na pomenjenje razlečkov njegove členitve, je razumljivo, da je temeljni pomen "urbanih elementov" fatičen, kolikor so ti elementi elementi teksta. Konotacija pa te "elemente" razvršča v svoj sistem, ki ga je mogoče brati tudi kot pripoved.

Ta semiološki krog lahko razvozla samo teorija, ki ni specifična zanj, ki pa prav zato lahko izpostavi njegove specifičnosti ter je zato tudi njegova teorija. Ta teorija je materialistična teorija označevalne prakse, ki se v njej vprašanja označevalne procedure postavljajo na ravni diferenciacijskega in deferencialnega gibanja označevalca. Razredna razlika se tako lahko postavlja v vsaki družbeni instanci kot njena notranja cepitev, prelem, kot ireduktibilne in konstitutivne protislovje te instance, ki deloča vse druge delitve.

Na ravni urbanega je problem različne "optike" potentakem topeleški problem, problem branja, ki deloča in cepi polje branja, v katerem nikoli ne gre za preproste posredovanje razredne pozicije. Tepos seveda tudi na ravni urbanega ni empirično mesto v urbani "strukturi", temveč prizorišče, na katerem se urbano kot tekst/branje spleh lahko odigrava, kjer se spleh lahko konstituira neka "pedoba mesta". Ta kraj deloča način produkcije in tepelogija določene "splošne ideologije" ali "kulturnega modela"

pa je polje možnosti, ki ne more seči čez meje te določenosti. Za spremembo topologije je potrebna sprememba načina produkcije.

Zato nam več pove Castellsovo naštevaje urbanih elementov kot pa spekulacija o njihovi ideološki določenosti. Tako je res, da "Navsezadnje procesi v celoti niso "volje" in ne strategije, temveč nujni družbeni učinki, ki jih družben odnos do prestora izvršuje na ideološkem. To pomeni, da so včasih ideološki učinki v nasprotju z ekonomskimi učinki kakšne operacije ..." ⁵⁶ Toda temu ni tako, ker ni "sistematične kontrole celote učinkov" - težnja po iluzorni kontroli je prej nasledek psihotične komponente "ideološke sfere" - ampak zato, ker ni odnosa linearnega izražanja med posameznimi ideološkimi instancami (kamor sodi tudi ekonomija kot dominantna kapitalistične ideološke konjunkturo). Zato bi za Castellsov "tendenčni zakon dominantne logike, ki si prizadeva odpraviti protislovne izkušnje, ne da bi se mu to kdaj posrečilo", prej dejali, da odpravlja paradokse in potlačuje protislovja, ki ga konstituirajo kot dominantna logiko. Prav analiza paradoksnosti in protislovnosti "dominantne logike" - paradoks je pri tem simptom protislovja, ki ga skuša ta logika interpretirati, da bi odpravila protislovje - lahko proti do "konkretnih elementov", ki si jih želi Castells. Ta analiza pa je možna le tedaj, ko se analitični diskurz izjavlja s kraja, ki ni specifičen za ideološko konjunkturo, se pravi z obrežja te konjunkturo (oz. njenega prizorišča), tj. z drugega telesa. (zgleden primer take analize je Marrova analiza politične ekonomije, ki je dominantna logika kapitalističnih ideoloških konjunktur).

Skratka: tam, kjer govori Castells o zagatah ali protislovljih urbane strukture - "zagata ali protislovje simboličnega v urbaniem sistemu bo nastopilo vsakič, ko se temu simboličnemu ne bo posrečilo dovolj intenzivno nositi vladajočih ideologij ter bo nasprotno odsevalo bojne ideologije, ki so centrirane na subkulturi vladanih razredov" - bi mi raje govorili o paradoksih, ki

na ravni urbane simbolike markirajo protislovja topike njene produkcije.

Urbani tekst obstaja v celoti heterogenih in protislovnih branj ("podob") mesta. Ta branja so pravzaprav njegova "kompleksna" produkcija, ki implicira klasične operacije heglovske dialektike. Ta produkcija urbanega teksta je tako najprej ambivalentna: je prilaščanje/reobrazba; obe operaciji, se specificirata kot določeno branje urbanega teksta, ki tega teksta ne more do kraja izčrpati; tekst je tako zmeraj presežek branja.

Omenjena celota branj ni preprosta "demokratska" jukstapozicija branj, temveč je v njem dominantno eno branje ali skupina istovrstnih branj; glede na to dominantno oz. glede na njeno moč pa se razvrščajo druga branja. Ta dominantna tudi določa druga branja, ker jih postavlja v neogiben odnos do sebe. Toda kljub temu je totalizacija enega socialnega toposa, ki producira dominantno branje ali tip branj, zmeraj proces in nikoli zgodovinska danost ali stanje. Ta proces je trojen: proces dominacije, proces prikrivanja in proces potlačevanja, ki se mora nenehno izvrševati, če naj ohrani dominantno branje v dominantnem položaju; podoben je pokrivanju s prekratko odejo ali raztegovanju trgajočega se testa, ki ob nenehnem razprostiranju odpira nove vrzeli in odkriva drug topos in omogoča vdor drugih branj.

Castellsov nedvomen prispevek k "materialistični semiotiki" pa je njegovo koncipiranje urbanega središča. Če za urbano sociologijo, kot pravilno "izraz središče označuje hkrati geografski kraj in družbeno vsebino", pa sam uvaja diferencialno definicijo središča. Po njegovem v pojmu središča, kakršen sedi v urbano ideologijo, koineidirajo trije različni pojmi, in sicer: (1) središče skupnosti po zgledu srednjeveškega mesta (kar je - mimogrede - komplementarna ideologija soseske); (2) središče kot kraj menjave in koordiniranja decentraliziranih dejavnosti in (3) središče kot sedež zabave, kulture itn. Skratka: središ-

če, ki je na ravni sociološke refleksije enota, se Castellsu kaže kot semiotični vozle s tremi "plastmi", ki "empirično" niso nujno na istem mestu.

Toda ob materialističnem branju drugih ideoloških diskurzov o mestu (npr. ekonomskega ali juridičnega), ki jim ima Castells za determinativne, se središče izkaže za ničelno točko, ki je lahko kjerkoli v mestu; izkaže se za prazen kraj, za nekakšen utopos, ki povezuje vse "pozitivne" urbane elemente, ki pa sam ni odvisen od teh "pozitivnih elementov", zato je po Castellsovem mnenju iluzorno govoriti o zginevanju središč, opraviti imamo s premeščanjem središč. Castells zahteva redefiniranje "elementa središče" in opisovanje njegove določenosti na naslednji način:

"Skratka, potrebno je:

1. Upoštevati razloček med elementom središče, opredeljenem z odnosom do urbane strukture, in tistim, kar imenujemo "središča" ali "središče" v anglomeraciji;
2. Uveljaviti ravni analize urbane strukture in deducirati pojem središča za vsako od teh ravni;
3. Zagotoviti prehod med vsakim pojmom središče na različnih ravneh in njegovim bolj ali manj posrednim prostorskim izrazom. Ali konkretnije, v odnosu do analitične razstavitve urbane strukture pokazati natančen pomen prostorskih form, ki jih imamo za središča v anglomeraciji."⁵⁷

Analiza, ki naj omogoči gornje redefinicije, se mora po Castellsu dogajati na štirih ravneh:

1. "V odnosu do ekonomske ravni izraža središčnost določeno postavljanje relacije med različnimi ekonomskimi elementi urbane strukture (produkcija, poraba, menjava), prav take pa notranje relacije vsakega elementa. Potemtakem gre za celoto procesov,

vklučenih v splošno problematiko prenosov v urbani strukturi..."

"Menjalno urbano središče je potemtakem prostorska organizacija menjalnih relejev med produkcijskim procesom in porabniškim procesom (v pomenu družbene organizacije) v urbani anglemeraciji."⁵⁹

2. "V odnosu do politično-institucionalne ravni moramo v zvezi s problematiko središčnosti upoštevati konotacijo ideje hierarhija, kolikor je izraz družbenega reda in njegove institucionalne transkripcije ..."

"Politično-institucionalno središče je potemtakem artikulacija oporišč državnega aparata v odnosu do dane urbane strukture."⁶⁰

3. "Na ideološki ravni pa, kot smo videli, "mesto" ni samo funkcionalna celota, ki je zmožna voditi lastno ekspanzijo, marveč je tudi "simbolična struktura" (izraza v narekovajih je Castells navedel po Lynchu), skupek znakov, ki omogoča prehod med družbo in prostorom, postavlja v odnos narave in kulturo."

"V tej perspektivi bi bilo središče ali bi bila središča mesta oporišča semantičnega polja urbane anglemeracije, ki bi zato reprezentirala specializacijo znakov, ki tvorijo os simboličnega sistema." "Simbolično središče je potemtakem prostorska organizacija presečišč osi semantičnega polja mesta, se pravi kraj ali kraja, ki na intenziven način zgeščujejo valorizantni naboj, v funkciji katerega se na označevalen način organizira urbani prester."⁶¹

4. "Obstaja še eno področje, ki ga konotira tema urbanega središča in ki je artikulirano na različnih družbenih instancah: to je središče kot "ekolje akcije in interakcije" ali, če hočemo, artikulacija različnih načinov družbenih odnosov z urbano strukturo."

"Središče-družbeno okolje se tako kaže kot prostorska organizacija procesov reprodukcije in preobrazbe družbenih odnosov urbane strukture, tako da interakcija navzočih urbanih elementov dodaja specifično družbeno vsebino, ki se kvalitativno razlikuje od preprostega seštevka družbenih elementov, ki jo tvorijo."⁶²

Ne glede na vse ugovore, ki pa se na te postavke aplicirajo "en detaille" ne pa "en principe" in ki smo jih v pričujočem besedilu že razčlenjevali in utemeljevali, vodi navedena Castellsova analiza urbanega središča v neko pluralnost središč, ki pa je pisec ni ekspliciral, v pluralnost središč na ravni koncipiranja urbanega teksta, ki pravzaprav pomeni decentriranje tega teksta; tam se središča, ki so na ravni analize prezence koncipirana kot oporišča ideoloških diskurzov (kajti v vseh štirih točkah imamo opraviti z ideološkimi artikulacijami, tako da še zmeraj velja, da je Castellsova semiologija dejansko analiza vsebine) izkažejo obenem za njihove šibke člene, za "točke", skozi katere si sicer dogajajo vsi odnosi in procesi prezence, toda tudi za "točke", ki blokirajo oz. izključujejo določene možnosti teh odnosov in procesov. Središča se točke zatora (potlačitve) in reprezentacije pretislovij, so potemtakem tisti teposi urbane topike, ki odpravljajo ali regulirajo paradoksnost urbane strukture in ki so - prav kot oporišča - šibki členi zastavek "urbanih" bojev. oz. razrednega boja na ravni mesta.

Castellsova analiza demonstrira odnose dominacije med pesameznimi ravni "urbane strukture": dominantna raven (raven 1) se namreč nujno artikulira z vsemi drugimi, medtem ko je artikulacija med drugimi ravni sicer na delu, toda je manj obvezna in manj določevalna. Obenem pa vsaka od ravni obsega nize binarnih opozicij, značilnih za ideološko artikulacijo v kapitalistični ideološki konjunkturi (delo-poraba, središče-primestje itn.), ki določajo polivalenco semantičnega (tj. ideološkega) polja mesta, opisanega s Castellsovimi štirimi ravni.

Tukaj moramo uvesti neko drugo koncipiranje središča, ki jo lahko prezentiramo kot zamolčano plat Castellsove analize. Po Barthesu je središče "prazen kraj", ki pa ima - kot kaže Castellsova in druge semiološke analize - kar najbolj poln pomen. Tako je izraz "prazen kraj" marka specifičnega toposa v strukturi urbanega teksta, tistega toposa, ki je neogibno navzoč v vsaki označevalni organizaciji mesta. V zvezi z modernim mestom pravi Barthes, da "središčna točka mestnega središča (vsako mesto ima neko središče)", ki ga imenujemo "trdno jedro", ni kulminativna točka nobene posebne dejavnosti, ampak nekakšno prazno "žarišče" podobe, ki si jo skupnost ustvarja o središču. Tam imamo nekako prazen prostor, ki je nujen za organizacijo odtalega mesta."⁶² Barthes nadalje govori o čisti (ničelni) irupciji označevalca, ki prav zaradi svoje nevzdržnosti za diskurz izziva semantične prenatitosti (surcharge).

Koncipiranje središča kot ničelne točke urbane strukture (nespecifične točke, ki je na njenem mestu možno "vse") odpira semiološko problematiko oz. natančneje problematiko polja razumljivosti mesta za neki drugi postopek: za analizo produkcije mesta kot specifične označevalne prakse. Ničelni označevalec je edini zares označevalni topos urbanega diskurza, ki je nujna predpostavka vseh "konkretnih" krajev, ki niso nič (ki torej niso središče), tj. vsake pozitivnosti. Ko se na vsaki od Castellsovih ravni spostavi središče, se vse pozitivnosti teh ravni razvrščajo glede na to središče, ki je čista negativnost, ki je "dialektični princip", če si lahko za ilustracije spesodimo ta idealizem. Ta negativnost, ki vodi v analizo označevalca, je na ravni ideološke prezence navzoča kot forma/odnos, tj. kot struktura v vsakem "konkretnem" elementu, ki potemtakem ni več element na sebi, ampak zmeraj v odnosu odnosu/formi, ki je zmeraj že struktura. Ničelni označevalec (ali "znak") tvori kontekst vseh drugih "označevalcev" (ali "znakov") v semiološkem pomenu tega izraza ter tako določa drsenje pomena in specifično nestabilnost semantičnega polja. Na ekonomski ravni na primer je ničelni oz-

načevalec menjava, ki reprezentira družbeno produkcijo in obenem omogoča dajanje pomena/vrednosti produktom (spreminjanje produktov v blago); menjava se prezentira kot kapitaliziranje in kapitalsko socializiranje produkcije (tj. sprevračanje njene temeljne družbenosti v ideološke družbenost ekonomije), to socializiranje pa ustanavlja menjavo produktov kot blagovno in denarno menjavo. Od tod naprej so odprte možnosti za drugo.

O P O M B E:

- 1 Cf. La question urbaine, str. 101-169.
- 2 Odsotnost tega bralnega ovinka je tisto, kar lahko očitamo mnogim analizam diskurzov o urbanem (npr. pojmovanju F. Choisy in R. Ledruta).
- 3 Cf. naša članka "O nekem pojmovanju vrednot", Problemi-Razprave, 147-149, Ljubljana 1975, in "Sociološka aksiomatika je aksiologija", Problemi-Razprave, 141-144, Ljubljana, 1974.
- 4 Poskus takega koncipiranja označevalne ekonomije najdemo v knjigi (in člankih v *Tel Quelu*) J.J. Goux, Freud, Marx: Economie et symbolique, Le Seuil, 1973.
- 5 Cf. La question urbaine, str. 274.
- 6 Ibid.
- 7 Cf. C.Clément-Bacquès, Lévi-Strauss; naš članek "Nekaj vprašanj o vedi o likovni umetnosti", Problemi-Razprave, 98-99, Ljubljana 1971, S.Žižek, "Temna stran meseca" I, II, III, Problemi-Razprave, 113-114, 115 in 116-117, Ljubljana, 1972, istega avtorja, "K problemu "strukturalizma", Casopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, 1, Ljubljana, 1973, idem., "Poglavja iz materialistične teorije označevalne prakse" v: B. Rotar et al., Kritična analiza mesta in pomena semiotike, 1. del, PSPN, Ljubljana, 1975 in Znak, označitelj, pismo, Beograd, 1974.
- 8 Cf. npr. P. Guiraud, La sémiologie, Pariz, 1971, J.M. Lotman, Predavanja iz strukturalne poetike, Sarajevo, 1970.
- 9 La question urbaine, str. 260.
- 10 Cf. R. Barthes, Éléments de sémiologie

- 11 Monopolville, str. 260.
- 12 V zvezi s "francastelovsko" problematiko voir-déchiffrer cf. naš članek v Problemih-Razpravah, 98-99 in članke "Sociologija kulture in semiotika", Problemi-Razprave, 121-122, Ljubljana, 1973, "O problematiki predmeta humanističnih in/ali družbenih ved", Problemi-Razprave, 116-117, Ljubljana, 1972.
- 13 Cf. La pensée sauvage, Pariz, 1962.
- 14 V zvezi s kritiko Lévi-Strausove "spontane ideologije" gl. že omenjenje Žižkove in naše članke, ter našo doktorsko tezo iz leta 1974.
- 15 Cf. naš članek "Način gradnje", Problemi-Razprave, 177-180, Ljubljana, 1978 in raziskavo Ideologije v urbanizmu in arhitekturi, 1. del, Ljubljana, 1978.
- 16 Cf. R. Barthes, "Sémiologie et urbanisme", Architecture d'aujourd'hui, 153, Pariz 1971.
- 17 Cf. "Način gradnje".
- 18 La question urbaine, str. 274.
- 19 Ibid., str. 275.
- 20 Zgodovinskomaterialistični koncept načina produkcije je med tistimi koncepti, ki se jim sociologija najraje izogne, čeprav je prav ta koncept tista analitična instanca, ki omogoča pertinentno pojmovanje razrednega boja. Tako je možno, da ta boj v sociološkem diskurzu zatre in nadomeste "družbeni konflikti". "Družbeni konflikti" seveda niso sinonim razrednega boja, temveč njegova ideološka reprezentacija z vsemi konsekvencami, ki iz tega izhajajo. Pojem "družbeni konflikti" lahko opredelimo kot učinek ideološke regresije analize družbenega, ki po Marxu znova uvaža liberalistično ideologijo v diskurze o družbenem. Nasledek take regresije je predvsem izrivanje temeljnega družbenega antagonizma iz zavesti in iz prezenice diskurzov o družbenem. Lahke bi sestavili od slovar takšnih regresivnih substitucij, ki dandanes prevladujejo v sociološkem in drugih diskurzih o družbenem.
- 21 Cf. L. Prieto, Messages et signaux, Pariz, 1972.; razločke najdemo že pri Saussuru v "apokrifnih" tekstih.
- 22 La question urbaine, str. 275.
- 23 Cf. npr. nadaljnje členitve govora in jezika, pa tudi "vsebine" in "izraza" pri Louisu Hjelmslevu.
- 24 La question urbaine, ibid.

- 25 Luttos urbaines, Pariz, 1975.
- 26 Cf. L. Althusser, Pour Marx, Lire le Capital (I-II), Lénine et la philosophie, La philosophie et la philosophie spontanée des savants, Réponse à John Lewis, Autocritique in drugi spi-
si.
- 27 La question urbaine, str. 276.
- 28 Ibid.
- 29 Cf. R. Barthes, Eléments de sémiologie.
- 30 Cf. naš tekst Kritična analiza mesta in pomena semiotike, 2. del, Ljubljana, 1976.
- 31 Označevalec zastopa subjekt za drugi označevalec, pravi Lacan.
- 32 Po Lacanu "points de capitonnage", "prešivne točke"
- 33 La question urbaine, str. 276.
- 34 Cf. J.J. Cœur, op. cit.
- 35 Cf. Monopollville.
- 36 Ibid., str. 266.
- 37 Ibid, str. 267-268.
- 38 La question urbaine, str. 277.
- 39 V zvezi s problematiko "modela sveta", "ideološkega stališča" in "temeljne ideološke sheme" cf. že navedene naše članke o sociologiji kulture in družbenih vedah iz Problemov-Razprav.
- 40 Cf. R. Barthes, art. cit.
- 41 Menopelville, str. 264.
- 42 Cf. "Način gradnje" in Ideologije v urbanizmu in arhitekturi 1. del.
- 43 Cf. R. Barthes, art. cit.
- 44 La question urbaine, str. 278.
- 45 Menopelville, str. 261.
- 46 Ibid.
- 47 Ibid., str. 262.

- 48 Ideologije v urbanizmu in arhitekturi, prvi del, str. 67.
- 49 Ibid., str. 66.
- 50 La question urbaine, 279.
- 51 Cf. M. Dolar, "O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma", Problemi-Razprave, 177-180, Ljubljana, 1978.
- 52 Cf. Luttes urbaines; cf. tudi R. Butler in P. Noisette, De la cité ouvrière au grand ensemble, Pariz, 1977 (del tega spisa izhaja v Tribuni kot podlistek).
- 53 Monopolville, str. 268.
- 54 Ibid., str. 269.
- 55 La question urbaine, str. 279.
- 56 Ibid., str. 285.
- 57 Ibid.
- 58 Ibid., str. 285-286.
- 59 Ibid., str. 286-287.
- 60 Ibid., str. 287-288.
- 61 Ibid., str. 288-289.
- 62 R. Barthes, art. cit.

UDK: 72.01:301.152.3

Janko ZIODRE

ZAPISKI O IDEOLOŠKIH OBLIKAH ARHITEKTURNE ZAVESTI

Arhitekturna zavest vedno znova obravnava "lasten" predmet; obravnava razmerja, ki se spleta med zavestjo in predmetom; pojasnjuje splošne, temeljne predpostavke, ki omogočajo "ustvarjanje in razumevanje" arhitekture kot umetnosti (Arhitekture). Protislovna struktura se pojasnjuje s postavljanjem vprašanja o dihotomiji arhitektura/umetnost - arhitektura/tehnika, o protislovjih njune soodvisnosti, o avtonomiji in heteronomiji arhitekture, ki je temeljno za arhitekturno zavest. Arhitekturna zavest si zastavlja vprašanje o proizvodu; o ideji, konceptu proizvoda, o konceptualizaciji proizvoda; konceptualizacija (projektiranje) je edini proces, ki ga priznava kot bistveno določilo arhitekture, kot proces, ki arhitekturo utemeljuje in uveljavlja.

Arhitektura je predstavljena kot objektivna in univerzalna kategorija, ki "izraža prastari in za vse družbene oblike veljavni odnos"¹ med arhitektom, njegovo zavestjo "kot živim individuom" in stvarjo: arhitekturo. Dejanska protislovja se za arhitekturno stroko tako reducirajo na usoden spopad med zavestjo, bistvom, ki ga zavest opredeljuje in dejanskostjo. Protislovje je postavljeno na abstraktno raven. Za arhitekturno zavest je docela naraven poskus vzpostavitve arhitekture, ki bo istovetna z idejo samo, z ideali, ki jih arhitekturna zavest razglša za splošno človeške; zanaša se le nase, na lastno golo voljo, znanje. Delovanje se utemeljuje z vnaprej določenim bistvom arhitekturnega dela.

Razlika med različnimi oblikami arhitekturne zavesti se vzpostavi na ravni odgovora. Preobrat se oznanja z idejo, definicijo, teorijo, alternativo, bistvom, ki obstoječemu "projektiranju" nasprotuje z drugačnim projektiranjem, z "antiprojektiranjem" itn. Kritika, ki jo udejanja arhitekturna zavest, pripada isti teoretični ravni,

ki jo določajo vprašanje, predmet preučevanja - "v nebo povzdignjen izraz" - in naloga, ki si jo zavest zastavlja. Razlike na isti teoretični ravni, na ravni odgovora, dejansko ne obstajajo, vzpostavijo se šele s spremembo vprašanja, teoretične (razredne) ravni, ki nam omogoča razkrivanje začaranega kroga arhitekturne zavesti in preboj njenega govora o istem². Govorimo torej o arhitekturni zavesti, teoretični obliki določene sfere graditeljske prakse, ki pripada zgodovinskemu načinu produkcije in oblikam občejanja, buržoazni družbi.

Le Corbusier, ki se je med prvimi, na ideološki ravni, iz "strastne ljubezni do Arhitekture" uprl arhitekturi v "izposojenih kostumih", je 1923 zapisal: "Arhitektura je proizvod srečnih ljudi, je proizvod, ki sam na sebi osrečuje ljudi ... arhitektura je stvar harmonij, je čista kreacija duha"³. Torej si je Le Corbusier, tako kot ostali ideologi, ki pripadajo "tolažilni in nadzgodovinski mitologiji modernega gibanja", umišljal, da "forma" zgradbe, mesta "kot čista kreacija duha" omogoča "humano" v njegovi celovitosti.⁴ Humano je v arhitekturni ideologiji sinonim za "ugodno počutje, skupnost srečnih ljudi, družbeni mir, red. Le Corbusiera "novi ganjeni pseudohumanisti" že izganjajo s Parnasa in ga polagajo na Prokustovo posteljo. Le Corbusierove umisleke zamenjujejo z lastnimi in nadaljujejo izvajanje vse mogočih umetnij "ne da bi kaj vedeli o dejanskih ljudeh in njih razmerah"⁵. Ponovno poskušajo tisto, kar Le Corbusieru "ni uspelo", poskušajo vzpostaviti Arhitekturo in njeno "humanistično funkcijo" v svetu blagovne produkcije, ne da bi sodelovali v odpravi pogojev in razmer blagovne produkcije, ki pogojuje prav te iluzorične oblike arhitekturne zavesti.

Leon Krier, "marksistični arhitekt"⁶, ki prav tako kot Le Corbusier silovito ljubi arhitekturo, predmet, ki mu je, kot pravi, človek nekoč posvečal največjo skrb, nadaljuje Sizifovo delo, iskanje "prave" opredelitve Arhitekture. Kakšne so predpostavke Krierove "prevratne" misli?⁷

Sodobna arhitektura kot umetnost ne obstaja. Arhitektura je mrtva,

arhitektura kot umetnost propada, njeni častihlepnejši produkti so del umetnosti pakiranja. Živimo v najtemnejšem in najdestruktivnejšem obdobju evropske urbane zgodovine. Krierovo strastno, zavzeto opisovanje je pretresljivo, toda vrnimo se tja, kjer za arhitekturno zavest začetek je, tja, kjer tudi Krier začne svoj pamflet: k definiciji. Nezadovoljen s sodobnimi definicijami se opre na definicijo Quatremera de Quincyja (18. st.) in jo povzame. Arhitekturo predstavlja korpus znanj, ki zadeva materialno spremembo narave v zgradbe in spremembo imitativnega sistema gradnje v umetnost gradnje. Krier poudari sintagmo "korpus znanj", znanj o naravi in izdelovanju arhitekture; po Krieru so ta znanja pozabljena, danes več ne obstajajo in to zato, ker je uničena materialna podlaga tega znanja. Obstaja torej neka druga gospodujoča razdiralna materialna sila, ki - kot pravi Krier - "uničuje arhitekturo in človeštvo". Za Kriera je to industrija, industrijska produkcija, ki je uničila temelj kulture - rokodelsko, obrtniško produkcijo. Industrija ovekoveča človekovo suženjstvo v poneumljajočem delu, industrijska delitev dela poraja ekstremno odtujenost delovnega procesa, ki poneumlja delavca in onemogoča, pravi Krier, pojavitev proletarske kulture. Odpora delavcev zoper eksploatacijo in nekritično konsumpcijo skorajda ni več, in to zaradi, pravi Krier, poneumljenosti delavca.

Krier uganja kritiko "neke družbe, ne da bi jo razumel"⁸, z mislijo o "človeški rokodelski kulturi" in "nečloveški industrijski kulturi" "postavlja ves zgodovinski razvoj na glavo"⁹, industrija je utelešenje slabega, rokodelstvo dobrega, kar pomeni reduciranje zgodovinskega procesa na abstraktno raven postavljanja dobrega proti slabemu¹⁰. Krier, ki pripada gibanju "anti-industrijskega odpora", gibanju arhitektov, zgodovinarjev, obrtnikov-rokodelcev, umetnikov itd., razume industrijsko produkcijo neodvisno od določene družbene oblike. Krier odmisli "gospodstvo razrednega antagonizma"¹¹, na temelju katerega se razvijajo produkcijske sile¹². "Delavci" v tem odporu, pravi Krier, ne sodelujejo zaradi "poneumljenosti" in "nekritične konsumpcije". Temelj industrije je gospodstvo kapitala, kjer je industrija produkcijska sila kapitala, "sredstvo za produk-

cijo presežne vrednosti"¹³. Kriera straši njegova lastna fantazija "industrijske produkcije kot take". Krier verjame v moč prej omenjene "alianse" in ne ve, da njegove fantazije poraja prav specialnost, arhitektura kot poklic, ki je podrejena istemu "procesu ponumljanja" kot "delavci": gospostvu kapitala. Opredelitev industrije kot večno slabo, kot neodvisno razmerje, ni "nič drugega kot iluzija metafizike"¹⁴, prav tako kot je misel o odpravi industrije, ki jo bo omogočilo "anti-industrijsko gibanje", o odpravi, ki je pogoj za "človeštvo in arhitekturo", utopistični privid.

Naloga, ki si jo je Krier zastavil, je obnova Arhitekture. To je po Krieru navsezadnje naloga arhitektov, ki izvršujejo to, kot pravi Krier, pravzaprav intelektualno disciplino, naloga arhitektov, ki posedujejo pravo definicijo, pravi korpus znanj. Krier zganja abstraktno apologijo poklica, ne da bi kaj vedel o dejanskem položaju "arhitekta in njegovega dela" v obstoječih produkcijskih odnosih. Krier veruje v čudežno moč "Duha", toda obstoječih razmer ne odpravlja vera duha v lastno čudežno moč, "ker se revolucionarna borba ne vodi med kapitalizmom in duhom, temveč med kapitalizmom in proletariatom".¹⁵

Skrb za arhitekturo ni "nič drugega kot potrto in preplašeno razpoloženje, ki je v meščanstvu nujni spremljevalec dela", arhitekture, ki vse bolj "postaja malovredna dejavnost bornega zaslužka".¹⁶

Krierova definicija prikazuje delo (arhitekturo), "materialno spremembo narave" samo kot "smotrno dejavnost za izdelovanje uporabnih vrednosti, prisvajanje prirodnih stvari za človeške potrebe, splošni pogoj za presnavljanje med človekom in naravo, večni naravni pogoj za človeško življenje"¹⁷, neodvisno od določene družbene oblike. Krier vidi samo dve obliki dela, obe služita izdelovanju uporabnih vrednosti, le da je delo s stroji nečloveško, ročno pa človeško. Krier ne vzpostavi razlike med proizvodnim delom s stališča kapitala in prikazom dela "v njegovih enostavnih in abstraktnih momentih". Tako se posamezna dejavnost prikazuje samo kot izdelova-

nje uporabnih vrednosti in ne kot del določene družbene oblike proizvodnje-kapitalistične.

Odnos med delavcem in strojem, kot ga predstavlja Krier, dejansko ne obstaja. Delavec v kapitalistični produkciji producira za kapital; uporabne lastnosti stvari, ki jih delavec obenem proizvaja, so po Marxu postranska stvar "in je vseeno ali izvirajo iz želodca ali domišljije"¹⁸; delavec proizvaja presežno vrednost, mora proizvajati presežno vrednost za kapitalista in "samo tisti delavec je produktiven, ki producira presežno vrednost za kapitalista ali dela za povečanje kapitala".¹⁹ Krierovo stališče je abstraktno, ker sam stroj predstavi kot gospodovalno silo, ker ga predstavi zunaj zgodovinsko nastalih produkcijskih odnosov. Prav tako predstavlja "arhitekta in arhitekturo" samo kot "odnos med dejavnostjo in koristnim učinkom, med delavcem in produktom dela"²⁰, in ne kot del "specifičnega družbenega, zgodovinskega produkcijskega odnosa"²¹, ki arhitektu in arhitekturi kot predmetu vtisne poseben pečat; kot del protislovnega družbenega razmerja v skladu s katerim se tudi oblikujejo ideje in načela arhitekturne zavesti.

Krier pripada teoretikom, ki "v bedi vidijo le bedo, ne da bi uzrli v njej revolucionarno prevratno stran, ki bo prelomila staro družbo"²². Krier predstavlja delavce kot "poneumljeno množico" in "nekritične porabnike", ki da prav zaradi tega ne morejo "zrevolucionirati svojih razmer", ki da so pozabili "svojo dejansko nalogo". Krier kot arhitekt se odloči za Arhitekturo, vsakemu svoje: delavcu delavčevo, arhitektu arhitektovo. Naš "resnični socialist", ki deloma sledi "socializmu" Williama Morrisa, ki tako kot Morris obtožuje "družbeni ustroj" svojega časa predvsem zato, ker v njem vidi usodno nevarnost za umetnost"²³, ki prav na poseben način "premakne problem iz estetskega v širše področje", dejansko ne razkrije ničesar, razen bede svojih preroških razodetij.

"Humanistična funkcija", ki jo izpričuje arhitekturna zavest, je le izraz spoštovanja "lastnega" blaga, ki ga arhitekturna zavest prikazuje samo kot uporabno vrednost in tisto "something more fun-

damental" ali Lepo, za kar ji vsekakor moramo biti hvaležni. Omejena humanistična funkcija arhitekture kot stvari je v blagovni produkciji iluzija, ker ta stvar ni obdarjena z nekim svojim lastnim življenjem, stvar arhitekturno zavest predstavlja kot stvar "človeštva", stvar se dejansko pojavlja kot kapital in kot taka izraža določen zgodovinski produkcijski odnos²⁴, torej protislovje ni vsebovano v stvari sami, pač pa v produkciji, kjer so "uporabni predmeti produkti takih privatnih del, ki se opravljajo neodvisno eno od drugega". "Kompleks (celota) teh privatnih del tvori družbeno celotno delo"²⁵. Arhitektura, ki je produkt prav teh privatnih del, se torej ne more vzpostaviti drugače kot del celote produktov privatnih del, kot posebna (arhitekturna) oblika nasprotujočih si privatnih del.

Arhitekturna zavest pozna le "eno zgodovino"; zgodovino arhitekture, gibanje stvari same, zgodovino "same ideje (o) arhitekturi (e)", zgodovino kot zgodbo o arhitekturi, zgodovinopisje; "dejanska življenjska produkcija se kaže kot nezgodovinska".²⁶

Stvar, ki jo arhitekturna zavest predstavlja v neki njej lastni zgodovini, dejansko nima zgodovine, marveč jo imajo "ljudje, ki razvijajo svojo materialno proizvodnjo in svoje materialno občevanje, spreminjajo s to svojo dejanskostjo tudi svoje mišljenje in proizvode svojega mišljenja. Ne določa zavest življenja, marveč življenje določa zavest".²⁷ Zgodovina arhitekture se pojavlja kot pisanje, kjer šele pisanje vzpostavlja nek neprotislovni red, nek kontinuum arhitekturne zgodovine. Arhitekturna zavest si umišlja, da arhitekturo določa neka oseba (osebnost). Toda arhitekt ni že apriori fabrikant zgodovine, arhitekt ni vladajoče v odnosu do stvari in se kot vladajoče v odnosu do stvari pojavi šele posredno, kot del zgodovine arhitekture. Zgodovina se vzpostavi z mislecem, zgodovinarjem, z njegovim pisanjem, kjer merilo ni stvar sama, kot bi lahko pričakovali, temveč neka "vrednota", ki je "ni moč konstatirati po čisto empirični poti". "Vrednota", ki je samo produkt dejanskih razmer, dejanske razmere niso in ne morejo biti "vrednota",

je spremenjena v edino določujočo in aktivno moč, ki obvladuje in določa "zgodovino arhitekture, teorijo arhitekture". Dejansko je "vrednota" podrejena spremembam, ki jih poraja "življenjska produkcija ljudi". Zgodovinopisec se ne sprašuje o dejanskih razlogih spremembe vrednote, spremembo si predstavlja kot rezultat "samogibanja vrednote", ki zahteva ponovno označevanje "zgodovine stvari". To je idealistično zgodovinsko naziranje, ki v vsakem obdobju išče neko "vrednoto" ali za "vsa" obdobja postavi neko univerzalno vrednoto.

Arhitekturna zavest si lahko celo umišlja, da "humanistična funkcija, vrednota" arhitekture določa, kaj ljudje so. Prav to, kaj ljudje so in ali sploh so kot ljudje, je odvisno od arhitekture, tu se pojavi arhitektura kot osnovno gibalno "zgodovine" (architecture or revolution). Toda stvar nima zgodovine, zgodovina ni stvar, saj zgodovinskih (ekonomskih) epoh "ne razlikujemo po tem, kaj se dela, temveč po tem, kako, s kakšnimi produkcijskimi sredstvi se dela. Delovna sredstva niso samo merilo za razvojno stopnjo človeške delovne sile, temveč nam razodevajo tudi družbene odnose, v katerih se dela"²⁸. Ljudje torej niso tisto, kar so, zaradi neke stvari, ljudje se, denimo, s stvarmi izražajo, toda tisto, kar so, ne sovпада z izražanjem, kar so, sovпада z njihovo produkcijo, z materialnimi pogoji produkcije.²⁹

"Humanistična" oznaka daje arhitekturi obliko občosti. Arhitektura se predstavi kot "skupnostni interes vseh članov družbe", stvar vseh ljudi, ne oziraje se na pogoje produkcije arhitekture same, potemtakem arhitektura predstavlja "obči interes". Toda arhitektura je proizvod posebnega interesa, je le del posebnega interesa, v katerem se obči interes šele realizira. Arhitekturna zavest ne zapopade protislovja med posebnimi interesi produkcije in občim interesom arhitekture. Arhitekturna zavest poistoveti oba interesa ali celo "podredi" posebni interes produkcije občemu interesu arhitekture in se predstavi kot obče vladajoče "humano"; toda ta razmerja obstajajo samo v glavah ideologov. Zaradi zgodovinske poseb-

nosti vladajočih interesov produkcije se ta obči interes arhitekture ne realizira. Arhitektura se navkljub posebnosti, ki jo ideologiji predstavljajo kot obče, pojavlja samo kot rezultat posebnih, privatnih, antagonističnih produkcijskih odnosov. Posebni interesi produkcije, družbeni pogoji produkcije omogočajo obstoj "različnih misli", in onemogočajo podreitev arhitekture neki "obči, določujoči, vladajoči misli, ideji, teoriji", kar si nekateri iz srca želijo. Produkcijske razmere in produkcijske sile predmeščanske dobe so omogočale takoimenovano "organskost" arhitekture, mesta, neko celovitost in s tem občost, obstoj vladajoče misli o tej obliki, ki je reflektirala pojavnost arhitekture same. Ideologi seveda mislijo, da v zgodovini vladajo misli, rešitev arhitekture vidijo v zamenjavi misli³⁰, ker so "odstranili vse materialistične elemente iz zgodovine in lahko mirno spuste vajeti svojemu spekulativnemu vrancu"³¹. Obstoječi pogoji kapitalistične produkcije so odpravili možnost neke vladajoče arbitrarne ideologije, čeprav so vse obstoječe oblike arhitekturne ideologije pod omenjenimi pogoji arbitrarne; odpravili so arhitekto kot "aktivne ideologe".³²

Po Tafuriju se "celotni cikel moderne arhitekture in novi sistemi vizuelnih komunikacij porajajo, razvijajo in vstopajo v krizo kot veličasten poskus - poslednji poskus velike meščanske figurativne kulture - rešitve, na ravni neaktualne ideologije, protislavij, tipičnih za kapitalistično reorganizacijo svetovnega trga in razvoj produkcijskih sil (kapitala)"³³. Refleksija, kritika obstoječe arhitekturne zavesti, le to preseže takrat, ko doseže specifično politično dimenzijo.³⁴ Tafuri ne govori o zamenjavi obstoječe "humanistične teoretične prakse" z neko drugo teorijo, ki bi še vedno imela isti predmet, arhitekturo kot stvar - ne govori o "premiku problema iz estetskega v širše področje družbenih znanosti", o bolj sociološkem ali antropološkem označevanju", o "vključevanju predmeta v nek "svetovni nazor", v neko "občo sociološko teorijo" ali pa "univerzalno zgodovino". Tafuri pravi, da tako kot ne more obstajati neka razredna politična ekonomija, temveč samo razredna kritika politične ekonomije, tako tudi ne more obstajati neka razredna estetika, umetnost, arhitektura, temveč samo razredna kriti-

ka estetike, umetnosti, arhitekture, mesta.³⁵ To je kritika, ki je povezana z borbo, ki jo Źelavsko gibanje vodi proti buržoaziji, kakor na ideološkem in teoretičnem terenu, tako tudi na družbenem in političnem terenu".³⁶ Arhitektura ni edini predmet, ki se ga arhitekturna zavest trdovratno oklepa in predstavlja kot normo, merilo "vsega". Kot se arhitekturna zavest "dviga do arhitekture in se razvija na tem horizontu", tako se tudi "spušča do človeka". Razkriti hočemo ideološkost posebnega načina "spuščanja do človeka, artikulirano nezadovoljstvo z obstoječim" gospoda John F. C. Turnerja, njegovo ideologijo "samopomoči" (politica de autoconstruccion, self-help housing).

Temeljno vprašanje, ki si ga Turner zastavi, je vprašanje o "organizaciji planeta".³⁷ Toda Turner kot arhitekt rešuje vprašanja, ki jih "planetarna kriza" poraja na področju njegove specialnosti, na področju stanovanja, "človeškega zadovoljevanja stanovanjske potrebe". Predmet njegovega fantaziranja je "stanovanje kot eksistencialno pomembna dejavnost, bivališče kot najbolj univerzalna, vsenamenska fizična struktura, akt bivanja kot kontinuirano razvijajoča se drama". Po Colinu Wardu, dolgoletnem Turnerjevem soborcu, je Turner nekač več kot samo strokovnjak za stanovanja: "On je filozof stanovanja, ki išče odgovore na vprašanja fundamentalnega pomena, ki se prav zaradi svoje fundamentalnosti tako redko zastavljajo".³⁸ Wardova ponesrečena sintagma - "filozof stanovanja" - predstavlja Turnerjevo "filozofiranje" kot obliko zdravorazumarskega kvasanja, kar Turnerjevo filozofiranje tudi je. Toda prav s tem Turnerjevim kvasanjem, ki se predstavlja in prodaja kot "alternativna kritična teorija, ki išče možnosti za kvalitativno spremembo obstoječega", z umišljanjem, da s tem kvasanjem uganja "kritiko družbe", se moramo spopasti in razkriti dejansko utemeljenost Turnerjeve ideologije kot apologije udejanjanja velekapitala, kot "podpiranje poskusov velike buržoazije, da bi "rešila" krizo na sebi lasten način in v svojo korist".³⁹ Turnerjev načrt "ostaja vseskozi na temelju buržoasne družbe"⁴⁰, je apologija kapitala, saj obliko obstoječih razmer kapitalskega sveta predstavlja kot obliko, ki naj "reši to ali

ono nasprotje obstoječe družbe".⁴¹ "Kritika, ki se ukvarja s to vsebino", mora biti "kritika v pretepu, in v pretepu ne gre za to, ali je nasprotnik plemenit, enakovreden, ali je interesanten nasprotnik, gre za to, da ga zadeneš."⁴²

Po Balibarju se "filozofi krize" (Illich, Schumacher, Turner itn.) razodevajo s posebnim načinom prikazovanja krize. Slovesno razglasajo neizogibnost krize, potrebo po strogosti, zadržanosti in obenem dejanske družbene vzroke krize nadomeščajo z imaginarnimi, kot so Tehnologija, Znanost, Industrija, Država itn.⁴³ Velik del te ideološke ofenzive, pravi Balibar, je "združen z neposrednimi, takojšnjimi cilji kapitala, s prestrukturiranjem kapitalistične produkcije in morebitnim premeščanjem centrov akumulacije kapitala k drugim, prej "nerazvitim" področjem sveta, ki so zaradi cenene delovne sile in "močnih" režimov pravi raj za svobodna podjetja".⁴⁴ Turnerjeva ideologija je plod izkustev, ki si jih je nabral v Latinski Ameriki(!), v barakarskih naseljih Peruja. Turnerjeva "analiza" sloni na "subjektivnem opažanju", pri tem uporablja "najcenejšo metodo": iz dejanske, protislovne pojavnosti barakarskih naselij potegne abstrakcijo - samopomoč in jo razglasi za bistvo rešitve stanovanjskega vprašanja, "razglasi, da faktum temelji na tej abstrakciji".⁴⁵

Turner je, po Wardu, izrazil univerzalne resnice o stanovanju, resnice, ki veljajo za "exploding cities" "Tretjega sveta" in za "bogaté dežele".⁴⁶ Barakarska naselja se, po Wardu in Turnerju pokažejo v "novi luči": "So daleč od tega, da bi bila svarilni in ogrožajoči znak socialne bolezni, temveč slavnostna zmaga samopomoči, ki je premagala kulturo bede in se razvila v popolnoma opremljena predmestja, ki podpirajo prebivalstvo v urbani ekonomiji".⁴⁷ Tu Turner uveljavlja navidezno kritiko obstoječe urbanistične ideologije, ki je označevala barakarska naselja kot "negativni socialni pojav, zaradi slabe urbanistične urejenosti", kot predmet "patologije naselij", kot pojav, ki "zavira zdravo rast naselij". Turner uporablja enostavno metodo inverznega označevanja predmeta, tipično metodo za "analizo" filozofov krize.⁴⁸ Isti pojem, barakarsko naselje, ki

so mu profesionalni ideologi "stroke" pridajali predznak minus, dobi zdaj predznak plus; nekoč "grdi, umazani, bolni in zlobni" stanovalci barakarskih naselij postanejo "ustvarjalci, umetniki". Analiza ostaja na že omenjeni abstraktni ravni postavljanja dobrega proti slabemu. Prav na tej navidezni kritiki je zasnovano Turnerjevo utemeljevanje "univerzalnega principa stanovanja - univerzalne resnice stanovanja".

Stanovanjsko vprašanje "nerazvitih ima dandanes poseben položaj v razpravah strokovnjakov za stanovanje, urbanistov, planerjev in mednarodnih skupin za pomoč in prav Turnerjeve ideje so del rastočega soglasja mnenj o politiki samopomoči kot učinkovitem političnem in socialnem paliativu, ki ima ekonomski smisel".⁴⁹ Turnerjeva rešitev stanovanjskega vprašanja ni posebnost današnjih dni. Engels v delu "O stanovanjskem vprašanju", v poglavju "Kako buržoazija rešuje stanovanjsko vprašanje"⁵⁰ predstavlja gospoda Saxa, "navdušenega častilca samopomoči"⁵¹; Engels razkrije buržoazno utemeljenost Saxovega predloga, predlaganih sredstev za rešitev stanovanjskega vprašanja. Rešitev, ki jo je "zagovarjal" Engels, pa je v tem, "da delavski razred odpravi kapitalistični način produkcije in da se sam polasti vseh življenjskih sredstev"⁵², saj prav ta kapitalistični način produkcije, kot pravi Engels, vedno znova poraja "stanovanjsko vprašanje" in ga tudi noče odpraviti.

Kako Turner načne "stanovanjsko vprašanje"?

Turner vzpostavi dihotomijo med "individualnim načinom zadovoljevanja stanovanjske potrebe" in "državno-socialnim (iz sociale) načinom", torej gre "za konflikt med interesi države in posameznikom". "Vrednotenje" obeh načinov, ki dejansko v predstavljenem odnosu ne obstajata in sta čista konstrukcija Turnerjevega duha, začne Turner z "analizo razlike pri pojmovanju besede stanovanje", z "identifikacijo" - kot sam pravi - "različnih vrednostnih sistemov, ki jih problem stanovanjskih standardov vsebuje".⁵³ Po Turnerju je "država" tista, ki "skrbi" za stanovanja za "reveže", toda obstoječa po-

litika je neučinkovita zaradi tega, ker vsiljuje "nerealistične standarde", ki samo slabšajo obstoječe stanovanjske pogoje revnih.⁵⁴ Turner ima tu v mislih "minimalne standarde, ki določajo, kaj naj se gradi in kako naj se gradi".⁵⁵ "Specifikacija minimalnih standardov" je pogosto, po Turnerju, če že ne "na splošno kontraproduktivna", takšna prvič zaradi tega, ker "obstaja značilna vrzel med ravniyo investiranja, ki jo standardi zahtevajo, in dejanskim povpraševanjem" in drugič, ker "to vrzel ne more zapolniti podpora države, zaradi pomanjkanja finančnih virov ali pomanjkanja volje s strani države".⁵⁶

Turner si umišlja, da zastavlja "temeljno vprašanje stanovanja", o "pomenu in vrednosti stanovanja za ljudi".⁵⁷ Turner je za "ljudi", je za to, da "ljudje sami vrednotijo stanovanje, saj so končno ljudje tisti, ki skušajo dejavnost in izdelke te dejavnosti", saj je "uporaba standardov neprimerna, nespodobna za merjenje človeških vrednot"(!)⁵⁸. Takšna je torej "analiza", ki vodi k Turnerjevam "resničnem socializmu", kjer bosta zakonodajna procesa planiranja in administracija omejena na akcije, ki so bistvene za vzpostavo in vzdrževanje pravične delitve virov".⁵⁹ Naš "resnični in pravični socialist", ki o "dejanskih produkcijskih in konsumpcijskih razmerjih ničesar ne ve"⁶⁰, se zateka k "bistvu stanovanja", ki ga določa "bistvo človeka", "enkratne posebnosti zase, ki vrednoti".⁶¹ Turnerjevo prazno in polno, zmedeno govoričenje je "temelj, na katerem zida svojo cerkev"; Turner sam pravi, da je njegovo pisanje predvsem namenjeno tistim, ki "delijo in verujejo v določene principe in metode".⁶²

Država je po Turnerju naravna institucija, ki mora zagotavljati "pravično delitev virov". Prav ta institucija bi morala "služiti človeku" in bi s takšnim opravljanjem te službe šele bila "prava in dobra država"; država kot država pa ni vedno taka, včasih je "neprava in slaba država". Na vprašanje, zakaj je država slaba ali dobra, kdaj je država slaba ali dobra, Turner podrobneje odgovarja v knjigi "Housing by People", v poglavjih o "avtonomiji in hetero-

nomiji"⁶³, o "mrežah in hierarhiji"; to, ali je država dobra ali slaba, pa je predvsem odvisno od države same, od "njene volje". Z "družbenimi odnosi" kot odnosi med "izdelovalci pravil" in "igralci iger" se spoznamo v isti knjigi na strani 30; v knjigi "Freedom to Build" pa je ta trditev eksplicirana z analogijo s šahovsko igro na strani 172. Turner, ki ljubi analogije, dokazuje "vrednosti avtonomije in heteronomije" z analogijo z načrtom avtobusnih prog (izbira več poti med dvema točkama) in načrtom prog podzemne železnice (ena pot med dvema točkama) itn., itn. Turnerjevo "vrtenje na spekulativni peti" je brezmejno. Po Turnerju država "človeku zagotavlja uživanje njegovih naravnih in nezasterljivih pravic". Vse končno obstaja zaradi države, vesoljne institucije, ki omogoča "eksistencialno svobodo za vse", torej država je "človeška skupnost". Toda "država je le surogat skupnosti" in to zato, ker v državi eksistira "osebna svoboda le za individue, ki so se razvili v razmerah vladajočega razreda, in le, kolikor so bili individui tega razreda".⁶⁴ Ko Turner razglasi državo "za svobodno voljo države same", jo odtrga od njene dejanske baze, "od interesov individov vladajočega razreda"⁶⁵, ki prav z državo uveljavlja svoje skupne interese. Prav ta država združuje "celotno občansko družbo nekega obdobja"⁶⁶; institucije te države, njene politične oblike prav zaradi tega, ker se predstavljajo kot institucije "celotne družbe", dobijo iluzorično obliko; buržoazija to iluzorično obliko države mora vzpostaviti že zato, da bi lahko dokončno vzpostavila gospodstvo svojih materialnih interesov. Turner, ki loči teoretski izraz od teh materialnih interesov buržoazije, identificira buržoazno državo z "človeško voljo" in na ta način spremeni državo v "čisto ideološko pojmovno določitev in moralni postulat".⁶⁷

Državo določajo vladajoči produkcijski odnosi, ker "država ni nič drugega kakor organizirana obča oblast vseh posedujočih razredov, zemljiških lastnikov in kapitalistov, nad izkoriščanimi razredi, kmeti in delavci"⁶⁸; buržoazija je že zato, ker je razred in ne več stan, prisiljena, da se organizira nacionalno in ne več lokalno".⁶⁹ Turnerjeva država kot oblika organizacije blagovno-kapitalske pro-

dukcije ne obstaja, obstaja le kot "mogočna volja". Turner prav tako kot sveti Sancho, "dejstvo, da vladajoči razred konstituira svojo skupno gospostvo v javno silo, državo, razume in zavije na nemško-malomeščanski način tako, da se "država" konstituira kot tretja sila nasproti vladajočemu razredu in nasproti temu vso silo absorbira v sebi".⁷⁰ Torej lahko država, ki si jo umišlja Turner, zaradi tega, ker "vso silo absorbira v sebi" tudi eksploatira, takrat, ko eksploatira je slaba, nečloveška, itn. Malomeščanski nazori, zrasli na "cvetniku nesmisla našega bonhomma" pa padajo, padajo na plodna tla apologetskega gnoja.

Turner dejanska protislovja kapitalistične produkcije reducira na "delitev virov" in prav s to redukcijo, ki jo vzpostavi v obliki moralnega postulata, dokazuje "resnično bistvo stanovanja".⁷¹ Turner, ki vidi samo odnose delitve, odnose potrošnje, ničesar ne ve in tudi noče vedeti o "dejanskih produkcijskih in konsumpcijskih razmerjih."⁷²

Kako gospod Turner predstavlja "problem ekonomije"? Turner pravi, da tisti, ki priznajo dejstvo, da je uporabna vrednost dejansko odnos med ljudmi in stvarmi (odnos ne obstaja v samih stvareh) s tem spoznajo problem ekonomije in pomembnost alternativnih sredstev za reševanje alternativnih ciljev. Če so primarne vrednosti in cilji funkcionalni in opredeljeni z uporabo, mora ekonomija v isti meri prav tako imeti opravka s sredstvi produkcije kot s produktivnostjo. Ekonomija sredstev vštevava "resourcefulness" ali pridobivanje "največ iz najmanj" (getting the most from the least). Tisti, ki mešajo ekonomijo z materialno produkcijo, delajo nevarno napako(!). Kot tržna vrednost ima tudi industrijska produkcija svojo vrednost, toda ta mora biti omejena, ali pa bo industrializacija uničila človeštvo.⁷³

To, kar nam razkrije gospod Turner o ekonomiji, je dodatek k vse večjem kupu Turnerjevega miselnega govna.

Ekonomija je za Turnerja varčnost, gospodarnost, doseganje učinkov z najmanjšimi sredstvi, toda omenjene oznake niso določila pojma ekonomija, temveč so določila pojma ekonomičnost (nezahtevnost). "Industrijska produkcija kot tržna vrednost, ki koristi, a jo je treba omejiti, če ne gorje ..." Analizo tega Turnerjevega umotvora prepuščamo analizi njegovih apologetov.

Turner, ki vidi samo odnose delitve, vzpostavljene na principih varčnosti in nezahtevnosti "revnih", odmisli obstoj kapitala, in s tem zanika obstoj zgodovinskega produkcijskega odnosa, zanika obstoj razrednega antagonizma, antagonizma med delavci (delom) in kapitalisti (kapitalom). Turner hoče iz "revnih ljudi" "narediti buržuje, realizirati hoče teorijo, kolikor se ta razlikuje od prakse in ne vključuje antagonizma".⁷⁴ Turner obdrži "kategorije, ki izražajo meščanska razmerja, a brez antagonizma, ki je njihovo bistvo (qui les constitue) in je od njih neločljiv".⁷⁵ Turner, ki vse opredeljuje, kakor mu je drago, in si obenem že domišlja, da s tem dejansko nekaj pobija, je samo apologet obstoječega. Kot pravi Marx, je "v teoriji lahko odmišljati protislovja, na katera v realnosti neprestano zadevamo"⁷⁶, Turner pa toliko odmišlja, da na koncu ni več kaj misliti, da sploh več ne misli.

Turnerjeva "kritika", ki se neprestano vrti okoli delitve kot abstrakcije, ideje pravičnosti in enakosti samo ponavlja obliko kritike, ki temelji "na zamenjavi in istovetenju družbenega procesa produkcije z enostavnim delovnim procesom, kakršnega bi moral opravljati tudi abnormno izoliran človek brez kakršne koli družbene pomoči."⁷⁷ Določen odnos razdelitve je po Marxu "le izraz zgodovinsko določenega produkcijskega odnosa"; odnos razdelitve, ki ga Marx vzpostavi, je odnos mezde in profita, kjer je "mezdi pogoj mezdno delo, profitu pa kapital".⁷⁸ Profit, ki je oblika presežne vrednosti, ki pa se ne pojavlja samo kot faktor razdelitve, "marveč je glavni faktor" produkcije produktov.⁷⁹ Produkcija ni "zadovoljevanje eksistencialnih potreb", kapitalistična produkcija se vedno izvršuje v smislu produkcije presežne vrednosti⁸⁰; "zadovoljevanje

eksistencialnih potreb" predpostavlja produkcijo presežne vrednosti kot oblike kapitalističnega družbenega procesa, tisto kar presežno vrednost določa, je način, s katerim se ta vrednost producira.⁸¹ Za Turnerja kapitalistični način produkcije ne obstaja, Turner ne "meša ekonomije in materialne produkcije"; po Turnerju bi priznavanje kapitalistične produkcije pomenilo "nevarno, usodno napako", sicer pa je popolnoma vseeno, kaj gospod Turner priznava ali ne priznava, obstoj kapitalističnega načina produkcije ni odvisen od njegovega priznanja. Končno pa je prav ta zatajitev eksistence proletariata, "ki so ga ustvarili buržoazni produkcijski odnosi in ki je pogoj njihovega nadaljnjega obstoja", "v interesu buržoazije".⁸² Turner torej ne dospe do "dejansko eksistirajočih ljudi, temveč ostaja pri abstraktumu človek"⁸³ in iz tega abstraktuma izpeljuje svoje miselne umetnije.

Individuum, ki ga predpostavi Turner, izhaja samo iz sebe; Turner misli, da je prav tak individuum, ker izhaja "samo iz sebe" "enkratna posebnost, zase-čisti individuum" in prav zaradi tega in kot tak je Človek⁸⁴. Turner odmisli "dane zgodovinske pogoje in razmere", iz katerih individui izhajajo, odmisli "razloček osebnega individua nasproti razrednemu individuu, naključnost življenjskih pogojev", ki "za individua nastopi šele s nastopom razreda, ki je sam proizvod buržoazije".⁸⁵ Ta "razloček med osebnim individuum in naključnim individuum, ni nikakršen pojmovni razloček, marveč zgodovinski fakt".⁸⁶ To razlikovanje, pravi Marx, dejansko vzpostavi vsaka doba, le da s "različnimi danimi elementi, ki jih prevzame, sama ustvari, in sicer ne po pojmu, marveč pod pritiskom materialnih življenjskih kolizij".⁸⁷ Osebni individuum je v teh razmerah, izven teh razmer obstaja samo še kot umislek duha. V buržoazni državi, ponavljamo, eksistira osebna svoboda "le za individue, ki so se razvili v razmerah vladajočega razreda, in le, kolikor so bili individui tega razreda".⁸⁸ buržoazna država je bolika združitve enega razreda proti drugemu in je za proletariat samo spona.⁸⁹

Turner govori o "svobodni uporabi virov (gradbenega materiala, op-

reme itd.), o dostopnosti zemlje in kreditov", kar posebno poudari, je pogoj, "da uporabnik svobodno uporabi vire, usklajene z lastnimi zahtevami na tak način, da ne škoduje svobodi drugih"⁹⁰; "uporabniki" so po Turnerju "osebe, privatna podjetja, institucije".⁹¹

"Svoboda" o kateri govori Turner, je "svoboda gradnje, ki ne škoduje drugi gradnji, svoboda posameznika, ki ne škoduje svobodi drugega posameznika"; to je Turnerjeva vrhovna vrednota, moralni postulat na katerem temelji "svoboda posameznika"; to je "obča človekova pravica, bistvena vrednota človeka, univerzalna resnica", ki od vekomaj določa, kaj je človeško in kaj ni človeško. Prav to pa odkrije in zapiše buržuj v "Deklaraciji o pravicah človeka in državljana" konec osemnajstega stoletja. Meja, do katere lahko gre "svobodni posameznik", ni določena z nekim abstraktnim soglasjem med dvema "svobodnima posameznikoma", temveč z zakoni buržoazne države. "Človekova pravica svobode", ki jo razglša buržoazna država, "ne temelji na povezavi človeka s človekom, ampak nasprotno na ločitvi človeka od človeka."⁹² "To je pravica te ločitve, pravica omejenega, nase omejenega individua. Praktična uporaba človekove pravice svobode je človekova pravica privatne lastnine".⁹³ Zakoni, morala buržoazije, so "idejno izraženi eksistenčni pogoji vladajočega razreda (pogojeni z dosedanjim razvojem produkcije), ki jih njegovi ideologi z večjo ali manjšo zavestjo teoretično osamosvajajo"⁹⁴, te zakone, pravice, vrednote, moralo itn. ideologi predstavljajo kot "življenjsko normo, deloma kot olupšavo ali zavest gospostva, deloma kot moralčno sredstvo le-tega."⁹⁵ Marx tu pripominja, da ideologi "stvar nujno postavljajo na glavo in v svoji ideologiji vidijo takó ustvarjalno moč kakor smoter vseh družbenih razmerij, medtem ko je le njihov izraz in simptom."⁹⁶ Ideologi vedno znova odkrivajo nove življenjske nazore, drugo moralo, gre jim "za izbiti-si-iz-glave" slabe ideje, "da se bodo vsi lahko veselili življenja, uživali življenje".⁹⁷

Turner odkrije nekaj novega: "Barakarska naselja dejansko nudijo njihovim prebivalcem užitek in so njih penos".⁹⁸ "Barakarji" uživa-

jo življenje in to zaradi tega, ker sami zadovoljujejo svoje eksistencialne potrebe, ker najbolje poznajo svoje potrebe. "Ta množica preprostih ljudi z nizkimi dohodki v nerazvitih državah poseduje ogromno količino človeške in materialne moči, ki nadomešča pomanjkanje kapitala". Te besede enega izmed Turnerjevih apologetov opozarjajo na neznanstveno, zdravorazumarsko predstavljanje kapitala kot stvari, kapital ni dojet kot odnos, proces, družbeno produkcijsko razmerje. Večji del omenjene "človeške moči" služi prav kapitalu.

Turner v svoji zmedenosti trdi, da navkljub "človekovim pravicam", "človekovi svobodi", ki jo je buržoazna država zagotovila, ta ista država zaradi tega, ker noče odpraviti "birokratskih zakonov, minimalnih standardov gradnje", ki jih je vladajoči razred v določenem obdobju vzpostavil zaradi lastne varnosti, krati individuum "svobodno (privatno) zadovoljevanje lastne potrebe". Turner zahteva, da si ljudje ponovno pridobijo to pravico do virov, kakršnih si želijo; ta pravica, kot pravi Turner, omogoča manjšo porabo denarja, cena "zadovoljevanja potrebe individua v birokratskem sistemu je večja".⁹⁹ Z uveljavljanjem Turnerjeve pravice posameznik varčuje, saj mu ni treba plačevati drage najemnine v stanovanjih za reveže, ki jih gradi država; zgradi si barako; tako si posameznik z varčevanjem "dviga življenjski standard" in tako varčuje država, ki ji ni več treba graditi dragih (zaradi standardov) stanovanj za reveže. Po Turnerju mora država odpraviti zakone, ki prepovedujejo uresničenje "želje in volje revežev". Turner nam tudi pove, kako si bodo ljudje to pravico ponovno pridobili: "Tako kot so to napravili Čileanci in Peruanci, "navadni ljudje". Mi navadni ljudje, mi vsi kot državljani, se moramo znebiti poslušnosti do nadrejenih in zahtevati od tistih, ki vladajo (izdelovalci pravil), da nam pomagajo narediti tisto, kar za nas same lahko naredimo lokalno - naj nam zajamčijo pravico do pravičnega dela (delčka) virov (za gradnjo)."¹⁰⁰ Tisti, ki denimo vladajo, "izdelujejo pravila igre", v Čilu, vsekakor iz vsega srca pomagajo ljudem, da "zadovoljijo svoje potrebe lokalno". Turner zagovarja svet, o katerem kapital "ne-

kje, kot v Čilu in Braziliji, odkrito, nekje pa prikrito sanja."¹⁰¹ Turnerjeva abstraktna analiza in kritika končno pripelje do apologije fašizma.

Ljudje, ki gradijo barakarska naselja, so predstavljeni kot "revni, poprečni". Dejanska zgodovinska razlika med ljudmi, ki je tudi ideologi ne morejo popolnoma zakriti, se prikazuje samo kot razlika, ki izhaja iz velikosti dohodka, kot razlika med "revnimi" in "bogati", "dejanska razlika v velikosti dohodka pa je samo posledica odnosov proizvodnje"¹⁰², ki jih ideologi zakrivajo. Turner predstavlja človeka z najrazličnejšimi oznakami, predstavlja ga kot uporabnika, brodolomca, kmeta, Robinzona¹⁰³; prav s primerom Robinzona dokazuje "enkratno posebnost človeka, človeka, ki odloča ali dela zase", tudi kmet je za Turnerja "človek, ki odloča in dela zase"¹⁰⁴ to je abstrakcija. Turner kot vsak pravi buržuj zataji pojem delavca, ne uporabi ga niti kot opisni pojem. Ljubši mu je Robinzon, ljubša mu je "robinzonada", s "svetlega Robinzonovega otoka ne prestopi"¹⁰⁵ v dejanski svet, svet razrednega antagonizma.

Turner tako kot politični ekonom zamenjuje "dve zelo različni vrsti privatne lastnine, od katerih temelji ena na lastnem delu producenta, druga pa na izkoriščanju tujega dela."¹⁰⁶ Turner razglasa lastnino, ki temelji na lastnem delu producenta za "človeško lastnino"; privatno lastnino, ki je zasnovana na izkoriščanju tujega dela pa zataji, jo predstavi kot rezultat "lastnega dela bogatih", torej je tudi ta "človeška". Turner seveda ne vé, da je privatna lastnina, ki je zasnovana na izkoriščanju tujega dela, "ne le direktno nasprotje prve, temveč tudi, da raste samo na njenem grobu."¹⁰⁷ Turnerjevo predstavljanje "družbe" je mistifikacija dejanskih razmer, saj ne kaže na zvezo družbene in politične členitve s produkcijo. Turnerjeva "osvoboditev" je utemeljena na obliki produkcije, ki umira, produkcije, kjer prevladuje uporabna vrednost, produkcija za neposredno uporabo. Turner, ki kot vidimo lahko "naredi vse", ki dejansko samo trapá, identificira Robinzona in kmeta s "samograditeljem", Turner identificira kmeta, "večnega lastnika lastnih

produkcijskih sredstev", s "samograditeljem", toda sredstva, ki jih samograditelj uporablja pri izdelavi svojih barak, niso zgodovinska produkcijska sredstva, zgodovinska produkcijska sredstva so last kapitala. "Samograditelj", ki kot pravi Turnerjev soborec Ward, živi v "urbani ekonomiji", je proletarec, ki - če hoče sploh eksistirati - mora prodajati svojo delovno silo (edino lastnino, ki jo ima) tistim, ki dejensko so lastniki zgodovinskih produkcijskih sredstev (kapitala). "Samopomoč" ni posebna "družbena oblika produkcije", je samo rezultat zgodovinskega načina produkcije, ta dejavnost ni neposredno, koristno družbeno delo zato, ker se neposredno ne spreminja v kapital, se ne more spremeniti v kapital; to delo se ne uporablja za ustvarjanje menjalne vrednosti in za ustvarjanje presežne vrednosti; to je dejavnost, ki ne vstopa v dani zgodovinski način produkcije, obenem pa je rezultat prav tega zgodovinskega načina produkcije.

Mezda, ki jo denimo dobi proletarec v Latinski Ameriki, ni zadostna za zadovoljitev "osnovnih potreb". Z mezdo si ne more zagotoviti "človeških pogojev bivanja" in je prav zaradi tega prisiljen, da si sam zgradi bivališče. "Stanovanjska potreba" se v buržoazni družbi zadovoljuje privatno, stanovanje je blago. Proizvodnja in razdelitev stanovanj je podrejena zakonom in pogojem kapitalističnega načina proizvodnje, ne nekim umišljenim vrednotam. Življenjski pogoji sproletariziranih kmečkih množic v Latinski Ameriki niso produkti "njihove volje", temveč so zanje nekaj naključnega, nad katerim nimajo nobene kontrole, njihovi življenjski pogoji so produkt kapitala. Kot pravi Marx: "Kapitalistični odnos predpostavlja, da so delavci ločeni od lastnine tistih pogojev, s katerimi se delo uresničuje. Brž ko se kapitalistična produkcija postavi na lastne noge, to ločitev ne samo vzdržuje, temveč jo tudi reproducira v vedno večjem obsegu."¹⁰⁸

Predmet tega zapisa ni refleksija posebnosti pogojev materialne produkcije v Latinski Ameriki, zato se ne bomo dotaknili množice tez, ki so del obstoječega diskurza o "razvitih" in "nerazvitih", proti-

slovij pojavov, ki so del zgodovine kolonializma in neokolonializma.

Turnerjevi svobodni graditelji gradijo svobodno prav zaradi tega, ker so izgubili vsa svoja produkcijska sredstva in vsa jamstva za svoj obstoj, ki jim jih je dajala preživela oblika produkcije.¹⁰⁹ Turner prezre "nasilno ustvarjanje brezpravnih proletarcev, okrutno disciplino, ki jih spreminja v mezdne delavce, sramotno vmešavanje oblasti in države, ki s policijskimi ukrepi veča stopnjo eksploatacije dela in s tem akumulacijo kapitala."¹¹⁰

"Buržoazna in maloburžuazna utopija, ki bi hotela dati vsakemu delavcu lastno hišico in ga s tem na polfevdalen način prikleniti na njegovega kapitalista"¹¹¹, se pri Turnerju sprevrže v ideologijo "nič mu ni treba dati". Turner ne skuša analizirati procesa nastajanja barakarskih naselij v Latinski Ameriki kot procesa, ki je le eden od mnogih različnih momentov akumulacije kapitala v Latinski Ameriki, Turner pri svojem "spuščanju do človeka" odleti do samih "eksistencialnih potreb".

Ideologi "zadovoljitve eksistencialnih potreb", ideologi Turnerjevega tipa vedo; to kar dokazujejo, dokazujejo z izrazom "saj (jaz) vem", da "je vsaka akcija posameznika, ki vodi k zadovoljevanju osnovnih potreb, dobra in funkcionalna, saj vem, da se človek odloča za najboljšo možnost, ki mu je dosegljiva, če samostojno razpolaga z lastnimi sredstvi"; človek-posameznik je "enkratna posebnost zase, ki mu je v naravi, da ga tuje reševanje njegovih problemov ne zadovoljuje". Turner in njegovi apologeti prav tako kot sveti Sancho poznajo samo "reči" in "jaze".¹¹² Ideologi "eksistenčnega minimuma človeka" so ideologi kapitala, saj med drugim opravičujejo reduciranje kapitalovih (kapitalistovih) stroškov za reproduciranje delavskega razreda na minimum. Občudujejo "poprečne ljudi", ki si "sami" omogočajo "minimum, ki je potreben za življenje", in ne vidijo, da so ti "poprečni ljudje" prisiljeni v to, ker so plačani kot navaden delovni stroj, plačani toliko (če so sploh plačani),

da ne morejo plačevati lastnega "tear and wear", ne vidijo, da se zgodovinski položaj delavcev prav nič ne spremeni, če si kaj privarčujejo, zgodovinski položaj proletariata ni določen z večjim ali manjšim "dohodkom". Kapital reducira delavčeve potrebe na najnujnejše, to najnujnejše utemeljuje kapital. Ideolog, ki zastavlja "eksistenčni minimum" kot merilo, kot "obče, ker velja za množico ljudi"¹¹³, ki "reducira vse na človeka, tj. individuum, s katerega potegne vsakršno določenost"¹¹⁴ in ne vzpostavi zgodovinskega odnosa med delavcem in kapitalistom, samo opravičuje dejansko redukcijo delavčevega življenja "na najnujnejše in najklavrnije vzdrževanje fizičnega življenja"¹¹⁵ in redukcijo njegove dejavnosti "na najabstraktnejše mehanično gibanje".¹¹⁶ Tudi "uživanje hrane, pitje in plojenje so sicer pristno človeške funkcije"¹¹⁷, toda v ideologovi abstrakciji, "ki jih ločuje od ostalega območja človeške dejavnosti in iz njih dela zadnje in edine končne smotre, so živalske."¹¹⁸

Turnerjeva "znanost" je del znanosti o delavčevem odpovedovanju, stradežu, varčevanju in del znanosti o bogatstvu, o kopičenju bogastva. "Delo proizvaja prečudne stvari za bogatine, toda za delavca proizvaja pomanjkanje. Proizvaja palače, toda za delavca brloge. Proizvaja lepoto, toda za delavca pohabljenost. Nadomešča delo s stroji, toda en del delavcev pahne nazaj v barbarsko delo in iz drugega dela naredi stroje. Proizvaja duha, toda za delavca proizvaja bejavost, kretenstvo."¹¹⁹

Moralni ideal, ki ga propagira Turner skupaj z ostalimi apologeti kapitala, je ideal "asketskega, toda producirajočega sužnja"¹²⁰, ki "čim manj je, pije, kupuje knjige, hodi v gledališče, na ples, v gostilno", ki "čim manj misli, ljubi, teoretizira, poje, slika, pesni itd."¹²¹; končno je delavec v kapitalistični produkciji "enkratna posebnost" prav zaradi tega. Teh pogojev delavčevega življenja v buržoazni družbi ne bo odpravil nek "posameznik, jaz", čeprav je še taka "enkratna posebnost zase".

O P O M B E

- 1 Karl Marx: Uvod v Očrte, MEID IV, Ljubljana 1977, str. 38.
- 2 Etienne Balibar: Višak vrednosti i društvene klase, Marksizam u svetu 1/1978, str. 5.
- 3 Le Corbusier: Towards a New Architecture, London 1974, str. 19-23.
- 4 Manfredo Tafuri: Progetto e utopia, Roma 1977, str. 47.
- 5 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, Ljubljana 1976, str. 106.
- 6 Glej Architectural Design, 3/1977.
- 7 Glej Leon Krier: The Blind Spot, Architectural Design 4/1978,
- 8 Karl Marx: Beda filozofije, MEID II, str. 433.
- 9 Ibidem, str. 431.
- 10 Ibidem, str. 482.
- 11 Ibidem, str. 431.
- 12 Ibidem, str. 431.
- 13 Karl Marx: Kapital I, Ljubljana 1961, str. 421.
- 14 Karl Marx: Beda filozofije, Meid II, str. 519.
- 15 Walter Benjamin: Eseji, Beograd 1974, str. 113.
- 16 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 171.
- 17 Karl Marx: Kapital I, str. 208.
- 18 Ibidem, str. 43.
- 19 Ibidem, str. 572.
- 20 Ibidem, str. 572.
- 21 Ibidem, str. 572.
- 22 Karl Marx: Beda filozofije, MEID II, str. 483.
- 23 Nikolaus Pevsner: Pionirji modernega oblikovanja, Ljubljana 1965, str. 13.
- 24 Karl Marx: Grundrisse, Penguin Books, 1977, str. 264.
- 25 Karl Marx: Kapital I, str. 85.
- 26 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 50.
- 27 Ibidem, str. 25.
- 28 Karl Marx: Kapital I, str. 204.
- 29 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 19.
- 30 Ibidem, str. 60.
- 31 Ibidem, str. 61.

- 32 Manfredo Tafuri: Progetto e utopia, str. 167.
- 33 Ibidem, str. 167.
- 34 Ibidem, str. 169.
- 35 Ibidem, str. 168.
- 36 Etienne Balibar: Višak vrednosti i društvene klase, Marksizam u svetu 1/1978, str. 2.
- 37 John F.C. Turner: Housing by People, London 1976, str. 13.
- 38 Ibidem, str. 4.
- 39 Etienne Balibar: Irrationalism and Marxism, New Left Review 107/1978, str. 4.
- 40 Friedrich Engels: O stanovanjskem vprašanju, MEID IV, str. 441.
- 41 Ibidem, str. 443.
- 42 Karl Marx: H kritiki Heglove pravne filozofije, Uvod, MEID I, Ljubljana 1977, str. 195.
- 43 Etienne Balibar: Irrationalism and Marxism, New Left Review 107/1978, str. 4.
- 44 Ibidem, str. 4.
- 45 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 342.
- 46 John F.C. Turner: Housing by People, str. 5.
- 47 Ibidem, str. 5.
- 48 Etienne Balibar: Irrationalism and Marxism, New Left Review 107/1978, str. 4.
- 49 Rod Burgess: A Critique of the Turner School, London 1977, str. 2.
(Paper presented at the Institute of British Geographers, Developing Areas Study Group)
- 50 Friedrich Engels: O stanovanjskem vprašanju, MEID IV, str. 383.
- 51 Ibidem, str. 405.
- 52 Ibidem, str. 421.
- 53 John G.C. Turner: Freedom to Build, London 1972, str. 151.
- 54 Ibidem, str. 143.
- 55 Ibidem, str. 148.
- 56 Ibidem, str. 150.
- 57 Ibidem, str. 148.
- 58 Ibidem, str. 153.
- 59 John F.C. Turner: Housing by People, str. 66.
- 60 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 350.
- 61 Ibidem, str. 350.

- 62 John F.C.Turner: Housing by People, str. 153.
- 63 Ibidem, str. 17.
- 64 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str.80.
- 65 Ibidem, str. 95.
- 66 Ibidem, str. 95.
- 67 Ibidem, str. 144.
- 68 Friedrich Engels: O stanovanjskem vprašanju, MEID IV, str. 414.
- 69 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 95.
- 70 Ibidem, str. 220.
- 71 Ibidem, str. 350.
- 72 Ibidem, str. 350.
- 73 John F.C.Turner: Housing by People, str. 154.
- 74 Karl Marx: Beda filozofije, MEID II, str. 492.
- 75 Ibidem, str. 492.
- 76 Ibidem, str. 492.
- 77 Karl Marx: Kapital III, Ljubljana 1973, str. 984.
- 78 Ibidem, str. 982.
- 79 Ibidem, str. 983.
- 80 Glej Etienne Balar: Višak vrednosti i društvene klase, Marksizam u svetu 1/1978, str. 43.
- 81 Ibidem, str. 16.
- 82 Friedrich Engels: O stanovanjskem vprašanju, MEID IV, str. 387.
- 83 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 31.
- 84 Ibidem, str. 81.
- 85 Ibidem, str. 81.
- 86 Ibidem, str. 85.
- 87 Ibidem, str. 85.
- 88 Ibidem, str. 80.
- 89 Ibidem, str. 80
- 90 John F.C.Turner: Housing by People, str. 137.
- 91 Ibidem, str. 137.
- 92 Karl Marx: Prispevek k židovskemu vprašanju, MEID I, str. 173.
- 93 Ibidem, str. 173.
- 94 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str.281.
- 95 Ibidem, str. 281.

- 96 Ibidem, str. 281.
- 97 Ibidem, str. 280.
- 98 John F.C. Turner: Housing by People, str. 22.
- 99 Ibidem, str. 23.
- 100 Ibidem, str. 23.
- 101 Pierre Dockes: Internacionala kapitala, Zagreb 1977, str. 234.
- 102 Nicos Poulantzas: Klase u savremenom kapitalizmu, Beograd 1978, str. 17.
- 103 John F.C. Tunner: Housing by People, str. 106.
- 104 Ibidem, str. 106.
- 105 Karl Marx: Kapital I, str. 90.
- 106 Ibidem, str. 861.
- 107 Ibidem, str. 861.
- 108 Ibidem, str. 805.
- 109 Ibidem, str. 806.
- 110 Ibidem, str. 836.
- 111 Friedrich Engels: O stanovanjskem vprašanju, MEID IV, str. 354.
- 112 Karl Marx-Friedrich Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 228.
- 113 Karl Marx: Ekonomsko-filozofski rokopisi, MEID I, str. 348.
- 114 Ibidem, str. 359.
- 115 Ibidem, str. 348.
- 116 Ibidem, str. 348.
- 117 Ibidem, str. 306.
- 118 Ibidem, str. 306.
- 119 Ibidem, str. 305.
- 120 Ibidem, str. 349.
- 121 Ibidem, str. 349.

UDK: 301.185.2 (-202):711.4

Pavel GANTAR

NASTAVKI "KRITIČNE" IN ZGODOVINSKO-MATERIALISTIČNE ANALIZE V
ZAHODNONEMŠKI URBANI SOCIOLOGIJI

Spopad med akademsko oz. pozitivistično usmerjeno sociologijo na eni, in marksistično oz. vsaj "kritično" in "refleksivno" sociologijo na drugi strani ni potekal samo na nivoju splošne sociološke teorije, temveč se je prenesel in tematiziral tudi v takoimenovanih "posebnih sociologijah".

Kritika "posebnih sociologij", ki je črpala svojo udarno silo iz obračuna z "velikimi sociološkimi teorijami" - npr. s Parsonsovo v ZDA (1) ali s pozitivistično oz. kritično racionalistično v ZR Nemčiji (Positivismusstreit) - je bila usmerjena predvsem v problematizacijo spoznavnoteoretskih možnosti proučevanja dela oz. "izseka" družbene dejanskosti, ki tvori predmet posebne sociološke discipline. S tem je bil postavljen pod "udar" tudi "teoretski objekt" (teoretična konceptualizacija predmeta) kakor tudi "realni objekt" (predmet sam) - tu zanemarjamo, da sestavni del predmeta tvori tudi teorija o njem - posebne sociologije.

Naj navedem nekaj nabolj splošnih ugovorov zoper posebne sociološke discipline (ki jih zahodnonemški sociologi posmehljivo imenujejo "Bindestrich-Soziologien" - sociologije-z-vezjem): omejitev raziskovalnega interesa na "izsek" družbene dejanskosti brez navezave na splošnodružbeno teorijo vodi do "okrnjenega" spoznanja, hkrati pa predpostavlja, da je proučevani "izsek" avtonomen in da ga obvladujejo njemu lastne zakonitosti; tu ne pomaga tudi "inovacija" funkcionalno-sistemske teorije, ki med različnimi "izseki" družbene dejanskosti predpostavlja samo vzročno-posledične odnose, hkrati pa "nivelizira" različne elemente družbene dejanskosti oz. jim pridaja "enakopravno vlogo". "Samorazumevanje" posebnih disciplin je izrazito "praktično"

opredeljeno, njihovi rezultati so v službi institucionalnih interesov (korporacij, državnih institucij, vojske, planerskih uprav ipd.), ne da bi si postavljale vprašanje po "smislu svojega početja". Posebne sociologije prevzemajo namesto "emancipatorične funkcije" funkcijo upravljanja nad stvarmi in ljudmi.

Ni slučajno, da se je prav urbana sociologija znašla pod udarom takšne kritike, je namreč ena izmed najbolj razvitih socioloških posebnih disciplin, hkrati pa sama sebe razume kot izrazito "praktično usmerjeno" znanost, njeni rezultati pa naj bi bili "uporabni" v prostorskem (urbanističnem in regionalnem) planiranju.

Preden preidem na prikaz in analizo "kritičnih" in zgodovinsko-materialističnih nastavkov v zahodnonemški urbani sociologiji, najprej nekaj splošnih pripomb k stanju urbane sociologije v šestdesetih letih in še posebej k zahodnonemški urbani sociologiji.

Za urbano sociologijo v šestdesetih letih je bil značilen velik porast raziskovanj, ki pa niso ostajala omejena predvsem na anglosaški svet, čeprav je anglosaška sociologija slejkoprej določevala teoretsko in praktično-raziskovalno usmerjenost v drugih - predvsem evropskih državah.

Druga značilnost je bila velika raznovrstnost načinov obravnave: od teoretičnih del, kulturnokritičnih esejev in pamfletov do vsakršnih raziskav po naročilu. Raziskave so bile tudi močno fragmentarizirane in razbite na večje število področij, ki naj bi jih urbana sociologija pokrivala. Castells (2) navaja naslednja področja proučevanja urbane sociologije:

1. Proučevanje urbanizacije kot svetovnega procesa, ki so ga bolj ali manj opredeljevali v demografskem pomenu;
2. proučevanje socialne dezorganizacije in akulturacije, ki je nadaljevalo delo "chicaške šole";
3. "community studies", usmerjene na proučevanje malih mest ali

manjših območij znotraj mest. Predvsem je šlo za analizo socialnih interakcij znotraj prostorsko opredeljenega območja in analize "suburbanega življenja";

4. proučevanju procesa političnega odločanja v mestih (community power studies), predvsem kar zadeva "mestno politiko".
5. Na robu sociologije pa je bil, kakor poudarja Castells, ponovno oživiljen interes za "human ecology", ki je z uvajanjem sistemske teorije v veliki meri premagal naivni biologizem in mehanicizem prvotne "human ecology".

Značilno za vse te različne usmeritve je, da jih je povezoval majhen ali pa nikakršen skupni spoznavni interes, ^{1/2} tudi ni bilo v ozadju množice posamičnih raziskav enotne teorije mesta oz. urbanega. Na eni strani je takšna sociologija prehajala v urbanizem, na drugi strani pa v različne posebne sociologije (sociologijo družine, delikvence, industrijsko sociologijo in podobno). Vendar dispartatnost predmeta urbani sociologiji ni povzročala posebnih težav - prej nasprotno, omogočala je "miroljubno koeksistenco" različnih teoretskih in raziskovalnih pristopov, saj se je na prvi pogled dozdevalo, da ima vsaka opraviti z bistveno različnimi vidiki urbanizacije oz. mesta.

Teoretsko krizo urbane sociologije je povzročilo nekaj drugega: namreč, urbana sociologija je relativno lahko opredelila svoj predmet in s tem dokazala tudi svojo upravičenost dokler je obstajala določena prostorska oblika organizacije družbe, ki se je razlikovala od neke druge oblike. Konkretnije rečeno: dokler je obstajala kvalitativna razlika med mestom in vasjo, toliko časa urbana sociologija ni imela težav s konceptualizacijo teoretskega predmeta. Takoj ko proces urbanizacije odpravi to razliko in se različne prostorske organizacije družbe razlikujejo med seboj le še po funkciji in položaju v širšem "urbanem sistemu", in se "urbana družba" čedalje bolj izenačuje z "globalno družbo", urbana sociologija pa z občo sociologijo, se zastavi vprašanje specifičnega predmeta urbane sociologije. Tako strahovita parcializacija empiričnih raziskovanj na eni strani in "izguba" predmeta na drugi strani označujeta stanje v urbani socio-

logiji, v katerem jo je "dohitela" kritična in zgodovinsko materialistična analiza.

Kritika urbane sociologije kot meščanske znanosti je potekala v naslednjih smereh (ki jih tu navajam samo eksemplarično, obširneje pa jih bom analiziral ob primeru zahodnonemške urbane sociologije):

- a) urbana sociologija je dejansko ideologija (3), kajti pojem "industrijske družbe" nadomesti s pojmom "urbane družbe" in s tem zakrije blagovno-kapitalske družbene odnose;
- b) v sociološki diskurz ni uspela integrirati "prostorske forme" kar pomeni, da se ji prostorske oblike organizacije družbe kažejo kot družbi zunanje in so z njo v korelativnem odnosu oz. odnosu "ujemanja";
- c) pri urbanističnem planiranju se je urbana sociologija izkazala za slabega pomočnika, njeni rezultati so ostajali abstraktni in "neprevedljivi" v planske kategorije;
- d) urbana sociologija se ni spuščala v politekonomsko analizo procesa planiranja, niti ni reflektirala njegovih ciljev, nastopala je kot socialna tehnologija;
- e) spopad z urbano sociologijo je spodbujala tudi "kriza mest"; tematizacija "nezadovoljstva" z mestom, ki ni izhajala iz urbane sociologije, se je prej ali slej morala spoprijeti tudi z ideološko formo mesta oz. urbanega, se pravi, z urbano sociologijo.

Za zahodnonemške razmere je bilo poleg povedanega značilno, da prvi začetki "preboja" "kritične" in zgodovinsko-materialistične analize niso izhajali predvsem iz kroga urbanih sociologov, temveč iz drugih območij (psihoanaliza/socialna psihologija, obča sociologija, teorija arhitekture in urbanizma).

Na drugi strani je na spopad z urbano sociologijo vplivalo tudi dejstvo, da je bila ta predvsem pod teoretskim vplivom kritičnega racionalizma. V konfliktu med "kritično teorijo" in kritičnim racionalizmom je urbana sociologija predstavljala predmet, na katerem je kritična teorija uspešno dokazovala "splošno in posebno naravo" kritičnega racionalizma.

V nadaljevanju prispevka bom skušal prikazati in analizirati

prispevek kritične teorije, ki se je omejila predvsem na kritiko funkcionalističnega urbanizma in njegove "enodimenzionalne estetike" kot ideologije (Ideologiekritik), obenem pa pripravila tla za prodor zgodovinskomaterialistične analize v področje urbanega. Po orisu poglavitnih nastavkov zgodovinskomaterialistične analize v polju urbanega in urbani sociologiji pa se bom osredotočil na že omenjene "ključne probleme" urbane sociologije, tj. na problem predmeta urbane sociologije, problem "prenosa" socioloških spoznanj v planerske kategorije in integracije "prostorske forme" v sociološki diskurz.

I. KRITIKA FUNKCIONALISTIČNEGA URBANIZMA KOT "ENODIMENZIONALNE ESTETIKE" IN NJEGOVIH SOCIALNO-PSIHOLOŠKIH NASLEDKOV

Prvi poskusi "kritične analize" v polju urbane sociologije niso prišli izpod peres urbanih sociologov, temveč so se je lotili psihoanalitiki in sociologi, zbrani okoli prof. Alexandra Mitscherlicha na Sigmund-Freud-Institut v Frankfurtu. (4) Gre za tri tekste, ki so izšli pri založbi Suhrkamp pod skupnim naslovom "Arhitektura kot Ideologija" (5), in ki so jih napisali sociologinja Heide Berndt (Ali je funkcionalizem funkcionalna arhitektura. Sociološka obravnava določene arhitekturne kategorije), Alfred Lorenzer (Urbanizem: funkcionalizem in socialna montaža? K socialnopsihološki funkciji arhitekture) in Klaus Horn (Namen-ska racionalnost v moderni arhitekturi. H kritiki ideologije funkcionalizma).

Avtorji knjige v uvodni pripombi poudarjajo, da gre za poskus konfrontacije različnih zornih kotov psihoanalitičnega in sociološkega raziskovanja z izkušnjami na drugih področjih. Urbanizem in arhitektura torej avtorjem rabita za "poligon" pri aplikaciji teorij frankfurtske psihoanalitične in sociološke šole o podrejenosti človeka upravljanemu svetu in sploh praksi poznavstvene civilizacije, o enodimenzionalnosti afer človekovega bivanja, o prilagoditvi človekovega zaznavnega in spoznavnega aparata nor-

mam tehnične racionalnosti ipd.

Heide Berndt takole utemeljuje skupna izhodišča vseh treh avtorjev:

V tej knjigi se zastavlja vprašanje o smislu današnjih gradbenih form. Kakor se pogosto spreminja oblika zastavitve vprašanja, tako ostaja vsebina te zastavitve vedno usmerjena v temo: kakšno zavest ima arhitektura o svoji nalogi in kako jo izpolnjuje? Kakšne realne družbene vsebine se izražajo v arhitekturnem oblikovanju, še posebno v funkcionalni arhitekturi?"

In naprej navaja:

"... naše nezadovoljstvo z modernim urbanizmom, saj je za nas "urbanizem, ki ni več kot "tehnično korekten", nezadosten". (Berndt s. 9,10)

Avtorji usmerjajo svojo kritiko v tisto urbanistično in arhitekturno teorijo, ki se je oblikovala ob koncu dvajsetih let in za katero Heide Berndt (ne povsem točno!) ugotavlja, da je našla svoj prvi zavestno umetniški izraz v Atenski listini, ki jo je leta 1933 objavil CIAM (Congrès International d'Architecture Moderne). Medtem ko se Heide Berndt loteva predvsem sociološke kritike funkcionalističnega urbanizma, pa se Lorenzer in Horn lotevata te naloge s pomočjo psihoanalitičnih kategorij in se posvečata predvsem v kritike funkcionalizma kot "estetskega gibanja".

x x x

Heide Berndt razvija kritiko urbanističnega funkcionalizma na treh ravneh:

1. kritika samorazumevanja urbanističnega funkcionalizma kot "ahistoričnega stila",
2. kritika osnovnih potez funkcionalističnega urbanizma, predvsem ločevanja posameznih sfer človekovega življenja na posamezna avtonomna in prostorsko ločena območja (zoniranje, ločevanje "mestnih funkcij") in njegovih socialno-psiholoških posledic.

3. kritika arhitekturne estetike kot "enodimenzionalne estetike".

Ad 1.

Heide Berndt najprej opredeli urbanistični (in arhitekturni) funkcionalizem kot tisto doktrino, ki se zavzema za avtonomizacijo in za prostorsko ločevanje posameznih življenjskih območij. Navaja poznano 77. točko iz Points de doctrine (6): "Ključni urbanizma tičijo v štirih funkcijah: stanovati, delati, se rekreirati (v prostem času), se gibati (promet)". V nadaljevanju opozarja na protislovje, ki je imanentno funkcionalističnemu urbanizmu: na eni strani gre za striktno zvajanje posameznih življenjskih območij na njihovo golo "funkcioniranje" (značilna je Corbusierova opredelitev stanovanja "stanovanje je stroj za stanovati"), na drugi strani pa si zastavlja določene "socialne" cilje, kakršen je podredek zasebnega interesa kolektivnemu, "zagotavljanje individualne svobode ob istočasni zagotovitvi prednosti, ki jih nudi kolektivna akcija" itd. (7)

Podrobnejša analiza poglavitnih predlogov za urejanje mest, ki so nanje nalepljeni določeni "socialni cilji", bi pokazala na "naivnost" avtorja(ev) Atenske listine, na kar pa Berndtova ni opozorila. Zahteve po členitvi mesta na štiri prostorske funkcije so pravzaprav na nivoju urbanistične doktrine preinterpretirane realne tendence razvoja mest pod vplivom uvrednotenja kapitala in mestnega zemljišča ter zahtev, ki jih postavlja cirkulacija blaga, idej/informacij in delovne sile. V tem kontekstu "socialni cilji" dejansko predstavljajo ideološko zakrivanje dejanskih gibanj v okviru "produkcije prostora". Arhitekturni oz. urbanistični manifest nastopa hkrati kot ideologija in kot kodifikacija načina funkcioniranja družbe v prostoru.

Toda vrnimo se nazaj k Berndtovi. Uspelo ji je pokazati - ne pa tudi podrobneje dokazati - na kakšen način je lahko Le Corbusier kodificiral temeljne principe "produkcije prostora" na določeni

razvojni stopnji kapitalizma in obenem na njih montiral določene socialne cilje. To je lahko storil le tako, da se ni zavedal protislovja med "funkcionalno" in "socialno" komponento. Berndtova podčrtuje, da nezadovoljivo stanje na področju gradnje mest pripisujejo "kaosu, ki ga je povzročilo obdobje strojev". V nadaljevanju analize Berndtova pokaže, da v Atenski listini nastopajo družbena razmerja naturalizirana, namesto da bi jih historično interpretirali. Ob primeru razvoja urbanizacije pokaže ujemanje različnih urbanističnih doktrin z določenimi družbenimi oblikami. Urbanistični funkcionalizem se spreminja v ideologijo prav zaradi tega, ker poskuša obravnavati arhitekturo in urbanizem neodvisno od historičnih povezav:

"vede se kot 'nehistorični' stil in istočasno napoveduje 'nečasovne' in 'nadzgodovinske' estetske zahteve. Prav njegova sovražnost do zgodovine omogoča, da so se v njem močnejše uveljavile manj reflektirane družbene silnice". (Berndt, str. 18)

Vendar se njen historični način razlage povezanosti urbanizma z določenimi družbenimi oblikami omejuje zgolj na iskanje ujemanja, češ, da nastajajočemu kapitalizmu ustreza preoblikovanje mestne strukture po geometrijskih in simetričnih modelih itn. (Berndt, str. 18) Takšen način obravnave na formalnem nivoju sicer preseže obravnavo urbanizma kot "ahistoričnega stila", toda ne seže mnogo dlje od golega zatrjevanja da gre za historično povezanost. Hkrati pa dejanski razvoj urbanizma vedno postavlja takšno tezo o historični posredovanosti pred kompromis, kajti nikdar se ji ne posreči neposredno zvesti določene urbane forme na določeno družbeno obliko in zato urbana forma vedno zadobiva določeno lastno "avtonomnost".

Gre za protislovje, ki ga je mogoče opaziti v vseh arhitekturnih in urbanističnih doktrinah: urbana forma je odvisna od družbenih procesov, vendar pa konkretnih urbanih form ni mogoče pojasniti zgolj z "družbenimi procesi". Naj se tu omejim samo na

pripombo, da zgodovinskomaterialistična analiza seveda ne bi iskala zgolj "ujemanje" med "urbano" in "družbeno" obliko, temveč bi slednjo že doumela kot posredovano s produkcijskim načinom, točneje kot obliko produkcijskega načina, kot produkcijo pristo-
ra.

Ad 2.

Pri kritiki funkcionalizma in njegovih socialno-psiholoških nasledkov, zasledimo pri Berndtovi spajanje dveh socioloških tradicij: po eni strani gre za nemško sociologijo zgodnjih dvajsetih let (Simmel, Sombart, Weber), ki je razvila koncept "mestnega socialnega zadržanja", in ki ga je v šestdesetih letih na novo aktualiziral in razvil Hans Paul Bahrdt s "tezo o polarnosti", po kateri je neko naselje tem bolj mestno, čim bolj je v njem izražena polarizacija med javno in privatno sfero. (8) Na drugi strani pa se Berndtova opira na vrsto empiričnih raziskav, ki so jih o "mestnem obnašanju" in njegovih "anomalijah" opravili ameriški sociologi in socialnih psihologi v ameriških mestih.

Berndtova se loteva kritične reinterpretacije obeh tradicij, pri čemer je njena temeljna teza, da ločevanje posameznih območij in njihovo notranje homogeniziranje povzroča tudi socialno homogenost in "razvrščanje posameznih dohodkovnih slojev v njim odgovarjajoča stanovanjska območja". (Berndt, str. 30) Poudarja, da "funkcionalna členitev modernih mestnih regij na socialno homogena posamezna območja" onemogoča polarnost in prežemanje med javnim in privatnim, s tem pa se osiromaši "mestni način življenja". Tu je ena izmed najšibkejših točk njene analize, saj na eni strani nekritično pristaja na Bardtovo "tezo o polarnosti", ki mehanično prenaša logično konstrukcijo srednjeveškega mesta v kapitalistično mesto, na drugi strani pa vztraja na nekem specifičnem načinu "mestnega obnašanja", ki ga je možno zaobseči pod pojmom "urbanost" (9).

Njena reinterpretacija nekaterih znanih raziskav na temo "urban environment" in njegov vpliv na socialno oz. socialno-psihološko zadržanje presega empiricistično in zgolj vzročno posledično analizo tovrstnih raziskav, podaja vrsto teoretskih in metodskih ugovorov zoper takšne analize, hkrati pa njihove rezultate interpretira v kontekstu "kritične teorije". Vendar pa se nekaj "starih grehov" vleče naprej: ker ji funkcionalistična izraba prostora funkcija kot "izvršeno dejanje" in se o razvitju takšne izrabe ne sprašuje, ji dodeljuje funkcijo "neodvisne variable". Torej že samo oblikovanje mesta vpliva na "negativne" socialne vidike zadržanja: na prostorsko in socialno segregacijo, na zapiranje v družinski krog ipd. Ugotovitve o "vplivu mestne forme" na "socialno zadržanje" so sicer točne, vendar "prekratke", kar se jasno izpostavi ob obratni poti: da bi z bolj "ustreznim" oblikovanjem mest (nefunkcionalistični urbanizem) spreminjali tudi "negativne aspekte" socialnega zadržanja.

Nasprotno pa lahko kritika funkcionalističnega urbanizma izhaja samo iz predpostavke, da je urbanizem že sam tudi določena oblika produkcije, skozi katero se realizirajo zahteve, ki jih postavlja družbeni reprodukcijski proces. Le tako lahko pojasnimo tudi tisto območje urbanistične in arhitekturne produkcije, ki je običajno opredeljeno z "estetsko dimenzijo".

Berndtova sama ugotavlja, ob analizi vpliva urbane forme na človekovo obnašanje nevarnost prehitrega zvajanja vpliva urbane forme na človekovo obnašanje (socialno zadržanje). Pravi, da se povezava med individualnim karakterjem in družbenim okoljem vzpostavlja preko mnogih posredovalnih faktorjev, ki jih je potrebno raziskati.

Ad 3.

S tem prehajam na njeno pojmovanje arhitekture kot enodimenzionalne estetike. Na podlagi reinterpretacije nekaterih znanih so-

cialno-psiholoških študij (Kevin Lynch, *The Image of the City*, Festinger and Co. *Social Pressures in Informal Groups. A Study of Human Factors in Housing*, New York 1951) ugotavlja, da oblikovanje okolja, ki gleda le na funkcijo - na uporabno ali tehnološko vrednost zgradbe ali območja - osiromaši človekove zaznavne zmožnosti.

"Današnji funkcionalizem v arhitekturi /je/ 'enodimenzionalna estetika'. Zrcali tisto enodimenzionalnost splošne družbene razvojne smeri, namreč osamosvojitve tehničnega sredstva nasproti družbenim ciljem - celo osamosvojitve namenske racionalnosti - ki jo je Herbert Marcuse označil kot ideologijo razvitih industrijskih nacij, ZDA in ZSSR. Enodimenzionalni karakter modernih industrijskih družb temelji v povezavi racionalnih sredstev in iracionalnih namenov, v povezavi produktivnosti in uničenja. Najbolj zavajajoči aspekt teh družbenih sistemov je 'racionalni karakter njihove iracionalnosti'" (Berndt, 40)

S tem odstavkom se Heide Berndt vpisuje v diskusijo o vlogi, ki jo igra tehnika v visoko razvitem kapitalizmu na stran kritične teorije in samo tematizira splošne postavke, ki sta jih razvila Habermas (*Technik und Wissenschaft als Ideologie*) in Herbert Marcuse (*Enodimenzionalni človek*). Tu se bomo omejili na nekaj najsplošnejših ugovorov zoper takšno pojmovanje tehnike:

- a) čeprav v poudarjenem ostrem nasprotju, teza o "osamosvojitvi tehnike" (kakor jo razume Berndtova) v bistvu pristaja na osnovne postavke razumevanja tehnike pri Gehlenu in Schelskem, "ki v svoji teoriji zanikata gospostvo tehnokratov kot gospostvo subjektov in zatrjujeta razpustitev gospostva v 'tehnični državi' v prid imanentne stvarne zakonitosti tehničnega napredka". (10)
- b) ker tehnika fungira kot "osamosvojena sila", je le težko izvesti analizo, ki bi namesto zatrjevanja o njeni "osamosvojenosti" razkrila njeno vpetost v kapitalistični način celokupne (torej ne samo "materialne", temveč tudi "duhovne") produkcije.

- c) zato v analizi tehnike kot osamosvojene sile nastopa zgolj kritika "sredstvo-cilj-odnosa", s čimer je pravzaprav ohranjeno Gehlenovo in Schelskyjevo pojmovanje tehnike, prida mu le negativni predznak: ne gre več za tehniko (racionalna sredstva), ki implicira racionalne (tehnične) cilje, kakor zatrjuje "tehnokratska teorija", temveč za tehniko (racionalnega sredstva), ki nastopa za doseg iracionalnih ciljev (gospostvo nad naravo in človekom).
- d) kritika tehnike kot kritika "sredstvo-cilj-odnosa", na ravni "kritike ideologije" sicer pokaže na njeno služnost gospostvu, vendar strukturo in genezo gospostva pusti nedotaknjeno, oz. je ne zvede na raven "politekonomske kategorije". (11)
- e) analiza tehnike, ki bi postopala nasprotno: tj. ki bi izhajala iz vpetosti tehnike v blagovno-kapitalsko produkcijo (kot moment te produkcije, ki jo regulira in je od nje reguliran), bi pokazala, da ne gre za protislovje med "racionalnimi sredstvi" in "iracionalnimi cilji" in naprej, da se za njihovo "iracionalnostjo" razkriva racionalnost blagovno-kapitalskega načina produkcije in form njegove politične in ideološke reprezentacije.

Vrnimo se k Berndtovi in poskusimo natančneje ugotoviti, kako utemeljuje zoženje oz. osiromašenje človekovih zaznavalnih zmognosti, ki nastopajo kot posledica funkcionalistične arhitekture in urbanizma. Berndtova domneva, da se vsebine zaznavanja (Wahrnehmungsgehalte) diferencirajo glede na različne sloje:

"Obstaja domneva, po kateri višji sloji zaznavajo prostor z bolj abstraktnimi kriteriji, tj. ga zapopadajo le v nekaterih funkcionalno najpomembnejših značilnostih, medtem ko ga v njegovi celovitosti pojavnosti zanemarjajo." (Berndt, str. 38)

in dalje:

"Višji sloji se odlikujejo pred nižjimi sloji prav z boljšim abstrahiranjem od neposrednih čutnih danosti. To sposobnost izuri-

jo že v posredovanju abstraktnega, močno formaliziranega in hkrati zelo diferenciranega jezikovnega stila." (Berndt, str. 39)

Nasprotno pa, po Berndtovi, "nižje sloje" označuje boljša zmožnost zaznavanja (dojemanja) konkretnih, raznovrstnih in čutnih oblik, ki rezultirajo v emocionalno navezanost na kraj.

Kot rezultat te "razdvojitve" nastopa določena "estetska preferenca" "višjih slojev" (torej vladajoča preferenca), ki priznava za estetske predvsem tiste arhitekturne in urbanistične stvaritve, ki so visoko formalizirane, enostavne, izkazujejo malo simbolične večpomenskosti in izražajo "zavestno revnost izrazne vsebine". (Berndt, str. 40)

Zastavitev problema "estetike v arhitekturi" pri Berndtovi predstavlja ogromen korak naprej v primerjavi s pozicijami klasične "arhitekturne kritike", ki gleda na arhitekturo kot na "likovni objekt" in za katerega velja absolutna estetska opredelitev, ki je od subjekta neodvisna (subjektova privatna zadeva je ali pripozna in spozna estetsko vrednost nekega objekta - torej ali je "izobražen" ali pa ni).

Vendar njena analiza ostaja abstraktna: sociološka opredelitev "subjektov zaznavanja" ostaja skrajno zamegljena. Kategoriji "višji sloj" in "nižji sloj", s katerima je meščanska sociologija nadomestila pojem razreda, nam ne posredujeta izvora in družbene opredelitve subjekta spoznavanja. Zato pri Berndtovi načina mišljenja in zaznavanja kot človekove vsakodnevne praktične dejavnosti tudi ni mogoče opredeliti v kontekstu pogojev človekovega neposrednega življenja. Torej ne samo kako pripadniku določenega družbenega razreda "pripada" tudi določen način mišljenja in zaznavanja družbe/narave, temveč predvsem kako iz njegovih življenjskih pogojev nastaja določena oblika in vsebina zaznavanja in mišljenja o teh razmerah (torej tudi o grajenem okolju, ki ga obdaja in v katerem živi).

Zato Berndtova tudi ne odgovori na vprašanje, ki si ga je zastavila, namreč o vlogi "posredovalnih faktorjev" med individualnim karakterjem in družbenim okoljem (v tem primeru funkcionalistično arhitekturo in urbanizmom). Ostaja zgolj pri utemeljitvi "ujemanja" oblik zaznavanja "višjih slojev" s formaliziranimi grajenimi strukturami in oblik zaznavanja "nižjih slojev" s "čutnimi, konkretnimi" strukturami. Vprašanje, kako se to "ujemanje" vzpostavlja iz neposredne življenjske prakse individuov pa ostaja naprej odprto.

x x x

Ob Lorenzerjevi analizi funkcionalistične arhitekture in urbanizma velja najprej opozoriti na "epistemološki rez" med prvim delom, kjer se v naslonitvi na Adornovo estetiko loti kritike funkcionalistične arhitekture in urbanizma in med drugim delom, kjer poskuša na osnovi nekaterih psihoanalitiških kategorij vzpostaviti "pravo" funkcijo arhitekture v oblikovanju družbenih odnosov.

Alfred Lorenzer v uvodni opredelitvi funkcionalističnega urbanizma citira Karla Krausa, ki ne potrebuje od mesta nič drugega kot "asfalt, odtočne kanale, ključ od glavnih vrat, gretje zraka in toplovodno napeljavo, vendar pa nobene domačnosti (Gemütlichkeit), kajti domačen je on sam". Lorenzer poudarja, da gre za pripombo, v kateri se manifestira predstava o urbanizmu, ki ga brez strasti izvaja team tehničnih specialistov.

"Arhitekti tega utila naj bi se vsekakor - tako želi to mnenje - podvrgli tisti umetniški askezi, katere plod so zgradbe in prostori, ki so absolutno namensko določeni in osvobojeni vseh estetskih pričakovanj. Njihov plan naj brez ostanka udejanji sarkastične Krausove želje, tako da mesto in oskrbovalna masinerija postaneta dobesedno identična". (Lorenzer, str. 51)

Za izhodišče kritike arhitekturnega in urbanističnega funkcionalizma vzame Lorenzer Adornovo opredelitev razmerja med "namen-

skim" (Zweckhaftes) in ne-namenskim (Zweckfreies):

"Ne-namenskega in namenskega v tvorbah /.../ ne gre absolutno ločevati. /.../ Namenskost brez namena je sublimacija namenov. Ni estetskega po sebi, temveč zgolj kot napetostno polje takšnih sublimacij. Zato tudi ni kemično čiste namenskosti kot nasprotja estetskemu." (12)

Tako lahko Lorenzer izpelje kritiko urbanizma, ki se ravna po načelu "kemično čiste namenskosti":

"Čimbolj se neka zgradba podvrže temu načelu, toliko bolj postane estetska potreba iracionalna", in "čim bolj brezobzirno se namenska racionalnost vzpostavlja v oblikovanju okolja, tem bolj neovirano prihaja do regresije v kič." (Lorenzer, str. 52)

Lorenzer zatem poišče psihološki korelat antitezi med "namenskim in ne-namenskim" - gre za razpad na "racionalne sposobnosti" in "fantazijo":

"Na eni strani gre za življenje v striktno funkcijsko določenem in zracionaliziranem svetu, na drugi strani pa se bohoti fantazija, ki je zgubila kontakt z realnostjo in je zakrnela v 'irealno fantastiko', medtem ko je posredujoča instanca, namreč 'Jaz' na tem mestu zdrknila na nezrelo stopnjo." (Lorenzer, str. 52)

V nadaljevanju Lorenzer opozarja, da v funkcionalističnem oblikovanju prostora prihaja do "tragikomične vrnitve izrinjenega": fasadam, ki so oblikovane po principu "namensko-racionalnega" pridajajo "akcente", "psevdofunkcionalne elemente" ipd., ki dejansko nadomeščajo dekoracijo, ki jo je funkcionalizem izrinil.

Lorenzer sicer pritrdi funkcionalizmu, v kolikor se bori proti "mrtvemu dekorju", vendar pa mu zamere, da ne razlikuje med "svobodno igro fantazije" in mrtvim ornamentom.

V nadaljevanju se zaustavlja na strogi geometrijski korektnosti "novega dekorja" v funkcionalističnem urbanizmu. Tu navaja Le

Corbusiera, ki je v "Principih urbanizma" glorificiral princip geometrije:

"Geometrija je osnova. Je istočasno materialni nosilec simbolov, ki označuje popolnost, ki označuje božanstvo. Poudarja nam vzvišeno zadovoljitev matematike." (14)

Tu Lorenzer zelo dobro ugotavlja, da gre za regresijo v ontološko zavest:

"Gre za močno razširjeno prepričanje, da imajo nameni kot tudi stvari svojo lastno popolnost, svojo lepoto v sami sebi, in da namen oblikovanja ni ničesar drugega, kot 'notranje bistvo', ki ga je potrebno povnanjiti." (Lorenzer, str. 54)

Lorenzerjeva kritika arhitekturnega in urbanističnega funkcionalizma kot postulacije "namenske racionalnosti" (Zweckrationalität) v oblikovanju mest in njihove redukcije na "oskrbovalno mašinerijo", je gotovo ena od najbolj konsekvantnih na področju kritike arhitekturnega funkcionalizma kot estetskega gibanja. Značilno za vsako arhitekturno in urbanistično usmeritev je, da se v svojem "začetnem nastopu" vedno uveljavlja kot "estetsko gibanje", kot postulacija novih načinov oblikovanja, ki ustrezajo "novi dobi". S tem, ko se akcent premakne v "polje estetskega", zadobi normativno naravo in katehetsko razlago, družbene okoliščine, ki so stil proizvedle, pa ostanejo nepojasnjene.

Opirajoč se na Adorna je Lorenzer pokazal, da funkcionalistični urbanizem in arhitektura - čeprav se v odnosu do poprejnišjih urbanizmov in arhitektur opredeljujeta prav z radikalnim odklajanjem ornamenta, dekoracije in vnašanja "iracionalnega" v oblikovanje -, prav to skozi zadnja vrata vnašata arhitekturno in urbanistično oblikovanje.

Vendar pa Lorenzer ne opravi izstopa iz analize urbanizma kot "estetskega gibanja" v analizo družbeno-ekonomskih razmer v katerih se je funkcionalistično oblikovanje prostora razvilo in

ki jih sokonstituira. Tafurijeva analiza (15) je razkrila vpenjanje arhitekturne produkcije v zakone, ki veljajo za industrijsko produkcijo v blagovno-kapitalskem svetu, hkrati pa pokazala tudi na mistifirajočo vlogo estetskega v urbanistični in arhitekturni teoriji, s katero se zakriva prav ta neposredna vpetost produkcije prostora v splošne zakone blagovne produkcije.

Osnovna enota arhitekture postane celica, ki je uniformna¹¹, ponovljiva in poljubno sestavljiva in vmestljiva v vsakršen prostor. Arhitektura in urbanizem postaneta "inženirska umetnost", ne pa stavbarstvo. Zahteva po produkciji "praznih lupin" (ohišij), ki jih lahko napolnimo s poljubnimi nameni in ki pomeni resignativni odgovor na nemožnost oblikovanja prostora glede na hitro se spreminjajoče razmere, nepredvidljivost in naključnost, za katero se zdi, da vladata v blagovno-kapitalskem svetu, po Lorenzerju pomeni tudi:

"... odpoved tistemu moralnemu in humanitarnemu osnovnemu impulsu, iz katerega je izhajalo novo graditeljstvo." (Lorenzer, str. 59)

S tem preide Lorenzer na enega od najbolj zanimivih in produktivnih delov svoje analize, na analizo spoja funkcionalistične arhitekture in urbanizma s "socialno montažo".

Pravi, da odpoved "humanitarnemu impulzu", ki je značilna za funkcionalistično arhitekturo in urbanizem, ne bi bila možna, če je ne bi nadomestila neka nova kategorija. Funkcionalistični urbanizem je možen le, če na "namensko-racionalno" gradnjo ali koncept nalepi neko družbeno koncepcijo, ki nima realne korespondence niti z urbanizmom, niti z družbo in ki zato deluje kot "socialna montaža". Kot tipičen primer socialne montaže te vrste navaja "idejo sosedstva" oz. soseske. In takoj pojasni razmerje med "racionalno-namensko gradnjo" (16) in "socialno montažo":

"Je pač tako, da v prav toliko, v kolikor želijo konstruktorji s svojimi namenskimi gradnjami pohiteti v 20. in 21. stoletje, koncept soseske teži k regresiji družbene oblike predindustrijske družbe 18. in prejšnjih stoletij /.../ Takšne svojevrstne povezave avantgarda ni odklanjala, povezovala se namreč z mestu sovražnimi restavracijskimi stremljenji, ker je v njih videla možnost zagotovitve humanega v s polno racionalnostjo določenem mestnem svetu." (Lorenzer, str. 60-1)

Lorenzer poudarja zvišano naravo spoja funkcionalizma s socialno montažo, saj ima slednja v strukturi gradnje povsem določeno funkcijo:

"Planerji želijo težave starega mesta premagati po dveh tirih. Nenamenskost naj bi bila odstranjena s funkcionalizirano gradnjo, njihova neosebnost pa presežena s montirano komunikacijo." (Lorenzer, str. 60)

Gre pač za princip delitve dela: če je naloga funkcionalističnega urbanizma, da zagotovi "funkcioniranje", potem je naloga planiranja za "človeka" (koncept soseske, ulice, vrtna mesta), da ustvari "humano mesto":

"Namenski gradnji stoji družbena gradnja na drugi strani. Tako se lahko pomirimo, da bodo izključene potrebe vedno našle prostor v okviru drugovrstnega planiranja." (Lorenzer, str. 60)

Lorenzerjeva analiza nam torej lahko ponudi zadovoljiv odgovor na vprašanje, ki smo ga spoznali že pri analizi obravnave funkcionalizma namreč pri Berndtovi protislovja med "strogo racionalno namenskim funkcionalizmom" in "socialnimi cilji". Lorenzer prepričljivo pokaže na naravo tega spoja, ki se kaže v tem, da tako zastavljenemu urbanizmu na "dveh tirih" vedno uspe premeščati nerešene probleme od funkcionalizma v socialno montažo, ali pa obratno. Ideološkost tega premeščanja je predvsem v tem, da ustvarja videz, da bodo problemi rešeni na neki "drugi ravni" hkrati pa funkcionalizem ne reflektira samega sebe in se zato lahko predstavlja kot "humanitaren", poleg tega, pa se kot je ugotovila Berndtova, v njem bolj neovirano izražajo tendence po

monopolno-kapitalistični izrabi prostora.

V nadaljevanju analize Lorenzer najprej raztrga idejo sosedstva kot temelja "urbane integracije", ki je njena socialno-psihološka predpostavka konstruiranje takšne urbane skupnosti, kjer se lahko uveljavljajo "trajni emotivni odnosi" med stanovalci. Pokaže na nemožnost realizacije takšnega koncepta.

Nato poskuša opredeliti takšne "skupnosti" v mestih, ki je ne bi obvladovala predstava "vaške skupnosti". To opredelitev izpelje preko dveh stopenj:

1. Analiza narave mestnega socialnega zadržanja;
2. Urbana oz. arhitekturna forma kot simbolna interakcija.

Ad 1.

V analizi narave mestnega socialne zadržanja se Lorenzer opre na analizo H.P.Bahrda "Javnost-privatnost", pri čemer meni, da se lahko emotivni odnosi (za takšne mu gre) med prebivalci mesta vzpostavijo s posredovanjem urbane forme, ne da bi ti odnosi bili trajni in obvezni (kot v vaških skupnostih). Poudarja, da sta prav "prehodnost" in "neobveznost" mestnega socialnega zadržanja najpomembnejši pridobitvi mestnega načina življenja. Ti dve karakteristiki pa ne izključujeta "emocionalne navezanosti".

V naslonitvi na Freuda poskuša Lorenzer opredeliti poteze, ki tvorijo skupnost:

"Skupnost ima torej tri oporišča:

- za vse soglasno veljavo, torej skupno vodilno figuro v Jaz-ideal, ali krajše rečeno, skupni Jaz-Ideal,
- iz te osnovne skupnosti izhajajoče razpolaganje s skupnimi simboli, tj. oblikami, ki imajo, v bistvenem, za vse identični pomen,

- skupna pozicija vsakega posameznega Jaz-a glede na splošnozavezujoči Jaz-Ideal - iz tega pač rezultira dejstvo skupne identifikacije posameznika z ostalimi člani skupnosti." (Lorenzer, str. 80)

Ti postopki težijo, po Lorenzerju, k naslednjim ujemanjem: a) pri umestitvi vodilne figure v Jaz-ideal gre za ustrežanje "vmeščujoče se figure" z "notranjimi pričakovanji"; b) drugo ujemanje se nanaša na zunanji znak in vodilno figuro, torej gre za ujemanje Jaz-ideala s tistim kar "stoji za". c) to zadnje ujemanje implicira še tretje: namreč ustrežanje med simbolom in Jaz-idealom v posameznem, pri čemer je postalo razločno strukturno ustrežanje med zunanjo obliko in notranjimi potezami, ki posreduje medsebojno razmerje med "notranjim" in "zunanjim". (Lorenzer, str. 80)

Potem, ko razloži značilnosti tvorjenja skupnosti, poudari, da lahko na mesto skupnega Jaz-ideala, namesto osebe (17) stopijo tudi irealne miselne tvorbe in abstraktne ideje.

Na to mesto pa lahko po Lorenzerju stopi tudi arhitektura. Preden pa raziščem Lorenzerjevo pojmovanje arhitekture kot simbolne tvorbe, bom poskušal formulirati nekaj splošnih ugovorov zoper zgoraj opisan način aplikacije "Freudove krščanske skupnosti" na problem "mestnega socialnega zadržanja". Ugovori bi se verjetno gibal na naslednjih ravneh:

- a) Freud je razvil svoj "model" tvorjenja skupnosti na primeru krščanske skupnosti, za katero veljajo trajni in obvezujoči odnosi - ne pa "bežni" in "neobvezni", kot jih za mestno zadržanje označuje Lorenzer.
- b) Lorenzer se pri opredelitvi skupnosti omeji zgolj na socialno-psihološki postopek identifikacije, ne reflektira pa socialno-ekonomskih predpostavk tvorjenja skupnosti, predvsem pa razredne razcepljenosti družbe.
- c) Če arhitektura kot zunanja forma stoji v ujemanju z "Jaz-ide-

alom" kot tisto, "kar stoji za", potem se je treba vprašati, kaj je tisto, kar stoji za znakom/simbolom, torej za arhitekturo?

Ad 2.

V analizi arhitekture kot "simbolne tvorbe" se Lorenzer naslanja na Eca in skuša razkriti, kaj ločuje "diskurzivni jezik" od "prezentnega oblikovanja":

"Kar lahko izrazimo v diskurzivnem 'jeziku' pojmovnega mišljenja ni potrebno v jeziku prezentativnega tvorjenja form, podrobneje izreči. Točneje, sploh ničesar ni potrebno izreči, kajti tu je doživetje doseglo nivo razumevanja, ki ga je moč opredeliti pojmovno, ne pa umetniško." (Lorenzer, str. 90-1)

In v navezavi na Susan Langer nadaljuje:

"Arhitekturni znak je 'simbolična transformacija izkušenj', ki v nobenem drugem mediju ne morejo biti adekvatno izraženi. Kar simbol v dejanskosti posreduje je pojem." (Lorenzer, str. 92)

Torej je arhitektura kot simbolna tvorba, po Lorenzerju, medij, ki ga z nobenim drugim ni mogoče adekvatno izraziti, ravno zato ne, ker je "materialni nosilec simbola" izven arhitekture: je simbolična transformacija izkustev, vendar so ta "pridobljena" - ne v polju dojetja arhitekture kot umetniškega dela ali "kot take" - temveč gre za vsakodnevno življenjsko izkustvo, doživetje tudi kot "prostorska izkušnja".

Lorenzer pojasnjuje "symbolic transformation":

"Nalogo 'simbolne transformacije' bi lahko označili kot 'obvladovanje' izkušnje prostora, kot prostor-svet doživetja." Arhitektura je udejanjenje doživetja tu in zdaj. Zato se v neki arhitekturi označujejo specifične strukture doživetja nekega časa." (Lorenzer, str. 92)

Za arhitekturo, ki je dojeta kot simbol, nadaljuje Lorenzer,

tudi ne obstaja nasprotje med namenskim in simbolnim. Za njo velja Adornova formulacija:

"Prostorski občutek je zraščan skupaj z nameni; kadar se v arhitekturi izkaže za namenskost presegaajočega¹ istočasno imanenten namenom. Če tskēna sinteza uspe, je osrednji kriterij velike arhitekture. Ta vprašuje: kako postane določen namen prostor, v katerih oblikah in v kakšnem materialu; vsi momenti so v medsebojnem recipročnem nanašanju. Arhitekturna fantazija bi torej bila artikulariti prostor z nameni, dopustiti nastanek prostora; vzpostaviti forme po namenih. Obratno pa sta lahko prostor in občutek o njem le tedaj nekaj več kot gola namenskost, kadar se fantazija pogrezne vanj." (18)

Preden preidem na prikaz Lorenzerjevih predlogov o funkciji arhitekture in urbanizma za tvorjenje "simbolnih kristalizacijskih točk v prostoru", naj navedem nekaj pripomb k tako razumljeni "arhitekturni estetiki":

- a) gre za pravo "pojmovno" analizo, kjer se na eni strani srečujeta namenskost (stroga funkcijska določenost gradnje, ki je utemeljena na tehnološki podlagi poznega kapitalizma), na to nista opozorila niti Adorno niti Lorenzer, gradnje, na drugi strani pa "prosta fantazija" - v pomenu "ustvarjalnosti", ki presega togo začrtane meje namenske racionalnosti. S tem tako prva kot druga kategorija dobiva videz nadčasovnosti, nevpetosti v družbena razmerja, skratka: njun izvor ostaja nepojasnen.
- b) Arhitektura kot simbol: po mojem mnenju prihaja do skrajšanega razumevanja simbolne funkcije arhitekture - kot "simbolna" fungira le tista, ki ji uspe sinteza fantazije in namensкости. Hkrati pa oba pozabljata, da arhitektura pridobiva funkcijo simbola in označevalca "za nazaj" in različno za pripadnike različnih družbenih razredov.
- c) Vprašanje simbolne funkcije arhitekture torej ni vprašanje "estetike" ali pa zoperstavljanja "namensкости" in "fantazije", potem ko smo jih "osvobodili" zgodovinskih vpetosti. Gre za vprašanje "drugega diskurza", diskurza, ki skozi struk-

turiranje "urbanega" prepoznavna strukturiranje "družbenega".

- d) Vprašanje, kaj stoji "za" znakom/simbolom torej vprašanje družbenega strukturiranja, ki v prostoru postavlja nekaj "kar stoji za njega" je ostalo še v naprej odprto, in prepuščeno zgodovinsko-materialistični analizi.

Nepoznavanje tistega, kar stoji "za" znakom/simbolom, povzroči, da so Lorenzerjevi predlogi za "urbano skupnost" prav diletantski in smešni:

"Življenjska, emocionalno zakoreninjena komunikacija v javnem prostoru potrebuje za svoj razvoj kristalizacijske točke za bližje kontakte z vsemi značilnostmi, ki pripadajo urbanemu kontaktu nemu zadržanju." (Lorenzer, str. 94)

In naprej:

"Kraj mora izražati pojavnost sebi ustrezajočega sveta." (Lorenzer, str. 94)

S politično-ekonomsko analizo bi kmalu prišli do ugotovitve, da urbanizem in arhitektura z ustvarjanjem "kristalizacijskih punktov" ne moreta reševati "mestne anonimnosti". Zahteva po takšnih punktih in po novi "urbanosti" se, kakor je pokazal Rudi Jakhel (19), sprevrže v ideološko kopreno, za katero se zakrivajo interesi trgovskega kapitala. Z geslom "kraj mora izražati pojavnost sebi ustrezajočega sveta", pa Lorenzer urbanizem in arhitekturo postavlja pred zahtevo, ki jo vsakodnevno uresničujejo. "Tu in zdaj" izpričujejo pojavnost sebi ustrezajočega sveta - sveta blagovno kapitalskih razmerij.

Glede soseske:

"Ne 'sosedstvena' grupna montaža, temveč prezentativno tvorjenje simbolov izpolnjuje integracijske učinke urbanizma." (Lorenzer, str. 98)

Če se tu ne vprašujemo po tem, za kakšno integracijo gre, torej kdo in v kaj se integrira in ostanemo na splošnejšem nivoju, potem lahko zatrdimo, da prav ta trditev vmešča Lorenzerjevo razglabljanje o arhitekturi kot simbolni tvorbi, v celoti, onstran zgodovinsko-materialističnega pristopa. "Urbani formi" podeljuje glede na družbeno osnovo pomen "neodvisne variable": torej že s samim načinom gradnje lahko spreminjamo negativne učinke "funkcionalističnega urbanizma". Temu nasprotno zgodovinsko-materialistični pristop skozi zanikanje "avtonomnosti" urbane forme šele lahko razpostavi njeno dejansko učinkovanje v sistemu družbene reprodukcije, ki je istočasno tudi produkcija njenih prostorskih pogojev.

x x x

Klaus Horn (26) razvije kritiko funkcionalistične arhitekture in urbanizma na dveh ravneh:

- na ravni analize nasprotja med "estetiko" in "socialno uporabnostjo" (namensko racionalnostjo) moderne arhitekture in
- na ravni kritike funkcionalističnega urbanizma kot urbanizma meščanske družbe na visokem tehnološkem nivoju.

V pričujočem prikazu se bom omejil samo na tiste dele Hornove analize, ki se razlikujejo od že obravnavanih prispevkov Berndtove in Lorenzerja. To pa je predvsem njegovo dojetje nasprotja med "estetiko" in "socialno uporabnostjo", in iz tega izhajajoča ideološkokritična analiza funkcionalistične urbanistične doktrine (kakor jo predstavlja Atenska listina). Obenem pa Horn razvije nekaj dobrih nastavkov za analizo funkcionalističnega urbanizma kot urbanizma blagovno-kapitalske družbe, čeprav je tu opaziti nekonsekventnost in prekinitev analize prav v trenutku, ko bi jo bilo potrebno nadaljevati s politekonomskim pristopom.

Oglejmo si najprej Hornovo dojetje nasprotja med "estetskim"

in "namenskim" v moderni arhitekturi. Za Horna je funkcionalistična arhitektura predvsem arhitektura, ki se bistveno uvaja z novo tehniko. Osrednji problem te arhitekture je po Hornu problem posredovanja med umetnostjo in tehniko na visoko razviti tehnični ravni:

"Vprašanje, kakšno pozicijo naj zavzame umetniški element v meščanski družbi, se v arhitekturi zastavlja kot problem, kako naj si naravoznanstveno obvladovano okolje na oblikovalen (formgebend) način navzame te tujosti in grozljivosti." (Horn, str. 105)

Poudarja, da je na to vprašanje potrebno odgovoriti drugače kot v fevdalni družbi, v kateri "tehnična sredstva obvladovanja narave še niso bila toliko razvita, da bi imela grozeč in tuj karakter." (Horn, 106)

Na tem mestu se že lahko izreče prvi ugovor, ki bi ga bilo treba razvijati v naslednji smeri: gotovo je, da je visoka stopnja uporabe tehnike značilnost moderne arhitekture, ki jo ločuje od arhitektur prejšnjih obdobj. Vendar pa ta tehnika ni "osamosvojena družbena sila", temveč kot moment družbenega reprodukcijskega procesa odločilno določena z njim. Vprašanje tujega in grozečega karakterja tehnike je seveda vprašanje družbenih razmer, ki so to tehniko ustvarile in ki jih ta tehnika reproducira. Zato dvomim, da je centralni problem moderne arhitekture vprašanje posredovanja med "umetniškim" in "uporabnim" na visoko razvitem tehničnem nivoju, kakor tudi kriteriji tehnike ne morejo biti edini kriteriji razlikovanja med različnimi urbanizmi in arhitekturnimi stili oz. zgodovinsko materialistično rečeno med različnimi načini produkcije prostora.

Vprašanje arhitekture in urbanizma slejkoprej ostane enako zastavljeno kot za vse ostale družbene sfere: vprašanje razmerja med posebno obliko družbene produkcije (produkcija prostora) in splošnimi družbenimi zakonitostmi.

Kako torej Horn opredeljuje nasprotje med "estetskim" in "uporabnim" v moderni arhitekturi? Najprej navaja nekatere arhitekturne teoretike (Bendit, Benevolo) in arhitekta (Gropius), ki vidi-jo temeljni problem v razmerju med umetniškim in funkcionalnim. Medtem ko Bendit meni, da je najboljšim zgradbam Chicaške šole uspela "structural-utilitarian-aesthetic unity" (pleonazem, ki že sam na sebi opozarja, da se teoretik "moti") in torej meni, da nasprotje obstaja samo v "slabi" arhitekturi, pa tako Gropius kot Benevol. vidita nasprotje med formo in vsebino. Po Benevolu postane umetnost gola kulisa pod primatom ekonomije. Gropius pa z zavzemanjem za obrtno delo poskuša premagati delitev dela in dominacijo tehnike. Poznejši člani Bauhaus-a, Feininger, Kandinsky in Klee pa so leta 1913 zanikali vsak odnos med umetnostjo in družbenim življenjem. Prav tako Loos: "Arhitektura ni umetnost /.../ vse kar služi namenu je izključeno iz območja umetnosti." (21)

V nasprotju z gornjimi stališči meni Horn, da nasprotja med "uporabnostjo" in "estetiko" ni mogoče reševati v območju arhitekture same (najsi pojmovane kot "estetska kreacija", ali kot "inženirska umetnost").:

"Protislovje med estetiko in socialno uporabnostjo - ki po Eberhardu Schultzu obstaja samo v 20. stoletju, moramo razumeti kot družbeno posredovani antagonizem." (Horn, 108)

Horn začne razlago družbeno posredovanega antagonizma z zgodovinsko analizo "namenske racionalnosti" (ki je v diskurzu arhitekturne kritike dojeta kot antiteza estetiki):

"Zgodovina namenske racionalnosti je - v smislu izboljšanja in sistematizacije gospodstva nad naravo - ozko povezana s politično emancipacijo meščanstva." (Horn, 108)

Ko Horn izvede namensko racionalnost iz racionalnosti tehnike pri obvladovanju in gospodstvu nad naravo in to obvladovanje postavi v službo politične emancipacije meščanskega "sloja", je

razplet te analize tako tipično "frankfurtski", da ga je komaj še potrebno obnavljati. Politična emancipacija je omejena na meščanstvo, se pravi, gre za omejitve družbenih ciljev na partikularne interese (dejansko: za uveljavljanje partikularnih interesov kot splošnodružbenih interesov), ki prežemajo tudi arhitekturo, "ki se tudi sama naivno razume kot nevtralna, pa četudi gre za vprašanja gospostva." (Horn, str. 108) Nadaljuje, da ne gre za kritiko "pragmatske poteze" funkcionalizma kot boljšega obvladovanja narave - to je celo koristno - temveč je njegova kritika usmerjena v dejstvo, da gospostvo nad naravo in razvoj produktivnih sil ne vodita tudi v ustrezno izboljšanje produkcijskih razmerij - "tehnični napredek ni posredovan s humanitarnim napredkom."

"Namesto tega se moramo bati, da se tehnokratski interes razprostira tudi na socialne odnose. Vsak funkcionalizem, ki se uklanja temu razvoju, kritiziramo, češ, da je ideološki." (Horn, str. 108)

Obrobna pripomba k Hornovi analizi: postopek, "kako ljudje obdelujejo naravo" ločuje od postopka, "kako ljudje obdelujejo ljudi", pozablja pa, da gre za dva momenta istega procesa: v procesu prisvajanja narave stopajo individui v medsebojne odnose... da ne ponavljam abecede zgodovinsko-materialistične analize. Zato seveda tudi začudenje, ker "tehnični napredek ni posredovan s humanitarnim napredkom"

Horn nadalje izvaja ideološkost funkcionalističnega urbanizma iz dejstva, da je "estetski" moment podrejen namensko-racionalnemu, tj. uporabnemu:

"Če ima konsekventen funkcionalizem za lepo zgolj namensko formo, jo tako vključuje v reprodukcijsko povezavo gospostvene družbe, v kateri ostaja estetski moment, ker je potencialno transcendirajoč, podrejen namenskemu." (Horn, str. 109)

Podreditev estetskega funkcionalnemu je dvojna:

"Po eni strani funkcionalna arhitektura učinkuje represivno v kolikor odpravlja transcendirajoči estetski element, v katerem lahko pride, subjektivno in neintegrirano, najmanj do abstraktnega izraza. Represivno pa učinkuje tudi vsaka funkcionalna arhitektura, v kateri se pod zagrinjalom funkcionalnosti vzpostavlja subjektivna samovolja." (Horn, 109)

S tem oba načina podreditve estetskega uporabnemu zadobita ideološki značaj:

"Ne omogočata pogleda v družbeno posredovanje človeka: ta se namreč ne zgubi popolnoma v družbi, torej v njemu odrejeni vlogi, niti ni v položaju, da bi se brez ostanka prilagodil določenemu zasnutku, četudi je njegovo merilo še tako diferencirana fantazija posameznika." (Horn, str. 109)

Pri Hornu gre torej za preinterpretacijo klasičnega diskurza o arhitekturi, ki je živel od antagonizma med "estetskim" in "uporabnim" v antagonizme namenske racionalnosti tehničnega obvladovanja narave, ki razteza svoje ude tudi v "družbeno sfero" in na fantazijo - ta pa, če je prava - uspe transcendirati obstoječe. Človekovi svobodi po Hornu ostane na razpolago tisti delček njegove osebnosti, ki se ga ne da spraviti v "družbene vloge", tisti mali košček, o katerem sanja vsak meščanski intelektualec in v katerem lahko sprosti potlačeno fantazijo, ki je le navidez osvobojena "tujega in groznega", le toliko, da te "tujosti in groznosti" samih ne postavlja pod vprašaj. Gre za meščanski subjekt, subjekt, ki je ujet v svet blagovno-kapitalističnih odnosov, vendar od njih profitira, ki ga je strah nepreglednosti družbenih razmerij, vendar od njih živi.

Tako je od precej obetavnega začetka analize, od zatrjevanja, da gre pri nasprotju med umetniškim in uporabnim za družbeno posredovani antagonizem ostalo le malo - reinterpretacija, ki z drugimi kategorijami prezentira isto.

Horn v nadaljevanju prispevka podvrže ideološkokritični analizi nekatere elemente funkcionalističnega urbanizma. Tu so nekateri

rezultati boljši od njegovih teoretskih predpostavk, kar nam seveda tudi opredeli meje, do katerih so rezultati "kritike ideologije" produktivni, in kdaj se rezultati zgubljajo v lastnih protislovjih, slikanju najstev ipd. "Produktivne" nastavke najdemo predvsem v kritiki biologizma v funkcionalističnem urbanizmu, njegovega pojmovanja "družbene neposredovanosti" bioloških potreb in iz tega izhajajoče zahteve, da je z oblikovanjem prostora mogoče neposredno zadovoljevati "čiste" biološke potrebe.

Horn je tudi edini od treh obravnavanih avtorjev, ki poskuša problem namenske racionalnosti neposredno navezati na racionalnost kapitalistične družbe (Berndtova in Lorenzer uporabljata predvsem pojem "meščanska družba" v pomenu politične emancipacije meščanstva).

Horn:

"Prisila, ki stoji za funkcionalizmom, je ekonomske narave: gre za racionaliziranje, za kvantitativno izboljševanje določenih relacij sredstvo-namen v pomenu partikularnega maksimiranja dobička." (Horn, str. 119)

V navedenem odstavku je opaziti "prelom" s pojmovanjem namenske racionalnosti kot racionalnosti tehničnega obvladovanja narave. Sicer pa je za Hornovo analizo vseskozi značilna dvojnost: ko obravnava arhitekturo, mu namenska racionalnost fungira kot tehnična racionalnost v nasprotju z "umetniškim" oz. "fantazijskim", pri obravnavi urbanizma pa je opaziti gornji premik v opredelitvi namenske racionalnosti.

Vendar Horn ^{ne} vstopi v analizo anatomije meščanske družbe, zato profit stopi na mesto tehnike kot tista tuja in grozljiva stvar, ki stoji nasproti človeškim potrebam.

x x x

Če naj sklenem prikaz in analizo "frankfurtskih prispevkov" k ideološki kritiki funkcionalističnega urbanizma, se je treba vprašati po dometu te kritike.

Kritika funkcionalističnega urbanizma kot ideologije prispeva k analizi njegove družbene pogojenosti, kolikor razkrinkava njegovo samorazumevanje in pokaže, da je "nekaj drugega" kot si sam predstavlja. To pa je tudi vse. Kaj ta urbanizem dejansko je, ostaja neodgovorjeno vprašanje "kritike ideologije".

Iz tega izhaja tudi pomanjkljiva opredelitev urbanizma neke dobe kot funkcionalističnega urbanizma. Nikdar namreč ni jasno, kdaj je urbanizem "funkcionalen" in kdaj pa prestopi meje in postane "funkcionalističen". Posplošeno rečeno, urbanizem vsake dobe je bil funkcionalen glede na njegovo družbeno-ekonomsko osnovo in torej sam moment "funkcioniranja" ne more nastopati kot kriterij razlikovanja med različnimi urbanizmi.

Pojem funkcionalističnega urbanizma opravičuje dejstvo, ki ga avtorji niso eksplicite tematizirali, namreč v njegovem razstavljalnem postopku po zgledu naravoslovnih znanosti. Funkcionalistični urbanizem kot utelešenje principov blagovnokapitalske družbe na določeni stopnji razvoja na področju gradnje in organizacije prostora poskuša razstaviti celoto družbenega življenja na elementarne funkcije ter s tem v prostoru izraža in kodificira ločevanje produkcije, menjave, delitve in potrošnje na posamezne (navidezno) ločene družbene sfere.

Naslednji problem, ki ga "kritika ideologije" ni bila sposobna zadovoljivo rešiti, je vprašanje razmerja med "prostorsko" in "družbeno" obliko, tj. vprašanje načina funkcioniranja družbe v prostoru. Kritika ideologije rešuje problem z golim "ujemanjem" oz. "korespondenco" med prostorsko in družbeno obliko. S tem pro-

storu pripisujejo, da se pasivno in naknadno prilagaja "demon-ski" tehniki in namensko racionalni družbi. V nasprotju s tem mnenjem menim, da je prostorska forma notranji sestavni del družbene oblike, kar bom poskušal pokazati v nadaljevanju ob prikazu zgodovinsko-materialističnih prispevkov k analizi mesta oz. urbanega.

II. PRISPEVKI K ZGODOVINSKO-MATERIALISTIČNI KONCEPTUALIZACIJI MESTA - MESTO KOT MEDIJ IZKORIŠČANJA

S posrednimi odgovori na izjave frankfurtskih sociologov in socialnih psihologov o "krizi modernega urbanizma", je bil leta 1971 natisnjen zbornik socioloških esejev z naslovom "Kapitalistični urbanizem" (22)

Skupna značilnost vseh prispevkov je konceptualizacija urbane problematike (razvoj mest, zemljiška politika, stanovanjska gradnja, promet, urbanistična zakonodaja, arhitekturne ideologije...) z vidika mesta in organizacije mestnega življenja kot prizorišča in rezultata razrednega boja. Tako Hans G. Helms v uvodnem tekstu zapiše:

"Zgodovinsko razvito evropsko mesto je produkt družbene delitve dela, razrednega gospostva, razredne borbe." (Helms, str. 5)

Urednika v spremni besedi opredelita namen zbornika in tudi pojasnita vzroke njegovega nastanka. Analiza mesta kot medija izkoriščanja je namenjena predvsem zoper meščansko in malomeščansko misel, ki se upira spoznanju mesta kot prizorišča razrednega boja in razrednega gospostva:

"Kajti to spoznanje zahteva kritično refleksijo monopolističnega produkcijskega načina v meščanski kapitalistični družbi, ki je osnova eksistence bourgeois in petit bourgeois. To spoznanje zahteva samokritiko, to pa v praksi pomeni: racionalizacijo lastnega razrednega položaja in z njim zvezanih razrednih privilegijev /.../, ne pa zgolj verbalno borbo zoper lastni razred, tem-

več revolucionarno dejanje zoper razredno družbo." (Spremna beseda, str. 201)

Nezadovoljstvo meščana in malomeščana z modernim urbanizmom, pravita Helms in Janssen, ne zahteva nobenih političnih dejanj in se steka v diskusije o predmetih in razmerjih, katerih politično-ekonomske osnove ostanejo nedotaknjene. (Spremna beseda, str. 201)

Če se po eni strani bohoti "nezadovoljstvo z mestom", pa se po drugi strani diskusije znotraj planerskih krogov nanašajo predvsem na kriterije, metode in tehnike planiranja, ki "grozijo, da bodo odstranile vsak pogled v kapitalistične instance odločanja in njihova merila." (Spremna beseda, str. 202)

Tako se poskus zgodovinsko-materialistične analize urbanega fenomena in kritike urbanih ideologij (ki seveda sodijo v okvir urbanega fenomena samega) uveljavlja kot kritični odgovor na "nezadovoljstvo z mestom" frankfurtskih sociologov in socialnih psihologov in kot poskus zgodovinsko-materialistične analize tehnokratskega urbanističnega planiranja v visoko razvitem kapitalizmu. "Katastrofalno stanje" sodobnih mest je tretji razlog lotenja "kritično-historične analize".

Urednika poudarjata, da sta skušala zbrati prispevke, ki analizirajo predvsem "vpliv kapitalističnih interesov v urbanističnem planiranju." Kot kriterij izbire tekstov jima je ostala zgolj negativna definicija: "Izoginiti se vsem poznanim potem, ki vodijo mimo problema." (Spremna beseda, str. 203)

Osrednji tekst v zborniku predstavlja prispevek Hansa G. Helmsa "Mesto - medij izkoriščanja; historične perspektive urbanizma" (glej opombo 22), v katerem zasledimo enega od prvih poskusov zgodovinsko-materialistične konceptualizacije mesta oz. urbanega.

Helms opredeljuje sodobna mesta kot produkte delitve dela, pogojene s procesom industrializacije, v kar jih je prisilila kapitalistična eksploatacija in meščansko gospostvo. Helms poudarja, da to velja tudi za mesta, v katerih so revolucionarno spremenili razredna razmerja - torej tudi za mesta tako imenovanih socialističnih družb. (Helms, str. 5)

Mesta kot produkti delitve dela pripadajo pogojem monokapitalističnega imperializma s tem, da so elementi in nosilci kapitalističnega gospostva. Glede na njihovo funkcijo medijev kapitalističnega gospostva, so mesta vedno znova podvržena preoblikovanju - pač glede na spremembe v delitvi dela - ne da bi bila prizadeta njihova gospostvena ureditev. (Helms, str. 6)

Helms pripisuje mestom tri funkcije pri posredovanju kapitalističnega gospostva:

1. Moderna mestna zasnova prostorsko segregira različne razrede v različna stanovanjska območja, ki ustrezajo družbenemu položaju vsakega razreda.

"... Moderna mestna zasnova ločuje družbene razrede, odreja delavce in male nameščence v najemniške kasarne, vrstne hiše in socialna stanovanja, srednje, povzdignjene skupine prejšnjega malomeščanstva, zdaj sekundarnega delavskega razreda v, z gradbenimi stroški normirane enostanovanjske hiše in bungalove, vladajoči razred in njihove vodilne - od spodaj v buržoazijo povdignjene reprezentante -, oblastniške vrhove, top managerje in mnenje ustvarjajoče konceptivne ideologe v skoraj zmeraj, pred vsiljivimi očmi ograjene četrti vil in graščinske idile." (Helms, str. 6-7)

2. Prostorski (stanovanjski) segregaciji različnih družbenih razredov ustreza tudi delitev mesta po funkcijah.

"Tako moderna mestna zasnova ločuje javno sfero dela, politike in trgovine od privatne sfere stanovanja in ločuje še sfero produkcije in potrošnje." (Helms, str. 7)

3. Mesto pa z ločevalnimi mehanizmi še ni izčrpalo svojih nalog

v okviru kapitalističnega gospostva. Če bi mestna zasnova ostala samo pri tem, bi mesto razpadlo na množico posameznikov, ki niso med seboj v nikakršnih odnosih. Mesto mora v reprezentivni obliki povezati izkoriščevalske delovne (produkcijske) in potrošniške sisteme. Mestna zasnova mora:

"... razcepjenim družbenim komunikacijam posameznih individov ustvarjati nove komunikacijske poti, vendar komunikacijske poti takšne vrste, da so vanje vpisane izkoriščevalske zahteve vladajočega razreda. Zato so komunikacijske poti striktne, normirane, često statistično kontrolirane." (Helms, str. 7)

Tako mesto, po Helmsu, obvladujeta dve vrsti zahtev: po eni strani mora ločevati in prostorsko segregirati neenakosti, po drugi strani pa mora te neenakosti postaviti v prisilne in kontrolirane odnose. Tako je mesto postalo "čista transportna zasnova":

"Posamezni individuum, kolikor je član enega izmed obvladovanih delavskih razredov (dveh zato, ker je Helms vpeljal pojem "sekundarnega delavskega razreda", ki ga pa v tem prispevku ne eksplicira - P.G.), je moral prevzeti, ne da bi to hotel, pasivno vlogo blaga: je najpomembnejši predmet transporta, človeško kosovno blago." (Helms, str. 7)

Helms v nadaljevanju svoje analize posveti precejšnjo pozornost razvoju transporta, najprej železnice, zatem razvoju individualnega avtomobilskega transporta. Tu podaja vrsto izvrstnih opažanj, predvsem o razmerju med individualnim avtomobilskim prometom in načinom moderne gradnje mest. Nujna cirkulacija med delovnim mestom, stanovanjem, nakupovalnimi območji prisiljuje delavca, da del svoje mezde in prostega časa porabi za transport, kar je v interesu vladajočega razreda. Hkrati pa se urbanizem zgublja v lastnih protislovjih:

"Relacija med ekonomsko nujnim transportom in z nerazumnim urbanizmom producirano potrebo po prevažanju lastne osebe je narasla v circulus vitiosus, iz katerega tudi racionalno misleči urbanist ne najde izhoda. Urbanizem je namreč prilagojen neracio-

nalnemu individualnemu transportnemu sredstvu, ne pa osebni avto racionalnim mestnih zahtevam." (Helms, str. 10)

Izhod iz "prometne krize" (ki je nasploh priznana kot eden od najpomembnejših elementov "krize mesta") ni odvisen zgolj od urbanističnih ukrepov, temveč od "Politične (?) spremembe produkcijskih in transportnih razmer." Helms izhaja iz položaja avtomobilske industrije v narodnem gospodarstvu in poudarja, da bi opuščanje proizvodnje osebnih avtomobilov pomenilo gospodarsko krizo. Poleg tega opozarja, da so mesta grajena po meri osebnega avtomobila, ki je postal nujnost za vsakodnevno premagovanje čedalje večjih razdalj med delovnim mestom, stanovanjem in drugimi institucijami, saj znotraj kapitalističnega gospodarstva ni možna radikalna prezidava mest, še posebej, če je usmerjena zoper interese uvrednotenja kapitala. Pomen osebnega avtomobila utemeljuje tudi dejstvo:

"da avto ni zgolj transportno sredstvo, temveč istočasno tudi statusni simbol in da pomeni temelj navadnemu človeku dostopne privatne lastnine. Tako postane avto izkoriščevalni instrument vladajočega razreda." (Helms, str. 11)

Helms v nadaljevanju analize dokazuje, kako je mesto postalo en sam velik transportni sistem, ki povezuje posamezne prostorsko ločene in diferencirane funkcije. Kot bistveni obrat v primerjavi s predindustrijskim urbanizmom navaja obrnjeno razmerje med hišami in cestnimi površinami. Ceste so v modernem mestu postale primarne, stavbe pa sekundarne. (Helms, str. 11)

Pustimo sedaj analizo značilnosti individualnega avtomobilskega transporta in načina gradnje mest in se vrnimo k Helmsovi opredelitvi modernega (kapitalističnega) mesta.

Tu moramo podati nekaj pripomb, kajti zdi se, da Helmsu vendarle ne uspe natančno opredeliti neke prostorske forme v kontekstu dosežene zgodovinske stopnje družbene reprodukcije.

Trditev, da so mesta "produkti delitve dela", ne zariše specifične razlike med kapitalističnim in predkapitalističnim mestom, kajti mesta so bila že od prvih zametkov produkt delitve dela in osamosvajanja sfere menjave od sfere agrarne in obrtne proizvodnje.

Prav tako ne zariše razlike trditev, da kapitalistična mesta prostorsko segregirajo različne družbene razrede. Celo nasprotno: prostorska segregacija različnih razredov, rasnih in etničnih skupin je bila doslednejše in "brez ostanka" izvedena pred nastopom razvite "blagovno-kapitalske" produkcije.

Tudi zagotavljanje, da so mesta "produkti kapitalističnega gospostva", "elementi in nosilci kapitalističnega gospostva", "mediji kapitalističnega gospostva", sicer popolnoma razpustijo neko obliko prostorske organizacije družbe v principe te organizacije, vendar pustijo vlogo prostorske forme neopredeljeno. Mestna forma tako nehoti postaja neka prostorska oblika v katero se s slepo silo udejanja kapitalistični produkcijski način. Pozitivna pozicija tega stališča glede na klasične urbane ideologije je prav gotovo v tem, da pojmuje prostorsko obliko organizacije družbe v kontekstu družbe v celoti in njenih zakonitosti, ki jo obvladujejo.

Vendar mesto ni zgolj pasivna forma, v katero se udejanja kapitalistični produkcijski način, če k blagovno-kapitalskemu načinu spadajo tudi njegovi pogoji, potem je mesto tudi produktivna sila kapitalističnega gospodarstva. Členitev mesta na avtonomne in homogene funkcije ni samo rezultat blagovno-kapitalskega produkcijskega načina, temveč temu načinu omogoča kar najbolj tekoče funkcioniranje. In naprej: protislovja, v katera se zapleta sodobni urbanizem ("kriza mesta") niso samo odsev protislovij in nasprotij blagovno-kapitalske produkcije, temveč jih bistveno skonstituirajo. Šele prostorska forma nekega družbenega produkcijskega načina (produkcija, delitev, menjava, potroš-

nja) temu načinu sploh omogoča funkcioniranje.

V tem kontekstu se zdi zelo produktivno pojmovanje mesta kot ločevanja med sfero produkcije in sfero konzuma, ki pa je v nadaljevanju ni podrobneje razvil. Analiza, kako se skozi mesto izraža in se sokonstituirajo nasprotja med različnimi sferami družbene reprodukcije (proizvodnja, delitev, menjava, potrošnja) bi specificirala tudi element prostorske organizacije blagovno-kapitalskega produkcijskega procesa (23)

V nadaljevanju svojega prispevka Helms obravnava pomen moderne mestne zasnove za ločevanje na delovni in prosti čas. Poudarja, da ne gre samo za to, da se z ločevanjem posameznih mestnih funkcij (delo, stanovanje, rekreacija, promet) vzpostavlja tudi ločevanje med sfero dela in sfero konsuma. Moderna mestna zasnova tako omogoča posamezniku, da vzdržuje razcepljeno zavest:

"Razcepljena zavest omogoča in prisiljuje posameznika, da se njegova poklicna prepričanja in miselni modeli razlikujejo od njegovega privatnega mnenja kot da bi pripadala dvema različnima človekoma." (Helms, str. 16)

Moderna mestna zasnova torej vzdržuje iluzijo, da je sfera dela dejansko, ne pa samo prostorsko oddeljena od sfere stanovanja, čeprav je sfera stanovanja (stanovanjsko območje, kvaliteta stanovanja, stanovanjski položaj) bistveno različna glede na družbeni položaj posameznika. Od tega je namreč odvisno, ali se bo posameznik "umaknil" v socialno stanovanje ali pa v predmestno vilo. Prav iz ločevanja sfere dela od sfere konzuma (reprodukcije, stanovanja) je očitno kakšno vlogo ima mestna zasnova v obstoječem produkcijskem načinu: bistveno ga sokonstituirata s tem, da posamezniku omogoči "umik" v stanovanje in s tem sublimira konflikt in hierarhijo na delovnem mestu.

Helms v nadaljevanju analizira razvoj urbanističnih koncepcij, kakor so se razvile v procesu dominacije kapitalističnega gospo-

stva (npr. Hausmannova prenova Pariza), podvrže kritiki nekatere urbane ideologe (Lewis Mumford) in sklene z "ideološko funkcijo" moderne mestne zasnove:

"Videz privatnosti zapira posameznemu pripadniku delavskega razreda pot v kolektiv njegovega razreda, ki predstavlja instrument osvoboditve izpod kapitalističnega izkoriščanja." (Helms, str. 35)

Helms torej spregleda in razkrinka ideološki značaj razcepa mesta na posamezne funkcije, ki razcepljajo posameznika na vloge in ki, prav zaradi prostorske in časovne ločenosti vstopanja vanje, ustvarjajo videz kot druga, kot da so od druge neodvisne. Vendar pa, gledano iz današnjih razmer, končuje skoraj tako resignativno kot frankfurtski teoretiki:

"Razredno zavestnemu kolektivu graditi adekvatno mesto pomeni osvobajati." (Helms, str. 35)

Danes lahko ta izjava zveni za zahodnonemške razmere zgolj kot cinični obrat: ta razredno zavestni kolektiv je samo buržoazija ki si že vseskozi gradi mesto, ki ustreza njej.

Urbanizem ne more nadomestiti socialne revolucije, kajti gradnja mesta za razredno zavestni kolektiv takšen kolektiv predpostavlja, ne pa vzpostavlja. V kolikšni meri lahko "kriza mesta" oz. spoznanje o "mestu kot mediju izkoriščanja" prispeva k formiranju razredne zavesti, je vprašanje, na katerega lahko odgovori skrbna analiza tako imenovanih "mestnih gibanj".

Pritrditi je treba Helmsu, kolikor meni, da urbanizem in arhitektura ne smeta kapitulirati pred zahtevami vladajočega razreda, kajti njene naloge pri spreminjanju obstoječih družbenih razmerij in njim ustrezajočih prostorskih form niso nič večje in nič manjše kot naloge na drugih področjih.

x x x

Pomemben prispevek k zgodovinsko-materialistični konceptualizaciji urbanizma in mestnega razvoja prinaša tudi zbornik, ki ga je uredil Joachim Petsch z naslovom Arhitektura in urbanizem v 20. stoletju. (24) V njem je poleg uvodnika Joachima Petscha, v katerem opravi zgodovinsko-materialistično analizo nemške arhitekture in umetnostnozgodovinskega raziskovanja nemške povojne arhitekture, pomemben tudi prispevek Jörga C. Kirschenmanna "K prezidavi mest". Teksta ne nameravam podrobneje obravnavati, ker je že bil objavljen v Časopisu za kritiko znanosti (25), omejil se bom na nekaj najpomembnejših "inovacij", ki jih je tekst uvedel.

Kirschenmann analizira vpliv nenehno se spreminjajočih pogojev uvrednotenja kapitala na politiko mestne rasti. Tudi on navaja kot bistveno značilnost modernega mestnega razvoja razpadanje na posamezna homogena in prostorsko izolirana področja, kot so stanovanje, produciranje, upravljanje, potrošnja in spreminjanje "individualnih in družbenih nujnosti v gole planske količine." (KPM, str. 118)

Osnovna Kirschenmannova ugotovitev je, da se današnja mesta ne "odlikujejo" predvsem po neki konstantni podobi, kot je bilo to značilno za predkapitalistična mesta, temveč jih lahko razpoznamo po načinu in obsegu gradbenega spreminjanja (prezidave).

"Načelne prezidave ni mogoče več prikriti. /.../ Navadili smo se, da so se srednje velika mesta in vele mesta spremenila v stalna gradbišča. /.../ Spreminjanje teh mest se ne ravna po individualnih željah in potrebah prebivalcev mest, temveč v bistvu po kriterijih uvrednotenja kapitala." (KPM, str. 119)

Namen teh prezidav je v stalnem obnavljanju in če je le mogoče, v stalnem izboljševanju pogojev za profitabilno uvrednotenje. V nadaljevanju avtor analizira značilnosti prezidave mestnih je-

der, ki je njihov končni cilj sprememba mestnega jedra v "eno samo veliko veleblagovnico". Analizira tudi značilnosti gradnje prefirenih območij mesta, kamor proces uvrednotenja gradbene substance izrinja stanovalce.

Kirschenmann izpostavi v svojem tekstu tudi protislovje med nenehno spreminjajočimi se pogoji uvrednotenja kapitala, ki zahtevajo tudi spremembe prostorske zasnove mesta, in med že obstoječo mestno zasnovo, ki jo je, ko je enkrat zgrajena, težko spreminjati. Nepredvidljivost uvrednotenja kapitala zato namesto trdnih gradbenih form, v katerih je enkrat za vselej "zafiksirana" njihova namembnost, zahteva gradbeno-tehnično fleksibilnost in variabilnost poslopij.

"Uporabnost poslopij za različne namene zahteva na eni strani nespecialne gradbene rešitve, kar zadeva nosilno konstrukcijo in s tem tudi v bistvu podobo nekega poslopja, na drugi strani pa od tega neodvisno specialno možnost spreminjanja notranjosti poslopja, kar zadeva notranje stene in dele zgradbe." (KPM, str. 128-9)

Gre torej za zahtevo po nevtralnosti forme glede na izrabo in lokacijo, torej za zahtevo, na katero arhitektura, ki se razume kot "umetnost", ne pa zgolj kot "tehnologija" le težko pristaja, kajti s tem zgublja možnost "enkratnega zapisa v prostor" in postaja tako kot vse dejavnosti, ki so vpete v kapitalsko produkcijo, normirana, poljubno spremenljiva, kosovna. Zgradba, ki jo je mogoče takoj postaviti in tudi razmontirati, ko niso več podani pogoji za njeno uvrednotenje, je vzor za takšno gradnjo.

Protislovje med načinom gradnje, ki je vpeto v zahteve masovne in standardizirane produkcije, in zahtevo po "oblikovanju prostora" je značilno za vso moderno arhitekturo in le skozi tako zastavljeno vprašanje je možno pojasniti konflikt med "namenskim" in "estetskim", ob katerem so izgubljali glave frankfurtski teoretiki. Arhitekturna produkcija se namreč sama ravna po zahtevah uvrednotenja kapitala in da zato izhoda iz arhitekturnega

funkcionalizma ni mogoče doseči z nadomestitvijo "transcendira-joče estetike", temveč s preseganjem blagovno-kapitalskega načina produkcije.

V tem kontekstu se izkaže, da so arhitekturne in urbanistične zasnove, ki v sebi reflektirajo protislovje vpetosti v blagovno-kapitalsko produkcijo, daleč bolj progresivne kot pa "resignirano tarnanje o namenski racionalnosti". (26)

Kirschenmann v nadaljevanju eksplicira zahtevo po fleksibilnosti, nevtralnosti in razstavljivosti gradnje na elementarne dele:

"Gradbeno-tehnična prilagodljivost s koordinacijo in elementiranjem gradbenih elementov se ne spleča samo po izgotovitvi ali pri drugačnem sekundarnem izkoriščanju stavbe, temveč brez velikih stroškov omogoča tudi reakcijo na vsakokratni položaj povpraševanja, na izkoriščanje, ki do vselitve še ni določeno, na neznanega kupca ali najemnika. Sele gradbeni sistemi, ki so nevtralni glede na lokacijo in uporabo dovoljujejo produkcijo gradbenih elementov neodvisno od poslopja in naročil." (KPM, str. 129)

Zasluga Kirschenmanna ni samo to, da je pokazal, kako se spremembe v načinu gradnje odzivajo spremembam in pogojem uvrednotenja kapitala, temveč je tudi pokazal, da produkcijo prostora sámo obvladujejo iste zakonitosti. Torej območje mesta in urbanizma ni sfera, ki je nanjo "od zunaj" vplivajo s splošnimi pogoji blagovno-kapitalskega načina produkcije na določeni stopnji tehničnega razvoja (mesto kot forma, v kateri se udejanja neka oblika produkcije), temveč je urbanizem sáam proces a) zagotavljanja pogojev uvrednotenja kapitala (med seboj različnih, tudi nasprotujočih se kapitalov) in b) ki je kot proces gradnje tudi sam proces uvrednotenja kapitala.

S tem sem zaključil oris in komentar dveh poskusov zgodovinsko-materialistične konceptualizacije mesta oz. urbanega. Značilno za oba je, da obravnavata mesto v sferi politične ekonomije, vendar pa ostajata fragmentarna, in bolj odgovor različnim

"urbanim ideologom".

V nadaljevanju bom poskušal tematizirati še zahodnonemško marksistično kritiko "teoretske refleksije mesta" - meščansko urbano sociologijo.

III. "SOCIOLOG-JA IN URBANIZEM" - KRITIKA "PRENOSA" SOCIOLOŠKIH SPOZNANJ : URBANISTIČNO NAČRTOVANJE

Kakor poroča Kirschenmann (27), se je v Zvezni republiki Nemčiji v zadnjih letih pojavila cela vrsta publikacij "katerih naslovi se sestoje iz pisane mešanice urbane sociologije in urbanizma." (SBS, str. 156)

Za velik del urbane sociologije oz. sociologije urbanizma je značilna odsotnost lastne teoretske osnove, saj razen "splošne kontrapozicije, ki izhaja iz odklanjanja teoretskih prispevkov in izsledkov empiričnega raziskovanja iz območja 'sociologije lokalnih skupnosti'" (SBS, str. 156) nima izdelane teorije mesta oz. urbanizma.

Takšna sociologija, pravi Kirschenmann, "je na predznanstvenem nivoju in v vseh potezah uživa svobodo norca." (SBS, str. 156) Ponujajo jo kot atrakcijo na arhitekturnih prireditvah, kjer sociologi hranijo urbaniste s poljubnimi neobveznostmi. Arhitekti, sami nekritični in znanstveno nereflektirani, sprejemajo te slavnostne govore, kar se le v omejenem obsegu, če se sploh, zavedajo problematike, ki jo ti slavnostni govori načenjajo.

Urbana sociologija oz. sociologija urbanizma se v največji meri konstituira z zahtevo po uporabnosti njenih "znanstvenih rezultatov" v prostorskem (urbanističnem in regionalnem) načrtovanju. Poglavitni razlog uvajanja sociologije v urbanistično načrtovanje vidijo predvsem v dejstvu, da družbeni odnosi niso "neposredno razvidni", da je področje urbanizma, se pravi prostorskega

reguliranja človeške dejavnosti "komplicirana tvorba", in končno tudi v zahtevi po "participaciji pri planiranju", pri čemer naj bi sociologija prevzela vlogo prevajanja zahtev, interesov, potreb in želja v planske kategorije.

Na ravni "zahteve" po sodelovanju v urbanističnem načrtovanju postane sociologija "odrešilna sila", ki naj bi preprečila planiranje "mimo človeških potreb". Na ravni praktičnega sodelovanja "motijo" to "mistično razmerje" arhitektov do sociologov znanstveni rezultati praktično usmerjene sociologije, ki so deloma "banalni, deloma pa irelevantni za urbanizem".

Konkretnije rečeno: gre za "znanstvene rezultate" sociološke analize, ki jih ni moč "prenesti" v urbanistično načrtovanje, ker so "nevtralni" glede na takšno ali drugačno urbanistično koncepcijo, torej po Lorenzerju delujejo kot "socialna montaža" na namenskoracionalno koncepcijo sodobnega urbanizma.

Kritika teoretskih in metodoloških koncepcij nemške urbane sociologije, kakor jo zastopajo njeni najpomembnejši predstavniki (28), se je razvila prav ob problemu "prenosa" (Umsetzung) socioloških "znanstvenih rezultatov" v urbanistično načrtovanje.

V nadaljevanju bom skušal povzeti in oceniti nekatere očitke, ki jih marksistično usmerjeni sociologi (zgodovinsko-materialistični pristop in "kritična teorija družbe") naslavljaajo klasični urbani sociologiji.

1. Urbana sociologija si ni "na jasnem glede lastnega objekta proučevanja. Gre za kritiko "teoretskega objekta" (teorije mesta oz. urbanega) in "realnega objekta" (mesta oz. urbane) klasične urbane sociologije.
2. Sociološki diskurz ni uspel integrirati prostorske forme v svoj analitični koncept, zato se mu prostorska forma prikazuje kot nekaj zunanjega, kar je samo v korespondenci z druž-

benim, ne sokonstituira pa samega polja.

3. Socialno-tehnološka usmerjenost urbane sociologije, ki se razume kot "vrednotno nevtralna znanost", postavlja to sociologijo v službo vladajočega razreda.

Ad 1.

Kritiko teoretskega objekta urbane sociologije sta najbolj dosledno razvila Hartmunt Häusermann in Walter Siebel. (29) Ugotavljata, da pravzaprav lahko govorimo o dveh urbanih sociologijah: o družbeno-teoretsko usmerjeni urbani sociologiji mesta in o sociologiji, ki se ukvarja z zbiranjem informacij za potrebe mestne uprave. (TzS, str. 484)

Razcvet urbane sociologije ni povzročil družbeno-teoretični interes, temveč njeno navezovanje na probleme urbanističnega načrtovanja. Ta sociologija - avtorja se pridružujeta Bernhardu Schöffersu, ki meni, da je boljša oznaka za to usmeritev sociologija urbanističnega načrtovanja - je usmerjena v produkcijo uporabnih izsledkov za potrebe planirajoče uprave. Intervenira povsod, kjer se na področju mesta pojavi "krizni razvoj". In prav ta preveč prostovoljna služnost planirajoči upravi je ena izmed bistvenih vzrokov za disparatnost, banalnost, neteoretskost in apolitičnost urbane sociologije. Neteoretskost in banalnost takšne sociologije izhaja tudi iz upadanja usmerjevalne zmožnosti politično-administrativnega sistema, kar vodi k temu, da je planirajoča uprava prisiljena le k kratkoročnim intervencijam in se omejuje zgolj na funkcijo "gašenja požara". Zato je tudi polje sociološkega proučevanja "kriznih manifestacij" mestnega razvoja zelo ozko opredeljeno. (TzS, str.485)

V nadaljevanju avtorja analizirata vprašanje predmeta urbane sociologije. Pravita, da potrebe politične administracije po socialno-znanstvenih informacijah sicer zaposlujejo sociologe, ne ustvarja pa predmeta urbane sociologije. Prav pri vprašanju

predmeta ("realnega objekta analize") se ta sociologija bistveno razlikuje od drugih posebnih ("Bindestrich-soziologien") sociologij. Namreč:

"Razkroj z razlikami v produkciji in nadgradnji označenega protislovja med mestom in podeželjem povzroči, da se urbana sociologija ne more več sklicevati na neko socialno dejstvo (mesto) kot na lasten predmet, ki jo konstituira tako kot ostale sociologije-z-vezajem." (TzS, str. 485)

Pri obeh avtorjih je očiten vpliv znanega špansko-francoskega sociologa Manuela Castellsa, ki je v svojem tekstu "Is there an Urban Sociology" (30) analiziral članek Louisa Wirtha "Urbanism as a Way of Life" (31), s katerim je bila za naslednjih trideset let utemeljena urbana sociologija. Bistvena napaka Louisa Wirtha - in s tem vse meščanske urbane sociologije - je po Castellsu v dejstvu, da obravnava mesto kot "neodvisno variable", da torej že same fizične značilnosti mesta (po Wirthu: gostota, velikost, heterogenost) opredeljujejo "mestno obnašanje", ki ga Wirth imenuje "urbanizem kot način življenja". Pojem "urbanizem kot način življenja" je striktno ideološki, saj v resnici ne gre za obnašanje, ki je pogojeno z "mestno kulturo", temveč z značilnostmi blagovno-kapitalske družbe, katere prostorska oblika je mestna naselitev.

Häusermann in Siebel dopolnjujeta Castellsovo kritiko:

"Najmanj, kar drži, je dejstvo, da gostota in velikost nista družbeni kategoriji, in poskus, da bi družbene fenomene razlagali z nedružbenimi kategorijami, mora pripeljati do ideoloških konstrukcij, v katerih je mesto odgovorno za prostorsko razdelitev socialnih skupin in za politične in socialne konsekvence kapitalistično organizirane industrializacije, namesto, da bi mestne strukture same prišleli k tem konsekvencam." (TzS, str. 486)

Poudariti moramo, da tako pri Castellsu kot tudi pri Häusermannu in Sieblu radikalna kritika predmeta urbane sociologije - tj. kritika koncepcije mesta kot "neodvisne variable", - še ne pome-

ni tudi konca te sociologije. Nasprotno: šele skozi radikalno zanikanje tradicionalnega predmeta urbane sociologije se vzpostavlja njena dejanska možnost raziskovanja in delovanja.

Oglajmo si, kako si avtorja zastavljata problem "pravega predmeta" urbane sociologije:

"Kako teoretično zasnovati omejitev raziskovalnega interesa na izsek družbene dejanskosti, je sicer problem vsake sociologije z vezajem. Vendar se ta problem pri sociologiji mesta ne zastavlja samo preprosto ostreje, temveč načelno drugače. Družina, industrijski obrat, izobraževalni sistem so v sebi izdiferencirane družbene institucije, ki jih označujejo posebne vloge in sistemi norm. Problem utemeljitve sociologije mesta v nasprotju s tem ne tiči v postavitvi predmeta v splošnih družbenih povezavah. Zanj v tem smislu ni problema posredovanja, ker nima družbeno, temveč samo prostorsko izdiferencirani predmet." (TzS, str. 487)

Avtorja nakazujeta možnost izteka klasične urbane sociologije v teorijo "družbeno-prostorskih" razmerij (zaradi pomanjkanja "ustreznejših, naj obvelja ta pojem), kar pomeni, da je predmet takšne teorije "družbena totalnost" v njenih prostorskih (najpogostejše že proizvedenih) dimenzijah. "Prostorska dimenzija" (forma) nima več funkcije zunanega določila "urbane družbe", temveč je takšna ali drugačna prostorska forma (skupaj s strukturo) že vedno družben produkt, v katerem se manifestirajo oblike družbenega občevarja.

Medtem, ko sta H. Ussermann in Siebel razvila predvsem kritiko tradicionalnega predmeta urbane sociologije, pa Eckhart Bauer (32) razvija predvsem kritiko njenih spoznavno-teoretskih temeljev.

Bauer, pri katerem opazimo vpliv Habermasove "hermenevtičnokomunikacijske znanosti", podobno kot frankfurtski socialni psihologi in sociologi izhaja iz predpostavke tehnokratskega urbanizma:

"Urbanistično planiranje si še danes v veliki meri prizadeva za tehnične in formalnoarhitekturne "neoporečne" rešitve, torej poskuša številna območja človeškega življenja konkretizirati po pravilih tehnične racionalnosti. /.../ Ta racionalnost proizvaja iracionalnost, kolikor družbena razmerja tolmači in ureja s tehničnimi kategorijami in metodami." (HdS, str. 9)

V teh razmerah bi naj bila naloga sociologije, še posebej pa sociologije lokalnih skupnosti in urbane sociologije, omajati enodimenzionalnost urbanističnega načrtovanja, razkriti iracionalnost in konkretizirati z drugim pojmom racionalnosti, ki je izveden iz historično-družbenih procesov. (HdS, str. 9)

Vendar se nemška sociologija ne spušča v kritiko urbanističnega načrtovanja - pa tudi če se - dejansko pristaja na njegove kategorije. Njen raziskovalni interes je usmerjen predvsem v analizo "funkcioniranja" lokalnih skupnosti. Proučuje predvsem slojevitost, mobilnost, združevanje, poznanstveno in sorodstveno komuniciranje in sosedstvo. Večina študij se le bežno dotakne temeljne ekonomske strukture in gospodarskih odnosov, izhajajočih iz nje.

Rezultat takšnega postopka je, da je spoznanje takšne sociologije dvakrat okrnjeno: prvič z odsotnostjo analize izvajanja gospodarskih odnosov iz temeljne ekonomske strukture in drugič: sociološki "znanstveni rezultati" ostajajo abstraktni in "neobvezni":

"Abstraktni v pomenu, da jih ni mogoče prenesti v grajeno okolje." (HdS, str. 10)

Z diskusijo o "problemu prenosa" socioloških znanstvenih rezultatov v kategorije urbanističnega načrtovanja prehajamo k drugi točki, ki jo je izpostavila marksistična kritika tradicionalne urbane sociologije, in sicer k dejstvu, da se slednji ni posrečilo integrirati prostorske forme v polje sociološke analize.

Ad 2.

Preden preidem na prikaz Bauerjeve kritike "problema prenosa", se mi zdi potrebno izpostaviti njegovo pozicijo, saj le tako lahko ne le ugotovimo adresanta kritike, temveč tudi mesto, s katerega kritika izhaja.

Bauer izhaja iz Habermasovega pojmovanja zgodovinske in naravoslovne znanosti:

"Obstaja kvalitativno načelna razlika med spoznavnim postopkom naravno pogojene in spoznavnim postopkom kulturno pogojene, tj. družbene, zgodovinske znanosti. /.../ Če je metodsko razpolaganje z naravo določeno z njenimi lastnimi zakoni, ki jih je moč v empiričnih pravilnostih precizno posredovati z razstavitvijo večjih povezav v čedalje manjše enote, pa za družbeno-zgodovinsko znanost velja, da ima njeno spoznanje opraviti z dejavnimi ljudmi, ki si v skupnem komunikativnem občevarju zagotavljajo skupno zavest, ki reflektirajo historično postavljene cilje in zato svoje dejanskosti ne spreminjajo samo glede na tehnične možnosti, temveč uvrščajo svoje delovanje v označen smisel zgodovine: osvoboditev, in humanizacija človeške eksistence." (HdS str. 15-16)

Zanikanje načelne enotnosti znanosti in centriranje pozornosti na "dejavni subjekt", ki si ne glede na objektivno logiko zgodovinskega procesa postavlja smisel zgodovine, sicer lahko predstavlja osnovo za temeljito kritiko tehnokratsko razumljenega urbanizma, vendar s pripombo, da mu ne more do živega. In to v tistem njegovem elementu, kjer se obnaša "tehnokratsko", ne glede na voljo dejavnega subjekta.

Delitev na družboslovno in naravoslovno znanost je "upravičena", kolikor je konstatacija obstoječe znanstvene prakse, ki je kot sestavni del celotne družbene produkcije vpeta v blagovno-kapitalska razmerja ("Religija, družina, morala, znanost, umetnost itn. so samo posebni načini proizvodnje in spadajo pod njen splošni zakon". - MEID I/333), ne pa tudi kot delitev spoznavno-teoretskih interesov, pri čemer naravoslovno znanost obravna-

vajo kot regulacijo in razpolaganje z naravo, družbeno znanost pa kot hermeneutično razumevanje "smisla" človeške zgodovine in medsebojnega občevanja dejavnih subjektov. Bauer pozablja, da sta način, "kako ljudje obdelujejo naravo" in način, "kako ljudje obdelujejo ljudi" (MEID II/43) dva momenta istega procesa - procesa celotne družbene reprodukcije.

Tako je prav s stališča načelne ločenosti spoznavanja "obdelovanja narave" od spoznavanja "obdelovanja ljudi" možna obravnavanje tehnike kot samodejnega regulativnega mehanizma, ki svoje gospostvo nad naravo razširja tudi nad ljudi, in sicer tako, da vnaša tehnično racionalnost v območje družbenega. Razlika med Bauerjem in že obravnavanimi "frakfurtskimi teoretiki" je samo v tem, da je Bauer politično, ne pa tudi znanstveno-analitsko bolj radikalen. Poleg tega zadošča samo "pot navzdol", tj. zvajanje "tehnične racionalnosti" na "racionalnost ekonomske učinkovitosti", kajti tako so pojasnjeni (kvečjemu) "družbeni" temelji tehnike, ne pa tudi, kako tehnika s svojim funkcioniranjem "strukturira" družbeno polje.

Ob primeru urbanizma se problem zastavlja na naslednji način: ni dovolj, če priznamo neki urbanizem za izraz "gospostvenih odnosov" določene družbene epohe tako, da ga opredelimo kot parcialno sfero, v kateri se uveljavljajo "globalne družbene zakonitosti". Gre za 1. analizo razvoja produkcije prostora po zakonitostih blagovno-kapitalske družbe in 2. za analizo, kako produkcija prostora ustvarja drugim dejavnostim ustrezne pogoje njihovega uvrednotenja.

Vrnimo se k "problemu prenosa". Bauer pravi, da je "prenos" socioloških rezultatov (sociologije kot emancipatorične znanosti) glavni problem, če je naloga kritičnih razmišljanj o urbanizmu razširiti tehnično racionalnost planerja z "emancipatorično-zgodovinskim umom". Naj tu navedem še eno kritično pripombo: neresumevanje odnosa med "tehniko" in "družbo" se potrdi še enkrat.

Le, če je družbena posredovanost tehnike dojeta na nivoju gole konstatacije, je seveda možen nesmisel o "razširitvi" "tehnične racionalnosti" z "emancipatoričnim umom". Posledica takšnega stališča je, da je tehnika "sama na sebi nevtralna", njena funkcija je odvisna samo od tega, ali je v službi tehnokratskih sil ali pa v službi emancipatoričnih sil.

Bauer nadaljuje z opredelitvijo urbanizma kot "ambivalentne dejavnosti":

"Urbanizem je ambivalenten proces /.../, ker je v svoji temeljni določenosti prirejen potrebam ljudi, njihovi celotni socialni in psihični eksistenci, istočasno pa je tudi tehnično določen metodski postopek, ki pa ga zopet ne moremo izolirati od človekovih potreb, češ da je samo instrumentalen." (HdS, str. 58-9)

Ambivalentnost urbanizma pojasni z naslednjim primerom:

"Sestavitev štirih sten je tako tehnični postopek kot tudi določitev načina človeške eksistence." (HdS, str. 59)

Tu se izkaže banalnost takšnega razumevanja dvojnosti urbanizma ki naj "ustreza" človekovim potrebam in "tehnični racionalnosti". Ne določa tehnični postopek sestavitve štirih sten človeške eksistence, temveč je ta že pred tem določena in, naj si tu dovolim površnost, vprašanje se glasi za pripadnika katerega družbenega razreda se te štiri stene sestavljajo. "Tehnična racionalnost" v pomenu, kakršnem jo navaja Bauer - gradbena členitev, konstrukcijski računi, statika, pravilna izbira materiala - velja tako za stanovanjski silos kot za predmestno vilo. Z Bauerjevim pojmovanjem "tehnična racionalnost" - človeške potrebe lahko opredelimo, kot to delajo socialno-ekološke študije "vpliv stanovanjskega okolja na socialne razmere" (ločitev, alkoholizem, delikvence ipd.), vendar pa takšna opredelitev ostaja okrnjena, saj ne pojasnjuje dejstva samega neustreznega stanovanja - tj. proizvodnje stanovanj za različne družbene razrede.

Tako Bauer "tehnični racionalnosti planerja oz. arhitekta" pripisuje "neustrezna stanovanj", saj planira glede na tehnološke zakonitosti brez vpogleda v "družbeno-historično raziskovanje človeške dejanskosti." Ne gre nam za obrambo planerjev "kot agentov produkcije prostora", vendar pa je napačno zgolj njihovi "tehnični racionalnosti" pripisovati obstoj "neustreznih" stanovanj. Podrobnejša analiza arhitekturnih manifestov nam bo pokazala "tragično razdvojenost" samorazumevanja arhitektov kot "tehnologov" (pristajanje na pogoje arhitekturne produkcije) in "socialnih reformatorjev" (poskus s "kreacijo" oblikovati ustrezno stanovanjsko okolje).

Gre za samoprevaro "emancipatoričnega uma", češ da bo že sam vpogled v "poenostavljeno" posredovanost med oblikovanjem prostora in človeškimi potrebami zadoščal za spremembo urbanizma. Bauer tako problem prenosa socioloških rezultatov v kategorije urbanističnega planiranja rešuje na ravni razsvetljestva - tj. zagotavljanja pogleda v družbeno-posredovanost urbanizma.

Pri Bauerju nastopajo poleg okrnjenega razumevanja tehnike tudi ideološko zamaskirane človeške potrebe. Uporaba pojma "človek", ne da bi ga konkretizirali kot družbeni individuum, vodi k pojmovanju "občečloveških potreb". Tu naj se omejim le na trditve, da se tudi temeljne "biološke" potrebe vedno povnanjajo kot družbeno/razredno determinirane. Drugače nastopajo in drugačen pomen imajo za pripadnike različnih družbenih razredov.

Bauer ima prav, ko očita tradicionalni urbani sociologiji "okrnjenost" in banalnost v pomenu zdravorazumskega rezoniranja prikritega z "znanstvenim instrumentarijem", hkrati pa ostaja sam okrnjen, saj abstraktnost funkcionalne analize nadomesti z abstraktno kritiko in razsvetljenstvom. Problem "prenosa" ostaja slejkoprej nerešen.

Z vprašanjem aplikacije socioloških teorij in transformacije

socioloških izjav v kategorije, relevantne za načrtovanje, se ukvarja tudi Kirschenmann, ko opravi analizo naivnega empiricizma Hansa Paula Bahrdta (33). Pri tem poudarja, da "vidno antinomična situacija" urbanistov in sociologov ne izhaja le iz pomanjkljivega ali različnega načina znanstvenega dela, temveč tudi iz umetno proizvedene problematike teorija-praksa, ki naj bi zagotavljala avtonomijo lastne pozicije. Sociologi (teoretiki), ujeti v ta način razmišljanja, domnevajo, da so njihovi teoretsko-metodsko "proizvedeni" rezultati istočasno že relevantna dejstva za prakso, medtem ko se arhitekti (praktiki) nujnosti teoretskega dela sploh ne zavedajo. (SBS, str. 161)

Kirschenmann premakne težišče problema od nezmožnosti sociologije, da bi v svojo analizo integrirala prostorsko dimenzijo na analizo urbanističnega načrtovanja kot družbenega procesa. Planiranje je - po Kirschenmannu, v svoji realizaciji, politična praksa:

"Posamezne stopnje in ustrezni postopki, ki jih planiranje lahko uporabi, so odvisni in se konstituirajo iz strukture našega družbenega sistema. Ne le ideološko, temveč tudi metodsko-analitsko je potrebno raziskovati interesne skupine in družbene institucije, ki posedujejo in izvajajo moč v planerskodoloženih odločitvah. Tako gledano je planiranje okolja primarno družbeni problem znotraj referenčnega okvira gospodarskih pozicij." (SBS, str. 61)

Kirschenmann opozarja, da integracija prostorske forme v sociološki diskurz, (kar šele omogoča "prenos" socioloških rezultatov v urbanistično načrtovanje) ni "čisto analitično" oz. "čisto epistemološko" vprašanje. Glede na to, v kakšnem odnosu je sociološki diskurz do prostorskega načrtovanja (urbanistično in regionalno), ta diskurz razpade na dve različni ravni: na sociologijo kot "pomožno znanost" pri urbanističnem planiranju in na sociologijo urbanističnega načrtovanja. Pri zadnji gre za sociologijo, ki ima za predmet proces urbanističnega načrtovanja, ki ga razume kot proces vladanja (grajenem) prostoru.

Kirschenmannov premik polja problema od "sociologije" k "načrtovanju" nakazuje razčlenitev "problema prenosa" na dva med seboj zvezana problema. V nadaljevanju ju bom skušal samo na splošno orisati in ju ne bom natančneje analiziral.

Prvič: Vprašanje prostorskega planiranja kot "diskurza vladanja prostoru". Tu je jasno, da zgodovinsko-materialistična sociologija nima kaj početi v vlogi "pomožne znanosti" pri planiranju, ki je usmerjeno v prostorsko reprodukcijo blagovno-kapitalskih odnosov. Za takšno planiranje je sociologija "nekoristna in nepotrebna". Za meščansko sociologijo tega problema ni, ali pa se na "moralnem nivoju" vzpostavlja kot zahteva po "socialni pravičnost" za podprivilegirane družbene skupine. Vprašanje interesov se jim postavlja kot "čisto" politično vprašanje.

Tematizacija zgodovinsko-materialistične analize v polju prostorskega planiranja je usmerjena v analizo delovanja zakonitosti blagovno-kapitalske družbe v prostoru: v ugotavljanju, kako se skozi sistem politične reprezentance izražajo "ekonomski" interesi v vladanju in razpolaganju s prostorom.

Drugič: Vprašanje družbenega polja delovanja in vprašanje njegove prostorske oblike ni samo vprašanje, "kako se izražajo vladajoči interesi v prostoru", torej ni samo vprašanje golega "odslikavanja", temveč je to vprašanje samega konstituiranja družbenega polja delovanja preko grajenih struktur-oblik, ki ga v označevalnem procesu zapisujejo v prostor. Prostorska forma je torej vedno neka družbena forma prostora. Analiza družbene forme prostora se od klasične socialno-ekološke analize "ujemanja" družbene forme s prostorsko razlikuje po naslednjem:

1. Pojem družbena forma prostora predpostavlja zgodovinsko analizo razvoja te forme. Obravnava jo kot "materialni produkt v relaciji z drugimi materialnimi elementi - med drugimi tudi z ljudmi v določenih družbenih razmerjih, ki dajejo prostoro-

ru formo, funkcijo in socialni pomen." (34)

2. Analiza družbene forme prostora obsega analizo družbene dejanskosti (ali momentov te dejanskosti) v njeni obliki, označeni skozi prostor. Gre za to, kako družba ali momenti te družbe "funkcionirajo" v vzpostavljenih prostorskih strukturah.

V tem kontekstu se zdi Bauerjev očitek, da se je klasična urbana sociologija omejevala zgolj na to, kako mesto oz. lokalne skupnosti funkcionirajo (HdS, str. 9) nesmiseln. Ravno nasprotno: glavna odlika meščanske sociologije je ravno to, da razgrinja "dejansko funkcioniranje", pa čeprav v fragmentarni obliki. Problem je v tem, da prav tega ne počne ravno pogosto, pa še takrat zavija "racionalno jedro" v "ideološke koprene". Tako je paradoksalno, da prav "teoretično šibke" (se pravi brez eksplicirane "teorije") pozitivistično usmerjene raziskave, ki pa vzdržujejo neko vrsto "znanstveno poštenost" do "dejstev", dajejo največ empiričnega materiala za analizo. "Pomanjkanje teorije" jim ni mogoče škodeti v zlo, saj dejansko ne gre za "odsotnost" teorije, temveč za odsotnost "ideologije urbanega", torej za odsotnost "nepotrebne", toda za meščansko znanost nujni balast.

3. Pomemben nastavek za konkretizacije temeljnega problema urbane sociologije, tj. problema integracije prostorske forme v sociološki diskurz, sta podala tudi Häussermann in Siebel. Spomnimo se žv. citiranega odstavka, da se problem predmeta urbane sociologije ne zastavlja samo "enostavno ostreje, temveč načelno drugače." Ta nastavek opozarja na možnost, ki pa je avtorja nista razvila, da se urbana sociologija, kolikor želi integrirati "prostorsko formo", mora odpovedati sama sebi kot predmetni znanosti. Njen predmet potemtakem ni več "mesto kot socialna tvorba", temveč družbena forma prostora. Tautologija bi bilo zapisati npr.: "družbena forma prostora

momentov družbene reprodukcije", ker je to slednje že obseženo v pojmu družbena forma prostora. Gre torej še vedno za "predmet" analize, vendar ne več v smislu izseka družbene totalitete kot predmeta urbane sociologije, temveč za analizo družbene totalitete (ali njenih momentov) v njihovi prostorski obliki.

4. Če zaključimo razpravo o integraciji prostorske forme v sociološki diskurz in o problemu prenosa socioloških izjav v planske kategorije, potem se nam prvi problem (integracija prostorske forme) ne kaže kot pogoj za rešitev drugega (prenos v planske kategorije), temveč se izkaže, da je današnja urbana sociologija v zagati:

- poskušali smo pokazati, da šele zgodovinsko-materialistična analiza konkretnih "urbanih" problemov v pomenu družbene forme prostora omogoča integracijo "prostorske dimenzije" v sociološki diskurz. Takšna sociologija ne problematizira samo pojma "urbana družba", temveč tudi planiranje samo in tako v planiranju, ki razume samega sebe kot ukrep vladanja prostoru nima kaj početi.
- Sociologija, ki svojega predmeta ne zapopade družbeno-zgodovinsko in prostor obravnava zgolj v funkciji "ujemanja" ali "odslikavanja", še naprej ostaja abstraktna, poljubna glede na različne koncepcije, uporabna zgolj za zbiranje podatkov.

Simptomatično za takšno stanje je stalno "nezadovoljstvo" sociologije z urbanizmom in stalno "razočaranje" urbanizma nad sociologijo.

Ad 3.

V kontekst kritike klasične urbane sociologije sodi tudi kritika odnosa "teorija-praksa", kakor ga implicira sodelovanje urba-

ne sociologije pri urbanističnem načrtovanju. Gre za kritiko pozitivistične urbane sociologije kot "socialne tehnike". Oglejmo si nekatere elemente te kritike:

Po Bauerju socialno-tehniška usmerjenost urbane sociologije izvira iz dejstva, da se do svoje^{ga} predmeta obnaša pozitivistično:

"Za pozitivistično metodo je njen cilj vzpostavitev primernih znanstvenih sredstev za dane namene in v največkrat jasno omejeni situaciji." (HdS, str. 19)

Pozitivistična metoda,

"ki se omejuje na striktno kavzalno pojasnjevanje individualnih dogodkov, se trdno opira na ločitev med dejstvi in odločitvami, lahko daje le določene prognoze - tehnična priporočila, ki so ob danih namenih prevedena v namenskoracionalno izbiro sredstev /.../ Tako razumljena sociologija je socialna tehnika v polju parcialnih odnosov med elementi, ki jih ni mogoče izolirati. Vendar pa ne more dajati spoznanj, ki bi bila relevantna za življenjsko-praktično uporabo delujočih subjektov v historičnih procesih." (HdS, str. 18)

Takšna sociologija se potemtakem ne vprašuje po "cilju", temveč se slepo postavlja v odnos služnosti do gospodarjev, namenska racionalnost (ki je racionalnost blagovno-kapitalskih odnosov) je njena zamolčana vrednota. Bauerjeva kritika ima gotovo pozitivno vrednost pri razkrinkavanju "vrednotno nevtralne znanosti", tj. znanosti, ki družbene odnose "naturalizira", jih naredi za večne in nespremenljive. Bauer ne daje odgovora, zakaj in kako se to zgodi. Smer analize bi nakazovalo izhodišče, po katerem je znanstvena produkcija ena od posebnih oblik produkcije in spada pod njen splošni zakon.

Häussermann in Siebel izvajata "apolitičnost" in "tehnološkost" urbane sociologije iz dejstva, da prostorske strukture opazuje kot "neodvisno variabla". Prostorske strukture so dane in neodvisne od družbenih razmerij - enake za buržuja in proletarca

(oba se počutita v mestu "osamljeno"), njihov razvoj pa je podvržen stvarni prisili (Sachzwang), na katero ni mogoče vplivati.

Z ideologijo "Sachzwanga" je tudi koncepcija komunalne politike dobila naravo apolitične, tehnične dejavnosti reguliranja mesta, ki je usmerjeno v "skupen prid". S tem, da sociologija pristaja na predpostavke apolitizirane komunalne politike, se skupaj z njo izčrpava v golem prostorskem urejanju in priznavanju prostorskih struktur za neodvisne od siceršnjega socialnega sistema mesta. Avtorja menita, da je med sociološko in planerskoadministrativno (na katero klasična sociologija "naivno" pristaja) načelna diskrepanca: medtem, ko sociologija definira svoj predmet po socialnih značilnostih, jih urbanistično načrtovanje definira po fizično-prostorskih. Za urbanistično planiranje je neka družbena skupina problem le toliko, kolikor se znajde na območju planerskega posega - je torej predvsem situacijska grupa. In kolikor sociologija nasede takšni definiciji problema, se instrumentalizira v ideologijo planirajoče uprave: mesto je naseljeno s situacijskimi skupami in marginalnimi skupinami, ne pa s pripadniki različnih razredov in slojev. (TzS, str. 491)

S tem sem sklenil prikaz in analizo najpomembnejših pristopov v nemški urbani sociologiji in kritiki urbanizma, ki izhajajo iz kritike meščanske urbane sociologije poskušajo vsak na svoj način, tematizirati bodisi "kritični" bodisi zgodovinskomaterialistični pristop pri analizi mesta oz. urbanizma.

Za analize, ki se teorijsko naslanjajo na frankfurtsko šolo in še posebej na Habermasa velja, da sicer ostajajo znotraj horizontov meščanske znanosti, da pa razvijajo celo vrsto zanimivih pristopov, ki bi jih zgodovinsko materialistična analiza morala nadaljevati.

Za drugi pristop k omenjeni problematiki je na splošno značilno pojmovanje mesta in urbanizma v njegovih politekonomskih dimenzijah. Žal pa ti teksti niso predvsem poskus nekakšnega zasnovanja urbane sociologije, ki bi imela za temelj politekonomsko anatomijo mesta. So predvsem prispevki, ki polemizirajo z meščansko urbano sociologijo ali s kritično teorijo, politekonomski pristop je prisoten le kot nakazana možnost drugačne analize - ostaja pa nerealizirana.

OPOMBE:

- (1) Alvin Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology, Basic Books Inc., New York - London, 1970.
- (2) Manuel Castells, Is there an Urban Sociology, v C.G. Pickvance (ed.), Urban Sociology, Methuen, London, 1976, str. 33-4.
- (3) Manuel Castells, Theory and Ideology in Urban Sociology, prav tam, str. 60.
- (4) Kaže, da je v sredini šestdesetih let na Sigmund-Freud-Institutu obstajalo veliko zanimanje za vprašanja urbanizma. Tudi prof. Mitscherlich je v "že v pozabo zapadle oblike pamfleta" izrazil svoje nezadovoljstvo z modernimi mesti in njihovim kvarnim vplivom na človekovo psiho in socialno zadržanje.

prim: Alexander Mitscherlich, Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden. Suhrkamp, 1965 (1. izdaja).

Knjiga je med "razmišljajočimi urbanisti" naletela na velika odobravanja, pa tudi na odpore. Bralo jo je staro in mlado med urbanisti, o čemer priča tudi podatek, da je do leta 1972 izšla v 11. izdajah v skupni nakladi 144 000 izvodov.

- (5) Heide Berndt, Alfred Lorenzer, Klaus Horn, Architektur als Ideologie, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1968 (do leta 1971 4 izdaje v skupnem številu 29 000 izvodov); in sicer:

Heide Berndt: Ista der Funktionalismus eine funktionale Architektur? Soziologische Betrachtung einer architektonischer Kategorie;

Alfred Lorenzer, Städtebau: Funktionalismus und Sozialmontage. Zur sozialpsychologischen Funktion der Architektur;

Klaus Horn, Zweckrationalität in der modernen Architektur. Zur Ideologiekritik des Funktionalismus.

- (6) Le Corbusier, La Charte d'Athènes, Editions de Minuit, 1957, str. 99.
- (7) Prav tam, str. 117 in 98.
- (8) Prim.: Pavel Gantar, Oris razvoja sociologije mesta, Časopis za kritiko znanosti 12/1975, str. 26-7.
- (9) Kritiko "urbanosti" je razvil R. Jakhel v "Urbanost alienacija versus integracija". Časopis za kritiko znanosti 12/75.
- (10) Heiner Stück, H kritiki razprave o tehnokraciji. Meje rekonstrukcije demokratske javnosti v poznem kapitalizmu. Časopis za kritiko znanosti 25/1978, str. 228.
- (11) Primerjajo Stückovo analizo Habermasove kritike modela tehnokratskega odločanja. Prav tam, str. 253-255.
- (12) Th. W. Adorno, Funktionalismus heute, v Neue Rundschau 77, 1966, s. 587; Th. W. A., Ohne Leitbild, Frankfurt, 1967, s. 104-27. Citirano po Lorenzer, str. 51.
- (13) Tu seveda letijo očitki na Adolfa Loosa, Prim. Loosov tekst Ornament in zločin v prejšnji številki Časopisa.
- (14) Le Corbusier, Leitsätze des Städtebaus, v Ulrich Conrads, Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts Bertelsmann, 1971, str. 84.
- (15) Manfredo Tafuri, Kapitalismus und Architektur (Progetto e utopia) VSA, Hamburg/Westberlin, 1977
- (16) Za topoglave arhitekturne kritike, ki jim ni jasno, kje zgubi "estetska dimenzija" svojo "avtonomnost": pravi vzor racionalne namenske gradnje je takšna zgradba, ki je popolnoma "abstraktna" in "neosebna" do različnih vrst uporabe. Z malo karikiranja, da so prvi primeri takšnih zgradb pri nas bili združni hlevi, združni domovi, domovi Partizana ipd., ki so bili v veliki meri zgrajeni z udarniškim delom po vojni. Danes pa služijo za skladišča in tovarniške hale.
- (17) Freud je značilnosti skupnosti razvil na primeru krščanske skupnosti, kjer na mestu vodilne figure stoji "oseba" Jezusa Kristusa. Seveda se lahko na tem mestu "retorično" vprašamo, kaj pa je "oseba" Jezusa Kristusa drugega kot "irealna smiselna tvorba in abstraktna ideja"?

- (18) Th.W.Adorno, prav tam, str. 514, citirano po Lorenzer, str. 94.
- (19) Rudi Jakel, Urbanost - alienacija versus integracija, Časopis za kritiko znanosti 12/1975 in Politična ekonomija centrov, Časopis za kritiko znanosti 13-14/1976.
- (20) Klaus Horn, Zweckrationalität in der moderner Architektur. Zur Ideologiekritik des Funktionalismus, v Architektur als Ideologie, str. 105 do 154.
- (21) Adolf Loos, citiran po Benevolo, Geschichte der Architektur des 19. und 20. Jahrhunderts, München, 1964.
- (22) Hans G. Helms, Jörn Janssen (Hrsg.) Kapitalistischer Städtebau, Luchterhand, April 1971, naj navedem prispevke v zborniku: Hans G. Helms: Die Stadt - Medium der Ausbeutung. Historische Perspektiven des Städtebaus, Lucius Burckhardt: Politische Entscheidungen der Bauplanung, Jörg Janssen: Sozialismus, Sozialpolitik und Wohnungsnot, Joachim Schlandt: Die Kruppsiedlungen - Wohnungsbau im Interesse eines Industriekonzerns, Karla Kraus/Joachim Schlandt: Der Wiener Gemeindewohnungsbau - ein sozialdemokratisches Programm, Jörg C. Kirschenmann: Stadt - Bau - Soziologie. Anspruch und Brauchbarkeit der theoretischen Ansätze Hans Paul Bahrds, Peter Neitzke: Die Agenten Kulturkritik isolieren! Anweisung zum richtigen Verständnis von Schriften, die nur Verwirrung anrichten, Jörn Janssen: Der Mythos des 20. Jahrhunderts in der Architekturtheorie der BRD, Hans G. Helms/Jörn Janssen: Nachwort.
- (23) Prim. Manuel Castells, La Question urbaine, Maspero, Paris, 1977, prva izdaja 1972, pogl. La structure urbaine.
- (24) Joachim Petsch (Hrsg) Architektur und Städtebau im 20. Jahrhundert, VSA, Westberlin 1974.
- (25) Jörg C. Kirschenmann, K prezidavi mest, Časopis za kritiko znanosti, 12/1975 - v nadaljevanju KPM
- (26) Prim. Manfredo Tafari, Kapitalismus und Architektur (Progetto e utopia) VSA, Hamburg-Westberlin 1977, str. 98-99.
- (27) Jörg C. Kirschenmann, Stadt - Bau - Soziologie. Anspruch und Brauchbarkeit der theoretischen Ansätze Hans Paul Bahrds v nadaljevanju SBS, v Helms/Janssen: Kapitalistischer Städtebau.
- (28) Naj naštejemo nekatere: Hans Paul Bahrds: Die moderne Grossstadt, Soziologische Ueberlegungen zum Städtebau, Wegner Verlag 1969, prva izdaja 1961, Humaner Städtebau, Nymphenburger Verlagshandlung 1972, prva izdaja 1968, Elisabeth Pfeil: Grossstadtforschung, Gebrüder Jeaniche Verlag, Nor-

bert Schmidt-Relenberg, Soziologie und Städtebau, Kröner Verlag 1968, Hans Oswald, Die überschätzte Stadt, Olten, 1966.

- (29) Hartmunt Häusermann/Walter Siebel, Thesen zur Soziologie der Stadt, (v nadaljevanju TzS), Leviathan 4/1978. Obsežnejši prikaz Häusermannovega in Sieblovega prispevka je objavljen v Teoriji in praksi 7-8/1978.
- (30) V: C.G. Pickvance, Urban sociology, London 1976
- (31) V: Louis Wirth: On Cities and Social Change, Chicago 1969, prvič objavljeno v American Journal of Sociology, July 1938.
- (32) Eckhart Bauer, Die Hilfslosigkeit der Soziologie im Städtebau, (v nadaljevanju HdS), v Hermann Korte (Hrsg): Zur Politisierung der Stadtplanung, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf, 1971.
- (33) Jörg Kirschenmann, Stadt - Bau - Soziologie, Anspruch und Brauchbarkeit der theoretischen Ansätze Hans-Paul Bahrdts (SBS) v Helms/Janssen, Kapitalkritischer Städtebau.
- (34) Manuel Castells, La question urbaine, Maspero, Paris 1977, str. 152.
- (35) C.G. Pickvance, On the study of urban social movements, José Oliver, The struggle against urban renewal in the Cité d'Alger, v: Pickvance C.G.: Urban sociology, Methuen, London 1976.

Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(20) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(21) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(22) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(23) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(24) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(25) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(26) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(27) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(28) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(29) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(30) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

(31) Urbanisierung und Stadtentwicklung - Herausgegeben von Hans Grosse, Verlag 1968, Hans Grosse, Die Entwicklung der Stadt, München, 1968.

Rudi JAKHEL

ILUZIJA IN RESNIČNOST URBANIH SREDIŠČ

(Prispevek h kritiki urbanistične ideologije)

Zbirka Misel in Čas, Cankarjeva založba,
Ljubljana, 1979, 224 str.
12 str. fotografskih prilog

Dejstvo, da smo v slovenskem prostoru dočakali izid knjige, ki ima za svoj predmet imanentno marksistično kritiko urbanistične ideologije, oz. ideologije "urbanosti" izpod peresa pisca, ki je po osnovni izobrazbi arhitekt, ima za poznavalca razmer v urbanistični teoriji pri nas začudujoč učinek. "Domačo" teorijo urbanizma - razen redkih izjem - v tolikšni meri prežena klasično umetnostno zgodovinsko in "čisto" arhitekturno dojemanje, da tudi Heglova parafraza "na največjem gnoju zraste najlepša roža" ne more prepričati, da Jakhlov tekst izhaja iz tradicije "domače" urbanistične teorije. Ravno nasprotno! Je radikalen prelom z njo. To dokazuje tudi zgodovina nastajanja in objavljjanja teksta: nastal je kot rezultat avterjevega večletnega študijskega izpopolnjevanja v Zahodni Nemčiji prav v obdobju "preboja" marksistične analize v polju "urbanega fenomena". Predpogoj oz. prvo stopnjo takšnega preboja predstavlja prav radikalna kritika osnovnih konceptov meščanske teorije urbanizma.

Jakhlov prispevek k spoprijemu z meščansko teorijo urbanizma se konkretizira v polju teorije mestnih središč in njenega najpomembnejšega koncepta, koncepta "urbanosti". Neizprosna radikalna kritika, ki ne pozna popuščanja tam, kjer je ne glede na zunanje okoliščine treba analizo znanstveno dosledno izvesti, je bila tudi razlog, da je objava teksta naletela na "težave". Najprej v ZRN, potem pa seveda tudi pri nas. Avter v Sklepni besedi poudarja, da je bil razumljiv odpor nemških strokovnih krogov - ki pa ni mogel preprečiti objave (1) - da pa so imogo

manj razumljivi poskusi, da bi preprečili objavo študije pri nas. Tam, kjer je bila knjiga prvotno predvidena za objavo, je ležala več kot štiri leta. Avtor ugotavlja, da prav odpor zoper objavo priča o sorodnosti obravnavane problematike pri nas, obenem pa ispričuje aktualnost tekste tudi v naših razmerah:

"Kritika ideologije, ki ne naleti na viden ali neviden odpor sploh ni to za kar se ima. Odpor torej le dokazuje upravičenost kritike ..." (str. 196)

Jakhel pristopi h kritiki teorije mestnih centrov in na njih se navezujočega koncepta urbanosti s predstavitvijo teorije citija, zatem pa v osrednjem poglavju poda zasnovo kritične teorije mestnega centra - tu še posebej opozarjamo na analizo procesa citizacije v procesu uvrednotenja kapitala. - Zatem analizira proces planske presnove mestnih središč kot proces postvarjenja odnosov med ljudmi in odtujevanja okolja. V zaključku teksta avtor razpravlja še o uporabnosti koncepta "urbani city" v samoupravnih razmerah.

Osnovna Jakhlova predpostavka analize je, da je urbanistična teorija (2) dejansko le določena oblika družbene ideologije v sferi prostorske regulacije družbenih razmerij. Urbanistična teorija oz. "sistem spoznanj" o družbi in prostoru (še posebej o grajenem, produciranem prostoru) ni vrednostno nevtralna, "tehnično regulativna" disciplina, je "idejno in institucionalno zasidrana v sistemu vrednot meščanske družbe." (str. 25) In prav na primeru teorije mestnih središč in njene glavne kategorije "urbanosti" želi Jakhel raziskati ideološkost urbanistične teorije.

Jakhel pokaže, da se vse dosedanje opredelitve koncepta "urbanosti" navezujejo na pojem "humanosti" in "družbenosti", ki naj bi jo z oblikovalsko-arhitekturnim konceptom urbanosti uveljavili oz. na novo vzpostavili v "opustošenih" mestih oz. mestnih središčih. Prav ta navezava urbanosti na "humanost" in "družbe-

nost" daje Jakhlu povod za sklepanje, da je urbanost ideološki pojem, saj "izhajajoč iz spoznanj znanstvenega socializma in revolucionarnega humanizma spoznamo, da človekova emancipacija znotraj blagovno-proizvodne kapitalistične družbe ni mogoča." (str. 26) Planski koncept urbanosti torej planerju omogoča le, da vzdržuje "napačno zavest" o svojem predmetu, da je "človekova emancipacija dosegljiva tudi znotraj kapitalistične družbe, brez temeljnih družbenih sprememb, z zgolj organizacijskimi in oblikovalskimi ukrepi." (str. 27)

Že takoj na začetku se tudi izkaže, da sta v meščanski urbanistični teoriji teorija cityja in koncept urbanosti v medsebojnem odnosu tavtološkega opredeljevanja: prvo je opredeljeno z drugim in drugo (urbanost) se konstituira s prvim (mestnim središčem). Zato Jakhel analizira pojmovanje cityja v urbanistični teoriji in prepusti najprej besedo teoretikom samim. Na osnovi vrste tekstov poskuša ugotoviti, katere so tiste značilnosti, ki konstituiraajo mestno središče kot različen in centralni del v odnosu na celotno mestno regijo oz. mesto. Pri tem je naletel na težave zaradi "okrnjenosti" urbanističnih teorij in empiričnih raziskav. "Okrnjenost" temelji v dejstvu, da urbanistične teorije izoblikovanja mestnega prostora ne pojasnjujejo razvojno-zgodovinsko, temveč na primeru konkretnega mestnega središča in z vidika njegove aktualne problematike. Zato pri različnih avtorjih pojmovna opredelitev mestnega središča sovpada z določenim konkretnim središčem, ni pa rezultat "splošnih potez", torej tistega, kar je vsem središčem skupno. Konkretnost nastopa kot opozicija splošnosti in slednja ni posredovana skozi konkretnost.

V nasprotju z empirističnim pristopom urbanističnih teoretikov in raziskovalcev podaja Jakhel kritično opredelitev cityja, ki naj bi ne zajemala samo prostorske, temveč tudi razvojno historično dimenzije:

"Izraz (city - op. P.G.) nam služi kot poimenovanje za tisto osrednje območje velemesta ali mestne regije, v katerem poteka proces oblikovanja vsakokratni stopnji razvoja kapitalistične družbe ustrezne in potrebne oblike mestnega središča iz historičnega mestnega središča, oz. iz celotnega historičnega mesta." (str. 40)

Zatem podaja osnovne značilnosti oblikovanja mestnih središč, kakor se kažejo v njihovem površinskem razvoju, gradbeni strukturi, demografskih gibanjih (izseljevanje prebivalstva), spreminjanju lokacijske strukture, razvoju cityja kot prometnega središča in naraščanju cen zemljišč.

Gre za proces preoblikovanja določenega mestnega predela v poslovno in prometno četrt, kar obenem spremlja tudi izseljevanje prebivalstva. City je torej prostor, kjer se v procesu: produkcija - menjava - delitev - potrošnja vedno znova zaključuje in začneja proces cirkulacije kapitala. Je znotraj mesta specializirani prostor menjave, potrošnje in komunikacij in zato predstavlja jedro obkrožujočega mesta.

Jakžel zatem prikaže, kako urbanistični teoretiki tolmačijo nastanek in oblikovanje mestnega središča. Njihova "zgodovinska razlaga", kakor je pokazal avtor, temelji predvsem na Fourastiéjevi tezi, po kateri se zaposlitev prebivalstva čedalje bolj "premika" iz primarnega sektorja (kmetijstvo, rudarstvo) in sekundarnega sektorja (industrija) v terciarni sektor (trgovina, uprava, usluge ipd.). Prostor koncentracije terciarnega sektorja pa je prav mestno središče. Po avtorju temelji ideološkost Fourastiéjevih tez in s tem tudi teorije mestnih središč, v razlagi tehničnega napredka iz samega sebe:

"kot nekakšen samonikel skupek znanstvenih dosežkov, ki se je udeležil v gospodarstvu, in ne kot rezultat nenehnega konkurenčnega boja kapitalov za ekstra profit." (str. 46-7)

V tem kontekstu tako Fourastiéjeva teorija kot tudi teorija mestnih središč spadata v kontekst teorij o "postindustrijski

družbi", onkraj razrednih razlik. Kapitalsko uvrednotenje mestnega prostora pa se skriva za navidezno "samostojno logiko urbanizma", ki se ravna po načelih "tehnološke racionalnosti". (str. 47)

V drugem delu prvega poglavja Jakhel opredeljuje pomen koncepta urbanosti v teoriji mestnih središč:

"S tem, ko spoznavajo urbanistični teoretiki prostor cityja kot gospodarski, politični in kulturni center - kot smo ga opisali v prejšnjem poglavju - mu implicitno in eksplicitno pripisujejo funkcijo oblikovanja in povezovanja skupnosti." (str. 49)

Mestnemu središču urbanistični teoretiki pripisujejo predvsem integrativno funkcijo, ki se vzpostavlja preko identifikacije posameznika s prestorom cityja. Mestno središče postane kraj "izvora urbane eksistence", ki vzpostavlja značilnosti mestnega obnašanja z neobveznimi, bežnimi kontakti in kjer se "družbena potrditev posameznika vzpostavlja s porabo" (eden od urbanističnih teoretikov). Na osnovi analize pojma urbanosti pri različnih urbanističnih teoretikih Jakhel ugotovi, da imajo v mislih in na papirju specifično obliko "mestnega" življenja, ki izvira iz "afirmativnega", sistem potrjujočega obnašanja in ki se kot 'konzumno obnašanje' oblikuje in kaže v cityju." (str. 53)

Paradoksalno dejstvo, ki nanj opozarja Jakhel, je, da so urbanistični teoretiki dejeli družbeno integrativno funkcijo urbanosti šele v njeni odsotnosti. Prometni kaos, zastrupljanje ozračja, podaljševanje poti, neustrezna dostopnost, prenaseljenost, "neustrezna" stanovanjska območja itd., kar vse je zajeto v popularni krilatici "kriza mesta" povzroča, da nekdanje "mestno življenje", ki mu je ideal srednjeveško mesto, polagoma izginja. In tu nastopa koncept urbanosti kot vodilo prenove mestnih središč. Z določenim načinom oblikovanja mest naj bi na novo zagotovili "humanost" v mestu. Tak pristop je principiuelno ideolo-

ški:

"S tem, ko razumejo urbanisti 'zagotavljanje urbanih življenjskih oblik' oz. razvijanje 'nove urbanosti' kot bistveno kvaliteto 'človečnega mesta', ga razumejo le kot vprašanje oblikovanja prostora. S tem postane uresničenje 'človečnega mesta' predvsem vprašanje oblikovanja mesta, torej organizacijsko-tehnično-oblikovalsko vprašanje." (str. 64)

V nadaljevanju Jakhel predstavi in analizira urbanistično-oblikovalske ukrepe, ki naj bi mestnemu središču zagotovili "urbanost" in s tem tudi "humanost". Ti ukrepi gredo predvsem v smeri izboljšanja dostopnosti mestnega središča in povečanja njegove atraktivnosti. Jakhel navede štiri skupine ukrepov, ki naj bi zagotovili in na novo vzpostavili urbanost v mestnih središčih:

- " a) odstranitev na "city navezanih funkcij", to so predvsem "funkcije managementa", ki samo povečuje promet, ne ustvarja pa "mestnosti";
- b) saniranje regionalnega prometa, ki je doslej imel vozlišče v mestnem centru;
- c) vzpostavitev nakupovalnih predelov, ki so bistvena privlačnost cityja, namenjeni le pešcem in so tudi ustrezno oblikovani;
- d) zgraditev stanovanj v cityju ali v njegovi neposredni bližini."

Iz Jakhlove analize sledi, da omenjeni ukrepi za fasado človečnosti in urbanosti dejansko predstavljajo urbanistično oblikovalski odgovor na zahteve stalno se spreminjajočih pogojev uvrrednotenja kapitala in protislovij, ki jih ta razvoj poraja.

V sklepu prvega poglavja Jakhel še enkrat poudarja ideološko funkcije urbanosti kot mestnega obnašanja usmerjenega v integracijo znotraj blagovno kapitalске družbe. Ukrepi za ponovno vzpostavitev urbanosti se dejansko izkažejo kot ukrepi za uvrrednotenje prostora. "Možnosti podoživljanja tradicije in simbolov obstoječih družbenih vrednot, omogočanje različnih načinov ob-

našanja" pa se reducira konec koncev na porabniško obnašanje. Urejanje stanovanj znotraj mesta je reševanje "stanovanjskega problema" za boljše situirane sloje, ki na eni strani lahko prenesejo stroške drage prenove, na drugi strani pa spadajo v stalni krog "odjemalcev cityja" in so "zainteresiirani za mestno življenje". "Urbanost" in "človečnost" nastopata torej le kot fasada, za katero se uveljavljajo neizprosni zakoni blagovno kapitalске proizvodnje in kot iluzija, da je možno po svojem izvoru družbene probleme reševati zgolj na oblikovalsko-urbanistični način.

Vendar se Jakhel ne zadovolji zgolj z razkrinkavanjem določene urbanistične koncepcije kot ideološke v pomenu, "da gre za nekaj drugega" kot pa si sama predstavlja in da gre zgolj za "napačno zavest". Lahko bi rekli celo nasprotno: gre za "pravilno zavest" "napačnega sveta". Če ostanemo na "ideološko-kritičnem nivoju" analize, sicer lahko razkrijemo "posvetno" jedro urbanističnih ideologij (v našem primeru: za ideologijo urbanosti in humanosti se dejansko skriva zahteva kapitala po ustvarjanju prostorov kolektivne in osebne potrošnje, za urbanostjo kot načinom obnašanja se skriva potrošniško obnašanje itd.), ne moremo pa pejasniti kako "posvetno jedro" proizvajajo urbanistične ideologije kot svojo ideelno formo. Zato Jakhel opravi tudi analizo družbeno zgodovinskih zakonitosti oblikovanja kapitalističnega mestnega centra.

Najprej poskuša opredeliti razvoj mestnih oblik organizacije družbenega življenja.

Mesto kot prostorska oblika organizacije družbenega življenja je za Jakhla:

" tako rezultat kot tudi pogoj in objekt zgodovinskega procesa" v katerem si "družbeni človek vedno bolj podreja naravo."
(str. 94)

Nastalo je kot akt geografske koncentracije presežnega družbenega produkta v dolgem zgodovinskem procesu ko se ta presežni produkt čedalje bolj koncentrira v obliki privatne lastnine. Navaža Davida Harveya "kjerkoli obstaja urbanizem, je edina upravičena razlaga zanj v analizi procesov, ki ustvarjajo, mobilizirajo, koncentrirajo in manipulirajo družbeni presežni proizvod." (3)

V nasprotju s tradicionalnimi urbanistično-kulturalističnimi inačicami razlage mesta, ki temeljijo na razlikovanju med "umetnim" ali "sekundarnim" (mestom) in "naravnim" ali "primarnim", tj. različnimi oblikami vaških skupnosti, temelji Jakhlava analiza razvoja mesta - opirajoč se na zgodovinsko materialistično tradicijo in na nekatere novejšje marksistične teorije prostora - v sferi "politične ekonomije".

"Mesto pomeni torej sistem pogojev, ki omogoča kapitalu, da se množi." (str. 97)

Vendar gre še dlje od tega, prevzema Castellsovo opredelitev mesta kot enote ekonomskega, političnega in ideološkega sistema.

Zato je po Jakhlu nujno proučevati proces nastajanja cityja v procesu uvrednotenja kapitala. Stalno gradbeno poseganje v obstoječo urbano strukturo mesta pa ne pomeni nič drugega kot njeno stalno prilagajanje "pogojem obstanka" procesirajočega kapitala.

V nadaljevanju Jakhel analizira pri urbanistih večkrat opaženo težnjo "urbanega življenja k dezintegraciji". Ugotavlja, da je uposamljenost individuuma v blagovno-kapitalskem svetu, torej socialna dezintegracija bistvena značilnost "urbanega življenja". Pomanjkanje socialne integracije pa pomeni tudi latentno nevarnost upora in revolucije. Zato koncept urbanosti pomeni "legitimacijski mehanizem", ki naj bi pogojeval afirmativno socialno obnašanje izkoriščanega razreda. Jakhel ugotovi, da je

" 'pojem urbanosti' le na prostorsko organizacijo in oblikovanje nanašajoča se modifikacija pojma 'integracija'. /.../ Na zahtevo po 'urbanosti' se vežejo meščanske predstave o harmoniji in tiha želja, da bi s socialno-psihološkimi prijemi omilili socialne napetosti in tako ohranili red in mir v neposrednem življenjskem okolju." (str. 105)

Ideološkost koncepta urbanosti zatorej lahko razkrijemo le iz nasprotja, ki ga skuša zakriti, to pa je nasprotje med kapitalom in delom.

V analizi ekonomskih mehanizmov citizacije ugotavlja, da za moderno mesto oz. mestno regijo značilen proces "razpletanja funkcij" na prostorsko ločena območja ni rezultat neke samovoljne urbanistične koncepcije, temveč "ustreza" napredujoči delitvi dela in osamosvajanju cirkulacijske nad produkcijsko sfero. Za produkcijsko sfero velja, da so zanjo pomembni specifični prostorski pogoji,

"za cirkulacijo pa velja, da je vedno bolj odločilna splošna in lahka dostopnost za vse vrste blaga, delovne sile in kupnih moči ter informacija iz kar se da velikega območja." (str. 110)

Proces "ekonomskega" oblikovanja cityja izhaja predvsem iz 1) težnje po znižanju stroškov obračanja kapitala, 2) iz težnje po razširjanju in povečanju kapitalistične produkcije in iz 3) težnje po centralizaciji in koncentraciji kapitala. Jakhel skrbno analizira omenjene procese oz. "težnje" in tudi protislovja, ki jih porajajo v prostoru ("kriza mesta"). Ugotavlja, da lahko proces nastajanja cityja izpeljemo direktno iz procesa koncentracije in centralizacije kapitala:

"City postaja s tem razvojem vedno bolj izključno 'središče obstanka kapitala' in sicer obstanka kapitala v njegovi najbolj abstraktni obliki, ki popolnoma abstrahira od človeka in se podreja samo svoji lastni notranji zakonitosti." (str. 126)

Jakhel je prepričljivo dokazal kako proces spreminjanja historičnega mestnega jedra pripelje do "izgube urbanosti" in "opu-

stošenja mestnega središča". Zato poskušajo državno-planski posegi ta proces zaustaviti s konceptom "urbani city", kjer naj bi "politično (torej z delovanjem države op. P.G.) modificirali zakon vrednosti." (str. 126)

S tem prehaja na analizo vloge države, ki jo ima v zagotavljanju splošnih pogojev uvrednotenja kapitala in konkretno, ki jo ima v odpravi "negativnih učinkov" procesa citizacije. Vlogo države kot "celokupnega kapitalista" vidi predvsem v zagotavljanju splošnih produkcijskih pogojev, kajti med "produkcijo blaga in produkcijo splošnih produkcijskih pogojev je bistvena razlika - razlika v ciklikih obračanja vloženega kapitala". (str. 134) Tako državno planski posegi v proces citizacije ne odpravljajo zakona vrednosti, temveč ravno nasprotno: šele vzpostavljajo možnosti za njegovo delovanje in odpravljajo ali blažijo nasprotja in napetosti med posameznimi kapitali:

"Planiranje kot končna oblika politične determiniranosti nastajanja cityja opravlja nalogo, da optimira cirkulacijski prostorski sistem, se pravi da vse zaviralne, v prostoru kaže se posledice tržnih zakonitosti, t.i. 'eksterne efekte', ki jih posamezni kapitali nujno zanemarjajo in ki sumirani povzročajo t.i. 'propad' cityja, plansko odpravljajo oz. preprečujejo." (str. 138)

Potem, ko razkrije ekonomsko anatomijo mestnega središča, poskuša Jakhel dokazati, kako se proces - bodisi samorasle ali pa planirane - citizacije na političnem in ideološkem nivoju kaže kot čedalje bolj stopnjujoči proces odtujevanja ljudi med seboj in od (grajenega) okolja. Iz Jakhlove analize lahko sklepamo še naprej: planska prenova mestnega središča, ki naj bi s konceptom urbanosti zagotovila "družbenost" in "humanost", je prav zato dejanska odtujitev "na drugo potenco". Analizi odtujitve prostora v procesu kapitalističnega namenja zadnji del drugega poglavja. Izhaja iz dveh glavnih oblik odtujitve:

"... prvič, odtujitev kapitalistični proizvodnji ustreznih pro-

izvodnih odnosov, ki rezultira iz odtujitve presežnega dela in drugič, odtujitev človekove lastne zavesti, "napačna zavest", ki rezultira iz psihične predelave odtujenih družbenih odnosov in omogoča prilagoditev posameznika obstoječim odnosom in identifikacijo z družbenim sistemom, ki temelji na procesu odtujevanja in samoodtujevanja." (str. 150)

V krogu: citizacija - uvrednotenje kapitala - odtujitev nastopa urbanost le kot višja oblika odtujitve, ki zagotavlja vključevanje in identifikacijo posameznika preko določene mestne forme v celokupni družbeni sistem:

"Urbanost ima prisilni značaj: izsiljuje na videz prostovoljno prilagoditev danim družbenim razmeram. Vsiljuje se vsem slojem nelastnikov (kapitala) kot mestni, v resnici pa meščanski način življenja, vendar pa vsiljevanje ni opazno." (str. 159)

Urbanost je torej način ideološke dominacije nad mestom in meščani: "je pogoj in osnova tako za materialno kot tudi za idejno reprodukcijo meščanske družbenosti in obenem njena pojavnost oblika." (str. 159)

Za harmonično fasado "mestnega doživetja", ki transcendirata vse socialne in razredne razlike, nivelira "kulturne vzorce" se v obliki urbanosti skriva "utelešena tržna psihologija".

"'Urbani city' torej ni shajališče za politično aktivne občane, temveč zbirališče za 'navidezno javnost' pasivne množice opredmetenih in v naprej programiranih individuov, ki se smejo in zmorejo doživeti kot ljudje samo na ravni menjalne vrednosti, saj kot delovna sila vrednost ustvarjajo, kot kupna moč pa jo realizirajo. /.../ Odtujitev je napredovala še za stopnjo višje: blagovni fetišizem prerašča v fetišizem doživetja." (str. 173)

Jakhllov prispevek h kritiki meščanske urbanistične teorije je pomemben na dveh nivojih:

- Na "splošnem" nivoju gre za analizo urbanistične teorije kot "vrednostno nevtralnega" in "tehnične znanosti". Jakhel je učinkovito pokazal, da se za navidez nevtralnimi teorijami in kon-

cepti skriva "sistem vrednot meščanske družbe", usmerjen v potrjevanje obstoječega družbenoekonomskega sistema.

- Na nivoju analize "konkretne" urbanistične teorije - teorije mestnih centrov in iz njih izvirajočega koncepta urbanosti je s politekonomske analizo anatomije mestnih centrov pokazal a) kako mestni centri "ekonomske" funkcionirajo in b) opredelil funkcionalno razmerje ideologije urbanosti do ekonomske osnove mestnih centrov. Ideologija urbanosti nastopa do svoje ekonomske osnove v pomenu njenega hkratnega reorezentiranja in zakrivanja, tj. ekonomska osnova mestnega centra se skozi ideologijo urbanosti reprezentira kot nekaj drugega kar dejansko je.

Vendar se zdi, da na tem mestu v analizi ostaja nekaj, kar ostaja izven analize. Ideološka forma (v našem primeru ideologija urbanosti) ni zgolj v odnosu "izvedenosti" iz ekonomske osnove mestnega centra, temveč se mestno središče z ideološko formo v procesu označevanje šele konstituira kot to, kar dejansko je. V tem pomenu ideologija urbanosti ni niti bolj ali manj samovoljen produkt urbanih ideologov, temveč izhaja in sokonstituira notranjo strukturo mestnega centra kot trgovskega in sploh menjalnega središča.

Dejstvo, da je mestni center to, kar je, šele skozi ideologijo urbanosti, postavlja pod vprašaj tudi nekaj Jakhlovih formulacij o "samoupravnih perspektivah", kjer naj bi npr. porabniško obnašanje nadomestila "komunikacija med samoupravljalci" in da se pri nas "teoretski koncept in dejanska realizacija ne bi smela razlikovati".

Gre namreč ravno za to, da se teoretski koncept in njegova realizacija vedno razlikujeta. V obstoječem razmerju "teorija - praksa" je teoretski koncept v mišljenjske oblike zapopadana stvarnost, vendar brez njenih nujnih "slabih" stvari. Je kozmo-

tika, "idealna" predstava "neidealnega" sveta.

Kljub spornim trditvam o uporabnosti koncepta "urbani city" v samoupravnih razmerah, je pomen Jakhlovega teksta tudi v tem, da načene vprašanja o vlogi urbanizma v socialistični družbi prehodnega obdobja. Vprašanje urbanizma in družbenih sprememb je potrebno zastaviti kot enega izmed najpomembnejših vprašanj v izgradnji socialistične družbe.

Pavel GANTAR

UDK:391/397

Božidar JEZERNIK

ZGODOVINA V ZGODBAH USTNE TRADICIJE

ZGODBA IN ZGODOVINA

Zgodbe ustne tradicije že po definiciji ne morejo biti zgodovino-pisje, tj. dejavnost, ki predpostavlja spretnost v pisanju. Zgodovina s tem, da zapisuje dejstva, ki se zdijo relevantna, tudi fiksira spomin na določen dogodek. Drugače je pri zgodbah ustne tradicije, katerih spomin na določen zgodovinski dogodek se na poti od ust do ust spreminja "kakor odmev v začarani pečini". V serijski reprodukciji zgodbe ustne tradicije se zaradi procesa racionalizacije (Bartlett, Remembering, 1932) oz. asimilacije (Allport - Postman, The Psychology of Rumor, 1947), tj. povezovanja novih situacij z že prej utrjenimi izkustvenimi shemami, ohranja splošna, emocionalno orientirana shema, iz zgodbe pa izpadajo nepomembne in neupadljive podrobnosti. V tem procesu prihaja do pomembnih sprememb "smiselnega" in "nesmiselnega" gradiva. Razna obdobja, razne socialne skupine, razni posamezniki so "gluhi" za določene dele ali formulacije zgodbe, pa usmerjajo pozornost na točke, ki se spet lahko zdijo nepomembne njihovim naslednikom. Enote, ki jih posamezni re-producenti ne morejo vključiti v svoje izkustvene sheme izpadajo iz obnove ali pa se izkrivijo. Vendar krčenje zgodbe nikoli ne prizadene "pomembnih" enot zgodbe, tj. "dejstev", ki potrjujejo pričakovanja in stališča posameznih re-producentov, in ki jim pomagajo sestaviti zgodbo. V kratkem, hranijo se enote, ki delajo dogajanje "smiselno". Življenje zgodbe je tako proces nenehnega določanja njenega pomena, v zgodbah samih pa se odražajo religiozne, etične, politične idr. koncepcije, v katerih luči se interpretira in vrednoti, kaj je še aktualno in kaj je že preteklost, kaj je pomembno in kaj nepomembno.

Poročilo o določenem zgodovinskem dogodku v opisu zgodbe ustne

tradicije zato praviloma ni skladno z opisom zgodovine. Razhajanje je pogosto tolikšno, da se je že zdavnaj uveljavilo prepričanje, da so poročila zgodovine "resnična" poročila zgodbe pa "izmišljotine".

Med zgodovino in zgodbo ustne tradicije je več razlik, ki večinoma izvirajo iz dejstva, da zgodovina kot zvrst znanstvene dejavnosti ni odvisna (samo) od svoje odmevnosti pri najširšem občinstvu: "Možda će odsustvo mitskog u mojoj istoriji donekle umanjiti njenu zanimljivost; no ja ću biti zadovoljan ako nađu da je korisna oni kojima je stalo da tačno saznaju šta se dogodilo i šta će se, s obzirom na ljudsku prirodu, i u buduće događati. Napisao sam ovo delo više kao tekovinu za sva vremena nego kao prigodnu stvar za trenutno uživanje."¹

Zgodbe ustne tradicije pa seveda ne morejo biti ravnodušne do odmevnosti pri najširših krogih, kajti ohranijo se lahko le, če vzbudijo dovolj veliko zanimanje med poslušalci, potencialnimi hranitelji zgodbe. Če jim ne uspe vzbuditi dovolj velikega zanimanja, pač utonejo v pozabi.

Zgodbe ustne tradicije osmišljajo svet in dogajanje v njem. Zgodovina sama po sebi, kot nepredvidljiv in nepovraten tok dogajanja, pa je za večino, nemočno pred socialnimi krivicami, plenilskimi vojskami in naravnimi silami, nesmiselna in zato nezanimiva. "Smiselna" postane šele, ko dejstva o prostoru in času postanejo "dejstva", ki ponazarjajo "gibalo" zgodovinskega dogajanja in ko se da iz dejstva, da gre za prav določeno zaporedje dogajanja, razbrati navodilo za ravnanje v bodočnosti.

Glavna naloga mnogih zgodb ustne tradicije - posebej onih, ki jih ustna tradicija sama šteje za zgodbe, tj. mitov, pripovedk, legend, tudi pravljic itd. - je tedaj vzpostavljanje precedensa v daljni preteklosti, ki naj pojasnjuje posamezne nadaljne primere iz vprašanj religije, morale, prava, običajev itd. Kot opis dogajanja v

času vseh precedensov dajejo tako retrospektiven vzor sedanjemu in bodočemu ravnanju v kritičnih situacijah. Njihova funkcija je torej krepitev tradicije, poudarjanje njenega prestiža nad sedanjostjo, razodevajoč jo v nadnaravni stvarnosti prvobitnega dogajanja. Tako vsaka zgodovinska sprememba povzroča - kot pravi Malinowski² - svojo mitologijo, ki pa je samo indirektno povezana z zgodovinskim dejstvom.

Tradicionalistične družbe so "gibalo" zgodovinskega dogajanja identificirale in ga še identificirajo v volji in delovanju nadnaravnih, izven človeka in njegovega sveta stoječih sil. Zgodovinsko dogajanje, ki je hierofanija, pa ne more več biti nesmiselno. Potrebno je le dobro prisluhniti "sporočilu" nadnaravnih sil, ki se "kaže" v tem, da je tok zgodovinskega dogajanja prav takšen, kakršen je, in že je moč najti navodilo za ravnanje v določeni situaciji. Dejansko dogajanje se tedaj nadomesti z mitskimi kategorijami (npr. borba heroja s pošastjo), akterji zgodovinskega dogajanja pa se nadomestijo z arhetipi (npr. heroj ali pošast), postane drama o eksemplaričnem. Zgodovina v zgodbah ustne tradicije je tedaj "metafizika" zgodovine, se pravi, razodevanje volje in delovanja nadnaravnih sil.

Značilen primer je obravnavanje vladarjev in njihovih političnih nasprotnikov. Tradicionalistične družbe svoje vladarje pogosto identificirajo s primordialnim herojem, njegove nasprotnike pa s pošastjo - zmajem, s katero se je bil heroj boril "na začetku sveta". Nek staroegiptovski tekst npr., ki identificira faraona z Rajem, vidi v faraonovih sovražnikih podzemskega zmaja. Podobna transfiguracija zgodovine je znana tudi iz vizij svetopisemskih prerokov. Ker se Izaiji zdi moč Egipta "prazna in ničeva", ga imenuje: "Rahab, ki mirno sedi" Iza (30, 7).³ Po istem postopku je moral nastati slovenski vrag za zlodeja. Vrag namreč prihaja od staroslovanskega vragъ, sovražnik.⁴

V svojih sovražnikih, katerih prihod je navadno združen s pokoli in razdejanjem, vidijo tradicionalistične družbe demonske sile,

ki skušajo življenjsko področje določene družbe priključiti kraljestvu kaosa. Da med vrage in sovraige ni nikakršne razlike, nam med drugim spričuje tudi Primož Trubar, ko v svojem Katekizmu (1551) piše: "Mi (tj. Slovenci - op. B.J.) smo ja več koker drugi ljudje super te (tj. boga - op. B.J.) grešili, zatu ni tudi pravičnu več trpimo od Goga in Magoga, od Turkov inu drugih Antikristovih hlapcev."⁵

LUDUS DE ANTICHRISTO

Pojmovanje zgodovine kot hierofanije je še posebej razvila judeo - krščanska tradicija. Po njej je zgodovina trajen dialog z bogom, ki je modremu najboljši verski in moralni pouk. Za vsakim dogodkom je moč odkriti božjo voljo, ki osmišlja dogodek, tako da nobeno trpljenje ni več nesmiselno, kajti pozitivno spiritualno vsebino je mogoče najti celo v Jobovem trpljenju: "Kdo je, ki načrtno delo zatemnjuje z govori brez pameti?" (Job 38, 2 in 42, 3).⁶

Tema o nasprotju med dnevom in nočjo, o njuni smrtni borbi v človeku, je ustna tradicija s pridom uporabljala za pojasnjevanje tekočega dogajanja širom sveta že v globoki davnini. Tema je našla svoj najčistejši izraz v manihejstvu, katerega podlaga je verovanje v dva principa: princip dobrega, svetlobe in življenja, stvarnika imaterialnega sveta, in princip zla, smrti in teme, stvarnika materialnega sveta. Manihejstvo je bilo podlaga dualističnim herezam, ki so se v enajstem stoletju začele širiti preko Balkana proti zahodni Evropi. Gibanje je doseglo silovit razmah, saj je že leta 1177. toulouški grof in vladar Languedoca, Raimon V., zapisal: "Krivovjerje je svakud prodrlo ... I sami svjećenici podliježu iskušenu."⁷

Cerkev je na gibanje silovito reagirala, toda manihejstvo v takšni ali drugačni obliki je, kljub temu da "ogenj zdravi", ostalo velika skušnjava celega srednjega veka, dobe, v kateri je bil dvoboj osnovna oblika borbe na duhovnem in moralnem področju. Ves

srednji vek je namreč ostal razpet med nebom in peklom, med dobrega boga ne eni strani in satana, oponenta božje oblasti tako na zemlji kot na nebu, na drugi strani. Nepomirljivo nasprotje med njima je bilo najbolj uporabljano pojasnilo za tekoče dogajanje.

Stara judeo - krščanska tradicija božjega adversarija ni kaj prida dobro poznala. Jahve je bil tako velik, da je v vsej stari zavezi komaj kaj prostora za demone. Jobovi knjigi, ki se trudi prikazati in dokazati, kako je vse od enega samega boga, se celo priimeri, da postane njen "bog sam demonski, skoraj satanski".⁸ Satanov lik je formiral šele začetek srednjega veka, afirmiralo pa enajsto stoletje. "On je tvorevina feudalnog društva. Sa svojim slugama, pobunjenim anđelima, đavo je pravi tip nevernoga vazala, izdajnika."⁹

Zelo dobro ve to Dunajska knjiga o stvarjenju (ok. 1060):¹⁰

"Bog tedaj vazalov svojih
enemu tako veli:
"To ti, Mihael, povem naj,
da se Lucifer vazal
moj je dvignil zoper mene,
tak ukaz ti zdaj bom dal:
pahni čimprej Luciferja,
skupaj z njim pajdaše vse,
dol z neba v pekla globine ..."

Satan je tedaj, kljub odgovorni nalogi, ki jo opravlja, samo božji vazal, stvor, kakor vse drugo. Postavljati ga z bogom, stvarnikom, na isto raven je za srednjeveško optiko velikanska zablada. Zato sme komunicirati z bogom le preko božjega namestnika.

Pojasnjevanje tekočega dogajanja z nasprotjem med svetlobo in temo so s pridom uporabljali tako kleriki kakor laiki. Metodo nam lahko zelo dobro predstavi besedni dvoboj med papežem Gregorjem IX. in cesarjem Friderikom II.¹¹

Papež je leta 1239. obdolžil cesarja, da je apokaliptična zver

(bestia blasphemiae, Raz 13, 1 - 8), ki hoče božje ime na svetu zatreti: "pa Gospod je poskrbel, da ta, ki se veseli, ko ga imenujejo predhodnika Antikristovega, sam razodeva svoja dela teme..."

Cesar mu ni ostal dolžan: Papež, "z oljem ničvrednosti maziljeni farizej, oče pohujšanja" se laže; Gregor sam je veliki zmaj (Raz 12), Antikrist; nikoli ni on (Friderik) govoril, kar mu očita, toda "vedno cesarski sreči nasprotuje papeška zavist".

V tem stilu se je že za Friderikovega življenja spletla vrsta zgodb. Tako ga je cesarski kancler Pietro della Vigna opisoval kot kozmičnega odrešenika: "Njegova je pojava djelo božanske providnosti jer je svijet trebao nestati, kada nam je Bog, u svojoj velikoj ljubavi udijelio odgodu i poslao tog vladara."¹²

Nekoliko drugače kot navedeni kancler si ga je predstavljal brat Salimbene Parmski, ki se je leta 1287., ko je slišal za Friderikovo smrt, tako prestrašil, da je komaj mogel verjeti. Kajti bil je joahimec in je "verjel, pričakoval in upal, da bo Friderik še večje hudobije počel kakor tiste, ki jih je že storil, čeprav jih je mnogo storil."¹³

Mitologija o Frideriku II. je krepko preživela njegovo smrt: Friderik namreč sploh ni mrtev, ampak "spi" pod kakšno goro ali pa se je umaknil nekam na vzhod. V vsakem primeru pa se bo nekoč vrnil, kot predhodnik Antikristov ali kot cesar konca sveta.¹⁴ In tako se je "izpolnilo Sibilino prerokovanje, ki pravi: Razglašalo se bo med ljudstvi: živi in ne živi; in poprej še pravi: da je njegova smrt skrita."¹⁵

Srednjeveška ljubezen do dvoboja je enega svojih največjih uspehov dosegla v epizodi o Antikristu, Kristusovemu osebnemu nasprotniku. Antikrist je popolna antiteza Krista: Krist je lev in Antikrist je lev, Krist je kralj in Antikrist je kralj.¹⁶

V teku časa se je v Antikristovem liku združila celo trojna pred-

stava - predstava o zmaju, zveri in lažnem preroku - ki so medsebojno prepletujoče in dopolnjujoče se zrasle v morbidno eshatološko vizijo. Antikrist se bo pojavil "pred koncem sveta" ter z lažnim tolmačenjem Svetega pisma, čudeži, nagradami in strahovanjem skušal odvleči človeštvo v večno pogubljenje: "kot kača bo namreč sedel ob poti in se skrival v stezi, da bi tiste, ki hodijo po stezah pravičnosti, ranil in umoril s strupom svoje hudobijske." ¹⁷

Nastanek in razvoj ideje o Antikristu je neločljivo povezan z interesi raznih nasprotujočih si političnih strank, ki so si za potrebe dnevne politike prilajšale osebnosti s politične scene in predstavnike opozicije pretvarjale v "Antikriste".

Med številnimi Antikristi je bil Neron eden najpomembnejših. O njem, ki so ga rimske množice željno pričakovale kot prinašalca kruha in iger, so kristjani, žrtve njegovih pregonov, pripovedovali, da bo ta njegov ponovni prihod napoved skorajšnjega "konca sveta". Bolj ko se je večal časovni razmak od njegove smrti, bolj so se množile demonske poteze na njegovem liku v teh zgodbah: v Sibilinih prerokbah je že Piton, besneči zmaj. Pojavljati so se začele tudi napovedi o njegovi vrnitvi s podzemlja. Na koncu razvoja zgodbe je postal božji in Kristov nasprotnik.

Zametki ideje o Antikristu se prvič sploh pojavljajo pri Danielu. Antikrist, "Severni kralj" (Dan 11, 40), se bo pojavil z močnimi vojskami "pred koncem sveta". V Janezovem Razodetju pa se je Antikristova zgodba združila s starodavnim babilonskim mitom o stvarjenju sveta: "In nastala je vojska v nebesih: Mihael in njegovi angeli so se vojskovali zoper zmaja; tudi zmaj se je vojskoval in njegovi angeli, a niso zmogli in tudi ni bilo v nebesih več prostora zanje" (Raz 12, 7-9).

Janez, ki je bil Jud, je videl Antikrista v rimskem cesarstvu, personificiranem v rimskih cesarjih, ki so terjali zase božje čaščenje (Raz 13, 1-10) in svečenikov cesarskega kulta (Raz 13, 11-18).

Antikristov lik in zgodovino so dokončno izoblikovali cerkveni očetje pod globokim vtisom številnih kriz v prvih stoletjih našega štetja: neprestane vojske, huda ekonomska kriza v prvem stoletju, kriza rimskega sveta, velika kuga v šestem stoletju itd. Ko je Albuin na začetku enajstega stoletja ustvaril na zahodu ugodno ozračje za prerokbe tiburske Sibile, je Antikrist postal privilegiran heroj krščanske teologije in mistike: vsaj od dvanajstega stoletja dalje ves krščanski svet gleda ludus de antichristo. Višek svoje popularnosti pa je Antikrist dosegel v publicistiki petnajstega in šestnajstega stoletja.

AXIS MUNDI

Potem, ko je Marduk premagal Tiamatino vojsko in razklal pošast "kot školjko na dva dela"¹⁸, ki ju je uporabil za utrditev nebeškega svoda oz. kot kamenito podlago za zemljo, ima vsak kozmos, "ustvarjen" po babilonskom vzoru, vertikalno strukturo: "V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je bila pusta in prazna. Tema je bila nad globinami, in duh božji je vel nad vodami." (Gen 1, 1-2)

"Izvirno značenje `Tohu` i `Bohu` je sporno. Ali ako na Tohu (thw) dodamo nastavak m dobit ćemo Tehom (thwm), biblijsko ime za prvotnu morsku neman. U množini Tehom postaje Tehomot (thwmt). Uz pomoć istog nastavka Bohu postaje Behom i Behomot (bhwmt) što je varijanta Jobova Behemota, kopnenog pandana morske nemani Levijatana."¹⁹ Iz tega lahko z dokajšnjo verjetnostjo rekonstruiramo smisel poročila o stvarjenju iz prvih stavkov Geneze kot razdvojitve kopenske in morske pošasti: divide et impera.

Posamične kozmične cone - zemlja, nebo in podzemlje - povezuje vertikalna os, na vrhu katere je svet svetlobe, sedež bogov in znanja, na spodnjem koncu pa svet teme, mračni kraj kazni in pozebe. Na njej se godijo vsa pomembnejša dejanja kozmične drame; v judeo - krščanski tradiciji od padca upornih angelov do vstajenja mrtvih.

V tako urejenem kozmosu, kozmosu, v katerem velja vse gibanje za posledico prvobitne delitve na "zgoraj" in "spodaj", ima vertikalna razporeditev temeljnih opozicij seveda čisto določen namen, funkcijo in simboliko: "Ne bodi prenašel s svojimi usti, in tvoje srce naj prehitro ne govori pred Bogom, zakaj Bog je v nebesih, ti pa si na zemlji" (Prid 5, 1).

Vertikalna struktura kozmosa je celo edina njegova lastnost, ki ni podvržena spremembi: "Menjajo se ljudi, prirodne sile i bogovi, ceo kozmos se kreće u vremenu, ali i dalje zadržava vertikalnu strukturu."²⁰ Seveda pa te spremembe, naj se zdijo še tako velike, vertikalno strukturiranega sveta ne zmorejo ogroziti v njegovih temeljih, kajti edina resnična sprememba, je sprememba v sami strukturi kozmosa, uničenje razlik med "zgoraj" in "spodaj", tj. tisto, kar nekateri - iz čisto razumljivih vzrokov - predstavljajo kot kozmično katastrofo, kot "konec sveta". Slovenska ustna tradicija si to katastrofo predstavlja tudi takole: "Po ... varijaciji (znani na Tolminskem) podpira Matijaževo dvorano strašno debel železen steber. Okolo njega leta hlapec Malhus, ki je bil nekdaž dal zaušnico Jezusu, ko so ga Judje trpinčili. Na roki ima Malhus železno rokovico in vsakokrat, kader prileti okolo stebra, udari vanj z rokovico. Ko ga bode pretolkel, tedaj se prebudi Matijaž in sodni dan napoči."²¹

Kazen za prestop (neposlušnost, tj. "neprimerno" opravljanje naloge, ali za upor, tj. borbo z "višjimi") je padec, ki je dobeseden in simboličen - kakor v primeru Lucifer. "Kdor visoko leta, nizko pade!", pravijo stari. Opozoriti pa je potrebno, da vsak prestop še ni zlo: "zlo" je kaznovani prestop, greh. Ko so vprašali nekega znamenitega pridigarja, kaj je pravzaprav greh, je seveda odgovoril: "Jaz sem proti."

Nič čudnega tedaj, če je delitev na "zgoraj" in "spodaj" prešla iz jezika mitologije v jezik sociologije, psihologije, politične retorike itd.

PROSTOR IN ČAS

Kolektivni spomin, ki ohranja opis določenega zgodovinskega dogajanja ali na akterje določenega zgodovinskega dogajanja, tedaj, kot smo to že nakazali pri obravnavi Antikristove zgodbe, v teku časa izpušča, kar je pri dogajanju in akterjih individualnega, ampak hrani tisto, kar ima za eksemplarično. Če določene zgodbe ustne tradicije "ohranjajo tako imenovano 'zgodovinsko resnico', se ta resnica skoraj nikoli ne nanaša na določene osebe in dogodke, ampak na institucije, običaje, pokrajine."²²

Vendar zgodbe ustne tradicije, ki jih oblikujejo ideje, predstave in zavest, tedaj "jezik stvarnog života"²³, vsej svoji nezgodovinskosti navzlic, ne morejo izstopiti iz zgodovine. Da je celo tip heroja zgodb ustne tradicije odvisen od splošnega družbenega razvoja, se dobro zaveda tudi ustna tradicija sama: "otkad puška izide na ovaj svijet, odunda se ja zabi` u ovu pećinu, jer vidio sam da puška može ubiti najboljšega junaka, te kad je puška, nije vajde činiti dobra junaštva", pravi Marko Kraljević iz Vukove pripovedke.²⁴ In to vsaj nekaj let pred tem, preden se je Marx v Grundrisseju vprašal, če je možen Ahil s smodnikom in svincem, pa Iliada v času tiskarskega stroja.

Če so klasični heroji, za primer, še lahko bili uspešna kombinacija telesne moči in razuma, v krščanski tradiciji to ni več mogoče. Krščanski svetniki so z izjemo sv. Jurija dosegali svoje uspehe kot mučeniki, z nemočjo. Klasični heroj je moral oslabeti. Kajti pisano je: "Nikar sam pri sebi ne misli: Moja moč in sila moje roke mi je pridobila to bogastvo! Marveč se spomni Gospoda svojega Boga; kajti on je tisti, ki ti daje moč ..." (Dt 8, 17-18). Moč je lahko le še slepa sila.

Razum sam po sebi pa spet še ni vrlina: "Kar je namreč pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi, in kar je pri Bogu slabotno, je močnejše od ljudi. Zakaj, glejte, bratje, kakšni ste poklicani: ni veliko modrih po mesu, ne veliko močnih, ne veliko imenitnih;

marveč, kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre, in kar je slabotnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil, kar je močnega" (1 Kor 1, 26-27). Da bi razum mogel biti vir spoznanja, mu je potreben "višji izvor razsvetljenja"; kajti, kdor ne veruje, ne more razumeti: "Nisi credideritis, non intelligetis" (Iza 7, 9). Svetost sveta zavezuje, da ima avtoriteta vere prednost pred razumom - "naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus rationem praecedat auctoritas".²⁵

Tema "iskanja moči" se v zgodbah ustne tradicije pogosto druží s prometejstvom, tj. kritiko božje pravičnosti in z njo povezanim dvomom v upravičenost božje samovolje, kateri se sme človek edinole in zgolj podrežati. Variacije prometejstva so seveda odvisne od miljeja, v katerem nastajajo in nihajo med skrajnostmi, kakršni sta Aishilov Prometej in Svetopisemski Job. Vedno pa trči prometejstvo ob nemesis bogov. Bogovi, pri katerih sta modrost in razumnost, in ki naročajo človeku:

"Glej, strah pred Gospodom je modrost
in hudega se ogibati je razumnost!" (Job 28,28),

ne morejo dovoliti, da bi jim bil človek enak po moči. Še posebej ne, ko je med bogom in človekom vzpostavljeno razmerje kreator - kreature. Zato sta, npr., morala iz raja Eva in Adam, potem ko sta jedla od drevesa spoznanja: "Bog ve: Brž ko bosta jedla od njega, se vama bodo oči odprle in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo" (Gen 3, 5). Dobro in zlo sme človek spoznati edinole iz razodevanja božje volje, ne z dialektiko: "Človek kot bog" je staro zlodejevo načelo. Zato se je, npr., bog norčeval iz Kralja Matjaža, ko si je leta zaželel vsevednosti, da bi bil potem "vsegamogočen" in mu "nej tu povedat za neč ne", kako lahko pride do "soli". Ko si je mogočno Kralj Matjaž hotel sol vzeti s silo, ga je pokopal z njegovo vojsko vred v črne globine.

Zgodovina torej ni samo impulz, ki vzpodbuja kolektivni spomin, da hrani zgodbo, ampak mu določa tudi ploskev, na katero le-ta

projicira svojo tesnobo in svoja upanja. Neka zgodba ustne tradicije lahko ostane v osnovi nespremenjena tedaj le tako dolgo, dokler se družbene razmere, v katerih se je izoblikovala v temelju ne spremenijo.

Poglejmo si to na primeru slovensko-hrvaške tradicije o Kralju Matjažu, ki je navdih za svoje dejanje in nehanje črpal v glavnem iz Antikristove zgodbe.

Prostor in čas, v katerem se je producirala in re-producirala matjaževska tradicija, večini, ki so jo desetkale epidemije in pletilske vojske ter jo dušili neznosni davki in strah pred peklom, ni nudil drugega kot negotov eksistenčni minimum:

Turki, ki bomo tukaj o njih imeli nekaj povedati, so podobni tigru. Če je ta pomočil svoje srdite zobe v kri, ga pozneje žeja po njej. Ko so leta 1469. odnesli s Kranjskega velik rop, jim je žeja narasla, tako da so nato češče spet vpadali in čedalje več ropo požrli. Zakaj roparski pohlep je podedoval značaj po svojem očetu, po peklu, in ta pravi: "Ni zadosti."

Prvikrat pa so jim pot na Kranjsko in Koroško kazali in utirali kristjani sami, namreč grofje iz Krupe. Ti in grofje Frankopani so bili mogočni in silni gospodje na Hrvaškem, toda razdvojili so se in si zavidali, da je drug drugemu s silo skušal utrgati oblast.

Turek je leta 1471. prišel na Kranjsko do Iga in Preserja, upepelil Stično, potem povsod po Krasu prižgal morilne luči za osvetlitev svoje togote in s sabljo prelil veliko krvi.

Leta 1472. smo spet morali gledati te hude obiskovalce.

V naslednjem letu so prišli skozi sotesko Kokro in preko Kranjskega gorovja iznenada na Koroško, zavzeli prehod na Celovec in se nato v tri gruže razdelili, da bi pustošili deželo.

V letu 1474. je prišla vojska majhnih skakajočih travnih in žitnih Turčinov, namreč kobilic, ki niso posabliale ljudi, temveč lju-
bo žito.

Leta 1475. so spet prišli nečloveški Turki ter napravili tretji o-
bisk cesarskim dednim deželam Štajerski, Koroški in Kranjski v me-
secu avgustu.

V letu 1540. so vpadli Turki na Kranjsko okoli Kočevja in tudi tod
do Stare in Nove Cerkve vse pograbili. Ti ropa željni barbari red-
ko puste krščanske sosedo pri miru.

Tudi v tem letu je bila na Kranjskem izredno velika vročina in son-
čna pripeka, da se je od suše ne le zemlja strdila, temveč tudi
dosti gozdov vnelo.

V 1543. in v prejšnjem letu nas je pravični Bog napadel z drugim
orožjem svoje jeze. Leta 1542. je nad Kranjsko vihtel dvojne mečev,
namreč meč kuge in meč lakote. Oni je močno divjal tu in tam po
deželi in pobral veliko ljudi, le-tega pa je izročil veliki vojs-
ki kobilic, oziroma je njih zobe spremenil v meče za njive in trav-
nike dežele kranjske. Kobilice so bile nenavadne velikosti in ob-
like. Ti krilati pokončevalci so leteli iz kraja v kraj, iz doli-
ne v dolino, s polja na polje, sem ter tja po deželi, a njih ta-
bor se je razprostiral milje daleč. In ko so se utaborile, so le-
žale v kupih in kepah za ped visoko druga na drugi kakor čebelji
roj. Ti nesrečni poljski delavci so poželi žito na njivah in tra-
vo na travnikih in tratah do korenine, pokosili so polja tako či-
sto in golo, da ni ostalo sledu, ki bi bil kazal, da je tod kdaj
kaj raslo. Ljudje so se zelo trudili, da bi jih z dimom, ognjem
in podobnim pregnali, a ves trud je bil zaman, opravili niso nič.
Deželi je to bolj škodovalo kot uničujoči turški vpad in tako je
Bog z dvojno kaznijo udaril, namreč z zgoraj omenjeno kugo in z
lakoto, ki jo je golazen povzročila. Tudi lakota je veliko ljudi
pomorila.

Še voda je morala izvršiti del božje kazni. Leta 1542. je tako narasla, da je skoraj vse mostove pobrala, in deželi je grozil vesoljni potop; tudi ljudem na kmetih je 25. julija prinesla veliko škodo. Tako se kopiči božje maščevanje, kakor mi, žal, svoje grehe kopičimo.

Leto 1570. je bilo za Kranjsko in Koroško hudo leto, zakaj ni se le Turek izkazal prav po turško, to je roparsko in krvoločno, ko je na Pivki moral in požigal, temveč je tudi nenavadna draginja tako na Kranjskem kot na Koroškem nabrusila meč lakote. Teda je stal na Kranjskem star pšenice, ki drži štiri mernike, devet dukatov v zlatu, a star najslabšega žita devet goldinarjev. Zato so to leto splošno imenovali črno.

V začetku maja so miljo od Celovca na Koroškem našli na polju mrtvo žensko in pri njej dva otroka; mlajši je ležal na prsih mrtve matere in sesal, drugi pa je lezel okrog in grizel travo kakor živina. V deželi je sicer bilo veliko bogatinov, bili pa so revni z usmiljenjem in sočutjem ter trdega srca, kakor ni to tudi danes, na žalost nič novega, saj je dovolj kamnitih src, ki draginjo rajši delajo kot odpravljajo, rajši otežkočajo kot lajšajo ter si izpred oči daleč preganjajo podobo, kako bo neusmiljena sodba zadela njih oderuštvo.²⁶

Množicam je bil upor edina možnost: Kmete je plemstvo in cesarsko uradništvo že več let z novimi davki stiskalo; ker so mislili, da naklad ne morejo več prenašati, so se uprli. Nemirno ljudstvo je napadalo svoje gospode po gradovih in jih zasramovalo. Vrsta je prišla tudi na Mehovo. Besni kmetje so ga napadli in premagali 17. maja 1515 ali, kakor drugi trdijo, na vnebovohod. Oba brata Mindorfa, ki sta imela to gospostvo v zakupu, so vrgli v bedno smrt.²⁷ S tem pa še ni bilo konec njihovi okrutnosti: tudi mladoletna sinka mehovskega gospoda sta morala postati žrtvi besnečih ljudi. Ko so ju zadavili, so se lotili še matere in hčera. Slekli so jih ter jih oblekli v kmečka oblačila, rekoč, da so dovolj dol-

go imele lepo življenje, naj zdaj poskusijo, kaj se pravi kmečko delo. Punt je preživela ena sama potomka hiše - dovilja je pre-pričala puntarje, da je otrok njen. Prav tako so ravnali v drugih gradovih, ki so se jih polastili. Velikanska množica osemdeset tisočev upornikov je tri mesece pustošila deželo: niti samosta-nom niso prizanašali. Da bi se pogubna vstaja pravočasno zatrla, je cesar, ker dobrota, usmiljenje in prijazno govorjenje s kmeti niso nič zalegli, ukazal najeti vojake in najemnike.²⁸ Tako so zbrali osem sto in petdeset konj ter pet krdel pešcev; ti so z nekaj topovi šli proti Ptujju čez Dravo in napadli kmete, ki so se v velikem številu utaborili pri Brežicah. Ker pa so ti bili oboro-ženi le z loki, meči, grebeni in majhnimi sulicami, a brez oklepov in topov, so jih z lahkoto premagali. Nato so jih po dvanajst in dvanajst po drevesih pobesili, druge pa poslali domov. Vsem kmetom pa naložili nov davek, v večni spomin. In tako so vstajo udušili.²⁹

Po tem velikem uporju je bil vsem nepriviligiranim stanovom naložen enkratni davek, "mirovnina". Kmetijem puntarjev so poleg tega enkratnega davka kot trajno rbarialno dajatev naložili še "puntar-ski denarčič" v višini do dveh krajcarjev. Poleg mirovnine in pun-tarskega denarčiča pa so morali kmetje verjetno plačati še poži-galščino, tj. odkup od požiga hiše.³⁰ Prav gotovo pa ni dvomiti, da so puntarji "šli v pekel" po najkrajši poti. Tak je bil uspeh borbe za "staro pravdo".

Puntarji so bili v borbi za "staro pravdo" grdo poraženi; to je bila tudi edina možnost, kajti "stare pravde", tj. pravde, kakor jo je bil postavil zakonodajalec "na začetku sveta", rekoč:

"Jaz Gospod tvoj Bog sem, vedi,
dokler ti se boš držal
moje mi postave, bodeš,
kakor sem jaz, nesmrten ostal!",³¹

če s čim ne, potem z uporji zoper gospode, zakonodajalce sistema, ni bilo mogoče doseči. Kajti pisano je: "Vsak bodi višjim oblastem

pokoren; ni je namreč oblasti razen od Boga in te, ki so, so od Boga postavljene. Kdor se torej ustavlja oblasti, se upira božji naredbi; kateri pa se upirajo, si bodo sodbo nakopali" (Rimlj 13, 1-2).

Uporni kmetje so v uporih zoper gospode dejansko spoznali neučinkovitost "gole sile" v spopadu s sistemom, ki se je kazal kot veden in nespremenljiv, kot gospodova postava. Upor zoper gospoda, zakonodajalca, pa je greh: "kadar glih ta gosposčina nim (tj. vernim - op. B.J.) po sili, po krivici, tim starim pravdom inu nava-dam super, prevelike stivre, cole, aufšlage inu težke tlake nala-gajo inu jemljo, taku ti krščeniki taki sili inu krivini nemaju se super z brambo staviti ne krega oli puntov začenati, temuč ko-ker te druge nadluge, kir nom Bug pošle inu naloži na nas, imaju volnu pretrpeti, Bogu izročiti, prositi inu klicati na nega, de on sam nim tako nadlugo podstopi, tej gosposčini pravi rezum inu pamet da ..."³²

"Ako pa ne boste poslušali Gospodovega glasu, temveč se boste upi-rali Gospodovemu povelju, bo roka Gospodova zoper vas kakor zoper vaše očete" (1 Sam 12, 15).

TESNOBA IN UPANJE

Časi so resda strašni; toda večja ko je bila tesnoba, večje je bi-lo upanje. Ali niso vse te strahote napoved poslednjega dejanja kozmične drame? Ali ni v njih znamenje, da je blizu dan, ko bo re-kel oni, ki sedi na prestolu: "Glej, vse delam novo" (Raz 21, 5).

"Šivilja - prerokilja je rekla, da bi še svojim sovražnikom ne pri-voščila, tako bo prej hudo na svetu - potlej pa bi še sama rada živela, tako bo dobro ..." (št. 2-3). Pravilnost napovedi Cimbil-je al švile - prekile, ke je piva ze studenca mudrusti", je naj-bolje potrjevala zgodovina sama:

"Pršli so tisti cajti, kakr je bu prerokvâno:

Vpelâli bôjo novê mere, vage pa nôw dnar, da se nšîr nča bo spoznôw več. Up cšetah bojo grobe nasipeli pa postavleli stebré, pu ktêrah bojo z ana mesta v drûje mârnoveli. Kâča bo na Kcrôško gývô pumulîva, črn bik bo pu Rôžu tûlu (tj. železnica, - op. I. Grafenauer). Z usâče barašče bajte bo prěvâ frava vên, hvapec se ut guspûda kna bo spoznôw. Ud usâče male ričî bojo věčo (tj. davek - op. I.G.) pubirîli, birîči bojo pu šîšah prpûwke jemâli ...

Hudû bo na svîti, ko bi môw bîti casâr, pa kna bô. U spûdnjah krajah bo začêva anâ gvawnjâ tlêti, najmenši kralîč se bo wzîgnu pa krîs zanîtu čriz in čriz, da bo cîw svît v vôgnju. Vojskâ se bo začêva, ko se bo pšenîca ževa; tudi z Rusam bo vojskâ, polê bo pa vôwna drâga. Japônci pa Kitâjci bojo pu davatî cêstah pršîlî, turšče komêle bojo Rêno pîle. Rôž bo čîstu zjêdan, pa (ni) kar ut sowrâžnikow. Al bi ut Celôwca du Blâka kravo našû, bi jej vohkô zvaz zvonc ubêsu. Pršîlî bojo cajti, ke bo wsači svoja tâdva pa starûsti vasêw, ke bo tistî bôl srêčen ke nčême kakr pa bogatînc ke bojo guspûdi barače žûgeli, da bi za jopîče tâwšat šlî. Naj ti búli prjâtva se bota skrîgava pa stapvâ, tistî, ke bo zavêzan, bo zvezo prevomôw. Tri babe se bojo za né hvače taplê. Idî bojo znâmenje nusîli, Antikrist bo regiru. Dbujni dnar bo, pa za dnar se nča bo kêj dubîvo. Cîva dolina bo s krvjô zalita" (št. 2-3).

Kaos bo torej popoln: "Antikrist bo regiru".³³ In kar je najpomembnejše, celo "hvapec se ut guspuda kna bo spoznôw."

Red izkoriščevalskih družb je lahko "red" le, dokler obstaja razlika med "gospodom" in "hlapcem". To je minimalni pogoj. Ko med njima ni več razlike, je družba pahnjena v "nered", "kaos". Tega so se jasno zavedali že Babilonci. Babilonski novoletni svečanosti ki je dosegla vrh z dramatizirano predstavitvijo kozmogoničnega epa, v kateri je aktualni kralj v vlogi Marduka premagal sile kaosa, je po Berosovem poročilu predhajalo trodnevno obdobje "popol-

nega kaosa": ukinjene so bile vse razlike med gospodarji in sužnji, ukinjeni so bili vsi seksualni tabuji itd. Popolna ukinitve vseh socialnih norm je simbolizirala nezdiferencirano in brezoblično modaliteto "izpred začetka sveta", ki se je končala s "stvarjenjem", tj. utemeljitvijo razlik.

Isti strah, pred enakimi možnostmi za vse, je prisoten, npr., tudi v navidez socialno povsem indiferentni simboliki, s katero je Hieronim hotel predstaviti dogajanje zadnjih petnajst dni pred "koncem sveta". Prvega dne se bo morje dvignilo navpik kot zid, drugega dne se bo spet spustilo, potem bojo morske pošasti rjule proti nebu, potem bojo začele goreti vode morja, potem bo rastlinje imelo krvavo roso, potem se bojo zrušile vse zgradbe, potem bo kamenje pokalo, potem bo vsesplošen potres, potem se bo zemlja izravnala, tako da ne bo več ne hribov ne dolin, potem bojo ljudje prilezli iz pečin in kot brez uma tavalj naokrog, štirinajstega dne bosta zgorela nebo in zemlja in potem bo novo nebo in zemlja.

Uvodne znake, morje postavljeno navpik in v nebo rjoveče pošasti, je Hieronim prevzel iz zgodbe o Antikristu. Antikristov prihod pa bo povzročil popolen "kaos": zabrisane bojo vse razlike med "zgoraj" in "spodaj" in ljudje bojo kakor živali, kajti nobenega znaka ne bo več, po katerem bi se razlikovali od njih - saj bojo vsi enaki. Potrebna bosta novo nebo in nova zemlja, kajti "kad noge sviju stoje u istoј visini, može se zaključiti tko je viši od drugih."³⁴ Kar pa očitno ne ustreza vsem; predvsem ne tistim, ki morajo svojo resnično velikost skrivati za sredstva prisile: "Kdo je namreč večji: kdor je pri mizi ali kdor streže? Ali ne, kdor je pri mizi?" (Lk, 22, 27).

ZLOČIN IN KAZEN

Taka je gospodova postava in kdor greši zoper njo, mora biti kaznovan. Mogočni Kralj Matjaž je v svoji prevzetnosti grešil, kajti

trdil je, da so vsi hribi njegovi in da bogu zatorej ni dolžan plačevati za sol, in zato je bil kaznovan s hudim porazom: vsak drugačen izid njegove vojske z gospodom bi bil nevaren precedens; to bi bil vsesplošen poziv na zanikovanje sveta, predpostavljjanje materialnega sveta imaterialnemu, poskus zanikanja norme: stvar je last svojega stvarnika. Bila bi to zmaga "nereda" nad "redom"; to bi bil iz tečajev vržen svet, svet brez hierarhije, svet, kakor ga je hotel vzpostaviti Lucifer, ki je govoril:

"Tudi jaz, ko on³⁵ sem vzvišen,
več pokoren mu ne bom."³⁶

Lucifer je bil za kazen pahnjen "dol z neba v pekla globino": "Bo mar rekel izdelek tistemu, ki ga je izdelal: 'Zakaj si me naredil tako?'" (Rimlj, 9, 20).

Prevzetnost - Luciferjev greh - je veljala pri Avgustinu in kasnejši cerkveni tradiciji za začetek in vzrok vsega zla: "Nikar ne dopuščaj, da bi napuh gospodoval v tvoji misli ali besedi; z njim se je namreč začela vsa porvarjenost!" (Tob 4, 14). Prevzetnost je greh fevdalno - hierarhične družbene ureditve. Eden njenih najpomembnejših vidikov je njen ekonomski vidik, tj. težnja pridobiti si več, kot je nujno potrebno. V vertikalno strukturirani družbi je seveda tudi "nujno potrebno" odvisno od položaja posameznega subjekta na lestvici zgoraj - spodej. "Zgornjim" je nujno potrebno toliko, da lahko obdržijo svoj položaj in sijaj, ki sodi zraven, da je padejo navzdol, množici pa zadoščajo sredstva, ki ji omogočajo goli fizični obstoj.

"Stvar je last svojega stvarnika" je resda norma manjšine, toda manjšine, ki razpolaga s sredstvi, s katerimi je lahko sankcionira in tako uveljavi - v projekciji - kot absolutno nujnost božanskega in naravnega prava. Slovenska ljudska pesem jo je, npr., akceptirala že v srednjem veku: "stvar je svojga stvarnika".³⁷ Da je ne bi bilo mogoče kakor koli napak razumeti, pa je spet poskr-

bel sv. Avgustin: "Tvorac se naziva tvorcem u odnosu na svoja stvarjenja, kao što se gospodar naziva gospodarom u odnosu na svoje slugе."³⁸

Neka zapoved je lahko učinkovita le tako dolgo, dokler jo tisti, na katere se obrača, upoštevajo. Ker lahko neka družba obstoja le, če je ravnanje njenih članov v določenih situacijah vsaj do neke mere regulirano in vnaprej predvidljivo (ljudje ne bi ravnali tako kot ravnajo, če od tega ne bi pričakovali določene koristi), mora biti možnost zapovedim nasprotnega ravnanje čimbolj omejena. Zapovedi nasprotno ravnanje pa se lahko omeji le, če je zapoved podprta z dovolj močnimi sredstvi prisile. Vsi pripadniki neke družbe, še prav posebej tisti, ki jih določena zapoved najbolj prizadeva, so potencialni kršilci v njenem imenu postavljenih norm: "Jer ono što niko ne želi da čini ne mora ni da se zabranjuje, a u svakom slučaju mora ono što je najenergичniji zabranjeno biti predmet želje."³⁹ Vsak je torej lahko "gluh za gospodovo besedo". Niso pa to vsi, čeprav so tudi taki. In ti vzbujaajo zavist: Zakaj nekdo sme, kar jaz ne smem?! Zgledi vlečejo: kršilec zapovedi bi s svojim zgledom lahko sprožil vesplošno kršenje določene zapovedi, kar bi pahnilo družbo v "nered", "kaos". Zoper kršilca je treba uveljaviti sankcijo, ki podpira določeno zapoved (ostri- na sankcije je odvisna v prvi vrsti od tega, kako močen interes zakonodajalca varuje neka zapoved); užitek, ki ga je nudila kršitev zapovedi, je treba uničiti s trpljenjem, ki ga zadaa kazen. Kaznovanje kršilca učinkuje tudi na druge pripadnike družbe: Kdor bo še v prihodnje kršil določeno zapoved, tvega, da bo kaznovan. To pa še ni vse. Kaznovanje kršilca omogoča ostalim članom družbe užitek, ki je nekje ustrezen užitku, ki ga je kršilcu nudil prepovedan sad. Spet seveda: namesto masla se tako dobi margarina.

Bolj ko je družba nestabilna, večje ko je njeno notranje protislovje, manjša je tolerantnost do užitka. V skrajni točki zahteva vsak užitek kazen, trpljenje, ki je ustrezna intenzivnost užitka: "oko za oko, zob za zob" (Ex 21, 24). Kazen je torej protiutež užitku,

ki presega tolerančno stopnjo zakonodajalca. Ker pa povzroča nek užitek tudi kaznovanje kršilca samo po sebi, nastane začaran krog. Zapovedi niso več samo opora določene stopnje gotovosti, ampak imajo za posledico tudi negotovost. Krt, ki je pririninil na kraljevski vrt in skazil njegov videz, si je zaslužil kazen: sodba se je glasila na zakop (krta) v črno zemljo pri živem telesu.

VZGOJA SRCA

V trodelni strukturi srednjeveške družbe je bila dolžnost kmeta - "vola", da hrani "ovce", ki skrbijo za njegovo duševno zdravje, tj. "varnost pred vrage", in "psi", ki skrbijo za njegovo telesno zdravje, tj. "varnost pred sovragi".

"Novac, odeću, hranu, daju kmetovi celom svetu; nijedan slobodan čovek ne bi mogao opstati bez kmetova. Ima li kakav rad da se obavi? Treba li uložiti mnogo truda? Vidimo li kako se kraljevi in crkveni velikodostojnici prave sluge svojih slugu: kmet hrani gospodara, koji pak tvrdi, da on njega hrani. A kmet ne vidi kraja svojim suzama in uzdasima. Božja kuća, za koju mislimo da je jedna, podeljena je dakle na tri: jedni se mole, drugi se bore, treći najzad rade. Ta tri dela koja koegzistiraju ne pate što su rastavljena; usluge koje jedan deo vrši uslovljene su radom druga dva dela; svaki redom prima na sebe da olakša celini. I tako je taj trostruki sastaj ipak ujedinjen, i tako je mogao zakon da trijumfuje, a svet da uživa u miru."⁴⁰

Pronicljivi škof je tako že ok. 1020. leta formuliral temeljni zakon fevdalne družbe: "kmet hrani gospodara koji pak tvrdi da on njega hrani". Adalberon je vedel tudi, da je tak "zakon mogao da trijumfuje, a svet da uživa u miru", šele takrat, ko "svaki redom prima na sebe da olakša celini", se pravi, ko gospodje gospodujejo in hlapci hlapčujejo.

V Adalberonovem pismu je še prav posebej zanimivo, kako je avtor,

kljub temu da je tako natančno opazil, "kako se kraljevi i crkveni velikodostojnici prave sluge svojih slugu", spregledal preprosto dejstvo, da sme biti svoboda omejena le s svobodo svobodnih, ne s privilegiji. Sicer ni svobode za nikogar.

V svetu, kjer si nekateri lastijo privilegije, so nemočni vsi. Tako tisti, ki imajo privilegije, pa se morajo zato skrivati za sredstva prisile, kot tisti, ki privilegijev nimajo, ti so dejansko nemočni. Nemoč vzbuja občutek krivde. Zato je bilo potrebno neka-ko opravičiti potrebnost hlapčevega hlapčevanja. Srednjeveški teksti v ta namen neprestano poudarjajo, da so tlačani surovi in grdi, podobni (divjim) živalim. Tlačan je že po svoji naravi zapisan peklju. Nebesa so mu dosegljiva le v izjemnih primerih, ko si prostor v njih pribori s prevaro.

Ko se je Kurent - tako pripoveduje slovenska folklor - "po mnogih letih naveličal življenja", si je kupil vina in šel "k nebeškim vratom, sveti Peter pa mu ni hotel odpreti, češ da je na svetu preveč neumnosti počel. Kurent pa de: 'Na, malo vina pa vendar vzameš od grešnega Kurenta, a razkoračiti se moraš, če hočeš piti!' Sveti Peter vzame, se razkorači, a Kurent uteče skozi koračo v nebese. Pa zagleda za vrati na tleh suknjico, ki jo je daroval tistemu beraču, skoči nanjo in pravi: 'Ooo, jaz sem na svojem!'"⁴¹

Neka druga varianta Kurentove zgodbe nam pove še, koliko časa je smel Kurent ostati v nebesih: "Pusti ga, pusti - je rekel Bog Svetemu Petru - naj sedi toliko časa v nebesih na tej suknji, da strohni, potem mora spet ven iti."⁴²

Introjekcija norm gospodujočih ni pri izkoriščanih slojih nikakršna izjema ali posebnost, ampak zakonitost, ki je med drugim tudi posledica tega, da so v hierarhično strukturirani družbi domala vsi nekomu podrejeni in da imajo tudi tisti, ki so na dnu hierarhične lestvice vedno še koga, ki je "nižji" od njih: imajo žene in/ali otroke; če ne, so tu norci in zločinci, etnične manjšine

ali pa vsaj črnici.

Tako nam zgodba o Lukežu, npr., pripoveduje o tem, kakšen mora biti "dober" kmet. V zgodbi zvemo, kako je Lukež, ki ga je na to nagovorila žena - podobno kot "na začetku sveta" Adama - skušal okrsti Kristusa. Kristus je - kot se gospodu spodobi - poklical Petra in mu velel, "naj možu čez vrat vrže voče. Ko je Peter to storil, Lukež ni več človek, temveč vol." Zjutraj je moral vol z njima in Kristus ga je dal v najem za eno leto. Ko sta minila leto in dan, ga je vzel nazaj in "ukazal Petru, naj odveže vola. Toda nov čudež. Vol je spet človek - pravi Lukež. Kristus mu je dal denar (ki ga je dobil kot enoletno najemnino za vola - op. B.J.), rekoč: 'Na, to je tvoj denar! Zaslužil si ga in ga troši. Če bi pa vzel najine, bi jih ukradel. Pojdi in ne delaj več tako!' Od-sihdob Lukež ni več zapustil Kristusa, bil je njegov zvesti učenec."⁴³

"Dober" kmet je samo kmet, ki je vprežen kot vol, s težkim jarmom na vratu in nenehno žvižgajočim bičem nad glavo. Edino tako se da doseči, da ne dela "zla" in je poslušen gospodovemu povelju: "Kdor te bije po (enem) licu, mu nastavi še drugo" (Lk 6, 27)!

Lukeževa zgodba nam spričuje tudi enega najlepših primerov dvojne morale. Jezus, ki je učil: "od tistega, ki jemlje, kar je tvojega, ne zahtevaj nazaj" (Lk 6, 30), je velel kaznovati Lukeža, ko je poskusil, kako to izgleda v praksi. V družbi ni nikoli abstraktne oblasti, je vedno samo konkretna oblast, ki s sredstvi prisile varuje kulturno dediščino in si ustvarja nove produkte kulture zato, da bi si ustvarjala možnosti večjega zadovoljevanja svojih potreb in nagnjenj, ne pa, da bi potlačevala potrebe in nagnjenja človeka nasploh. Toda tudi zadovoljevanje potreb in nagnjenj gospodujočih je omejeno z omejitvami, ki bremenijo izkoriščane, navzlic zakonitosti dvojne morale: gospodje morajo biti nenehno budni! - Paranoia je ena glavnih značilnosti življenjskega stila v vseh izkoriščevalskih družbah.

Vsako opravičevanje "pravičnosti" trpljenja izkoriščanih je seveda lahko vedno le prikrivanje ali potvarjanje resničnosti. Lukeževa zgodba, ki uči, da se ne sme krasti niti v skrajni stiski - Lukež je pred inkriminiranim dejanjem "ves dragi dan hodil za denarjem, in čeprav si je prizadeval (kurziv B.J.), ga ni nič dobil" - trdi hkrati, da je vsak svoje sreče kovač, da je, skratka, Lukež sam kriv, da ni dobil denarja. Kar je nekoliko protislovno tistemu, kar zvemo na začetku zgodbe. Tudi ni povsem v skladu z dejanskim stanjem, ko Kristus pravi, da je tisto, kar je Lukež zaslužil z enoletno tlako, Lukežev denar. Lukežev denar je zaslužek, zmanjšán za davek posvetni in duhovni gosposki.

Če je nauk iz zgodbe Lukeža tako osvojil, da je postal zvesti Kristusov učenec, je bila to samo ena od možnosti, ki so bile na voljo. Mnogim, ki so jih dušili neznosni davki in strah pred peklom, pa je ostala samo ena možnost: upor zoper gospode. Uporniki pa so bili vedno peklensko kaznovani, zato so se množice upirale toliko, kolikor so se pač smele: pripovedovale so si zgodbo o uporniku zoper gosposko: "Buo je že u dauneh cajteh, k je biu na zemlji Kralj Matjaž s soja uojška. Pausod sa se ga bale, zato k je pausod zmaguou.

Ankret se je pa naréduo, da se je uzignu dsrekt zoper бага an je začeu preganjet dōhoune an cerku. U soj presitastō že ni uedu, ka-ku ba uōs suet padjarmo, zato ga je ačitno buh kaznauōu." (št.60)

Srhljiva je ta internalizacija, ker zgodbe, ki so projekcija potlačevanih želja množic, slikajo Matjaža v kar se da slabi luči: Matjaž je "presit", "svoje sreče pijan" (št. 7) izzivač (št. 47, 48) itd. Srhljiva, ker so množice priznavale, da je greh celo sama pomisel na upor. Srhljiva, ker so se množice identificirale s Kraljem Matjažem, tj. Matijo Korvinom, pod katerega zastavo so med njimi pustošile vojske, ki so v resnici povzročale največje trpljenje.

NOTRANJJI BOJ

Situacija izkoriščanja in tlačanja ustvarja svojo logiko. Pri žrtvi se sproži obrambni mehanizem identifikacije z rabljem, kar ima za posledico "otuđenje vlastitog Ja u korist super - ego ugnjetalca, čiji se pogled na svet prihvata (ali to je baš ono što vlastitom Ja oduzima sav prostor)." ⁴⁴ Pri izkoriščanem, ki se ne more opreti na občutek lastne vrednosti, se pojavi slaba vest in občutek krivde: "Ali je postava greh? Nikakor; toda greha nisem spoznal razen po postavi" (Rimlj 7, 7). In še: "Vemo namreč, da je postava duhovna, jaz pa sem mesen, prodan grehu. Kajti, kar delam, ne umevam; ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim. Če pa to delam, česar nolem, pritrjujem postavi, da je dobra" (Rimlj 7, 14-16). ⁴⁵

Popolna vdanost je tedaj de iure in de facto edina možnost. Vsaka akcija bi lahko ogrozila obstoj dane družbene strukture - tudi samomor - je kaznivo dejanje in greh. To brezizhodnost je verjetno najbolj natančno izrazil France Prešeren:

"Življenje ječa, čas v nji rabelj hudi,
skrb vsak dan mu pomlajena nevesta,
trpljenje in obup mu hlapca zvesta,
in kes čuvaj, ki se nikdar ne vtrudi."

Na brezizhodnost Prešernovega soneta nesreče je opozoril prof. Dušan Pirjevec v svojem proseminarju v šolskem letu 1971/72, še posebej z ozirom na optimizem pesnikove Zdravljice. Če prav pomnim, takrat tega odnosa ni pojasnil.

Po navedenem sonetu je edina možnost prenašati krivice, vse dokler ne pride odrešujoča smrt in človeka reši bolečin in "preganjavcev". Človeku je onemogočena vsaka akcija, ki naj bi ga rešila "glasnega hrupa nadlog" - možen ni niti samomor. Treba je prenašati vse bolečine in krivice, vse, dokler ne pride smrt. Toda, da človek lahko živi, mora najprej jesti, se oblačiti itd. In "človek ne živi samo od kruha; kajti človek živi od vsega, kar nastaja

po ustih Gospodovih" (Dt 8, 3).

V najstarejših izkoriščevalskih družbenih ureditvah je religija pokrivala domala celotno duhovno življenje. Veljalo je, da je družbena ureditev delo bogov, vse človekovo delo pa je bilo bogoslužje v najširšem pomenu besedo. "Profanega" življenja ni bilo, kajti vsakodnevna opravila so bila predpisana z božjo zapovedjo, zato posvečena. Kategorija profanega se je pojavila šele v kasnejšem razvoju. Če je prej religija zadoščala kot "opij za ljudstvo", je bilo treba s pojavom profanega dozirati vedno več pravega opija. Naraščanje narkomanije v visoko razvitih zahodnih družbah, v katerih "ni nič več sveto", ne le da ni naključje, ampak je zelo zgovorno dejstvo: brez opija, takega ali drugečnega, izkoriščanje preprosto ni mogoče.

Prešeren ni videl poti iz tega sveta nemoči, iluzij in halucinacij. Kako globoko je ujet vanj, najbolje kaže njegov jezik, ki je še vedno jezik mitologije:

"V sovražnike `z oblakov
rodu naj naš`ga trešči grom!"

Istemu svetu pripada tudi zdravilo zoper nadloge, ki ga predpisuje pesnik v svoji Zdravljici: "oblast in z njo čast" za pripadnike izvoljenega ljudstva. Vsaka oblast, ki je rezervirana za izbrance po takšnem ali drugačnem kriteriju, vodi v dehumanizacijo človeka: oblastniki se namreč lahko obdržijo na oblasti - ki že sama po sebi predstavlja podrejene - le, dokler so "žlahtne rožice" izvoljenega ljudstva sredstvo za produkcijo zaroda, ki je "strah sovražnikov" - oblasti, seveda. Vendar vera kot opij Prešernu ni več zadoščala. Pripadnost izvoljenemu ljudstvu, lepota žlahtnih rožic itd., vse to je premalo opojno. Zato pijmo,

"prjat`lji, vince nam sladkó,
ki nam oživlja žile,
srcé razjasni in okó,

ki vtopí
vse skrbi,
v potrlih prsih up budi!"

V Zdravljici je optimizma torej ravno toliko, kot v Kurentovi zgodbi, npr. "Optimizem" Zdravljice je optimizem dehumaniziranega človeka, človeka, ki mu je življenje breme, ki ga more prenašati le, če je opit in dokler je opit, in ki vidi v smrti, negaciji nečloveškega življenja, edino možnost za očlovečenje.

Slovenska ustna tradicija pripoveduje o tem v zgodbi o nekem siromaku, ki je bil iskal pravičnika. Najprej je srečal boga in bog se je začudil, kako misli najti pravičnejšega od njega, ki je neskončno pravičen. Pa siromak mu je pojasnil: "Res je, da si pravičen, vendar grem iskat še pravičnejšega. Rekel si, da si pravičen, vendar daješ nekaterim ljudem vsega obilo, da ne vedo kam z imetjem, nekaterim pa tako malo, da ne morejo živeti." Nadaljeval je potem z iskanjem nadaljeval dobesedno celo svoje življenje, tj. vse, dokler ni srečal smrti: "No, ti si še najpravičnejša, ker pobiraš vse od kraja in nič ne izbiraš: bodisi bogatin bodisi siromak, nikomur ne prizanašaš." In umrl.

Ali z eno besedo: Recimo, da bi nekdo igral na britvico namesto na orglice: ali se ne bi nasmejal do ušes?

LAKOTA IN SPOLNOST

Zadovoljitev potreb po hrani in spolnosti je nujna tako za ohranitev posameznika, kot za ohranitev vrste, ter je pogoj za očlovečenje človeka. Noben človek ju ne more zadovoljevati sam zase, ampak ju lahko zadovoljuje le v družbi. Nobena družba pa ne more zagotavljati vsaj eksistenčno nujno stopnje zadovoljitve teh potreb svojim pripadnikom, če je ravnanje posameznikov popolnoma neregulirano. Ravnanje posameznih pripadnikov družbe mora biti zato motivirano na tak ali drugačen način tako, da opravljajo svoje naloge iz družbene delitve dela vsaj na ravni minimalne sprejemljivosti.

Ker stanje produkcijskih sil v nobeni dosedanji družbi ni zmoglo potešiti potrebo po hrani vseh pripadnikov družbe preko - za večino - eksistenčnega minimuma, se v teh družbah pojavlja tudi netolerantnost do spolnosti. Zadovoljevanje potreb iz seksualnega nagona se obremenjuje z raznimi omejitvami, kajti že "sama zadovoljena prva potreba, akcija zadovoljevanja i več stečeno oruđe zadovoljavanja vodi novim potrebama".⁴⁶ Zadovoljevanje seksualnega nagona, v meri potrební za produktivni razvoj človeške osebnosti, bi vodilo do krepitve zahtev pri zadovoljevanju drugih potreb, katerih zadovoljitev je vezana na materialna sredstva. Bila bi to resna grožnja za obstoječ družbeni red.

Razglasitev seksualnih užitkov za nekaj slabega, za greh, ima še drug pomemben učinek: nenehno delujoča seksualna poželenja postanejo nenehen producent občutij krivde, ki so velikega družbenega pomena. Ljudje namreč zaradi njih ne občutijo svoje trpljenje kot posledico pomanjkljivosti družbene organizacije, ampak kot pravično kazen za svojo krivdo. Taka situacija lahko povzroči pri nekaterih ljudeh čustveno zastrašenost, kar ima za posledico omejitve intelektualnih sposobnosti in sposobnosti kritičnega dojemanja sveta in s tem povezan razvoj čustvene navezanosti na predstavnike družbene morale.⁴⁷

Med potrebo po hrani in potrebo po spolnosti so, kljub temu da za obe velja neka spodnja meja nujno potrebne zadovoljitve, pomembne razlike. Potreb po hrani predvsem ni mogoče medsebojno zamenjovati in odlagati tako, kot se da potrebe po spolnosti in jo je moč zadovoljiti izključno le z materialnimi sredstvi. Dlje časa nezadovoljena potreba po hrani povzroči smrt, ali pa je vsaj duševno popolnoma nevzdržna: oseba, ki je dalj časa izpostavljena lakoti, postane apatična, fantazira o hrani, oslabijo vsi drugi motivi. Kdor je lačen je čisto drugačen: res lačni poje še strup, samo da ne bi umrl od lakote ali pa bi se - po zatrjevanju neke zgodbe iz slovenske ustne tradicije - poročil celo s kačo, samo da bi prišel do hrane:

"Bog mi pomagaj, oče", se oglasi najmlajši sin pri očetu. "Tudi jaz bi se oženil, čeprav me imate vsi za tepčka. Morda pa le najdem katero, ki me bo vzela."

Oče mu seveda odsvetuje kaj takega. Pa najmlajši sin si ne da ničesar dopovedati, tako da ga slednjič le pusti iti. Gre, si lepo žvižga in prepeva ob misli, kako bo lepo, ko bo tudi on pripeljal ženo na dom, in pride do stare vrbe kraj poti, kjer sreča kačo. Po kratkem pomenku, od kod in kam, se mu kača ponudi za ženo.

"Vidim, da se me bojiš", pravi kača. "Pa bodi brez skrbi. Prav ničesar ti ne bom storila. Če pa hočeš biti srečen, poslušaj. Tu imaš ključek. Če ta ključek trikrat v žepu obrneš, ti bo dal vsega, kar si poželiš. Zdaj pa pojdi domov ter pripravi vse za gostijo. Potem pridite po mene ..." Najmlajši vzame ključek, gre domov in pove očetu, kaj se je zgodilo. "Pa poskusi, če res kaj zmore tvoj ključek," pravi oče. "Potem bomo že videli, kaj se da storiti ..." Sin obrne ključek. "Skledo gibanic sem na mizo", ukaže. A komaj izgovori, že so na mizi ravnokar pečene gibanice, da se še kadi iz njih. "Tri vrče vina bi nam ne škodilo," si misli in spet zasuje ključek. In stojijo pred njim trije vrči vina. - "Sin-ko, tvoj ključek je pa res nekaj vreden," pravi oče. "Napravimo torej vse tako, kakor je ukazala kačja kraljica."

Zadovoljena potreba po hrani pa spet okrepi druge motive, tudi seksualnega. Zadovoljitev potreb iz seksualnega nagona pa je moč medsebojno zamenjavati in odlagati ter sublimirati, tj. zadovoljiti jih z raznimi fantazijami: "Gostje si komaj upajo za mizo. Nevesta kača se potegne pod mizo. Le glavo steguje na mizo in se stiska k ženinu Mižku, kateremu se škodoželjno posmehujeta starejša brata, ker si je tepček vzel tako nevesto. Ko pa udari ura polnoči, počí grdi kači-nevesti koža in poleg ženina stoji prekrasna deklica v zlati obleki in z zlato krono na glavi."

Nezadostno zadovoljene potrebe po hrani in po spolnosti vzbujajo

v prizadetem agresijo, človek "poživini"; njuna zadovoljitev do produktivne mere pa daje polet človekovi "božanski" plati: Nekoč so Turki nagovarjali Kralja Matjaža, naj jim pokaže meč, "je pa reku: 'Če g m pokazou, nam suhega notr djaul' (sic) Pol so pa udrugič silli vajnga, paujo, da ga more pokazat. Pol ga je pa pokazou, je pa usem dvanajstim glave posekou. Pol k jih je posekou, pol ga pa niso smeli frdirbat, zatu k je prej že povedou, koga bo naredu. So ga pa u an turn zazidala. Notr je biu pa sedem let, angel mu je nosu pa jest. Pol so pa misenli - k so šli čez sedem let gledat - da tak ne bdo neč našli. Pol so pa ofnali, je šou pa kar damou, prk dome." Doma so se medtem že zbrali snubci okrog Alenčice. Pa Matjaž je bil, preden je šel na Turško, skoraj tako zvit kot Odisej: "Takle ti naročim Alenčka: čez sedem let se žiher oženiš, če me ne bo. Pol pa tistga žiher uzemeš, ke bo tistgale konja žiher jahou. Pol pa kir bo železna urata presekou, tistga tud žiher." Pogoji je spolnil kot prvi šele v ovčjega pastirja preoblečeni Kralj Matjaž. "Pol so meli pa tako kosil, da je use povabu. Pol so se pa zgovarjali, kak se je kirme godile žez sedem let. Tat je pa tudi prpovedvou, kak se mu je u turne godile.

Pol nazadnje pa pravi: 'Z vsemi sem se skusu, z Bogam b se še rad poskusul' (št. 47).

Kako je mogoče preživeti "sedem let" brez spolnosti, ne pa tudi brez kruha, zvemo tudi tukaj: "angl mu je nosu pa jest." Še več: zgodba ve tudi, da sama zadovoljena potreba poraja nove potrebe; kajti, ko so odprla vrata ječe, v kateri je bil Matjaž zaprt, "Je šou pa kar damou", k Alenčki. Pri kosilu - če ne bi bila že poročena, bi bilo poročno - potem, ko je zadostil svojim nagonskim potrebam, pa pravi: "Z vsemi sem se skusu, z Bogom b se še rad poskusul" Z drugimi besedami: človek mora najprej zadostiti svojim telesnim potrebam, potem šele more filozofirati.

Agresija ni samostojen nagon, nekaka protiutež ustvarjalnemu Ero-

su, kakor nam je hotel dopovedati Freud.⁴⁸ Agresija je vedno združena s slo, z libidonožnostjo: "Če ga m pokazou, nam suhega notr djau!" Agresija - z izjemo njenih patoloških oblik - je vedno v službi življenja: zveri so najbolj popadljive, ko varujejo naraščaj, ko so lačne in v času parjenja. Najbolj izrazita manifestacija človekovega življenja so orodja. Vsa orodja pa se lahko uporabijo tudi kot orožje. In obratno: brez orožja človek ne bi preživel. Tesno povezanost seksa in agresije lahko zasledimo pri nekaterih ljudstvih na nižji stopnji razvoja, še bolje pa pri opicah: demonstrativno razkazovanje erektiranega penisa je znak moške agresije. Tudi do danes še ni bil odkrit kakšen specifičen vir agresije, ki bi ustrezal erogenim conam in seksualnim hormonom, ki delujejo na možganske celice, kar ima za posledico seksualni nagon.

Obe najpomembnejši sestavini človeške naravnosti, lakota in spolnost, imata enako osnovno strukturo, v obeh je združena tako inkorporacijska, kopulativna tendenca kot destruktivna, agresivna tendenca. Dojenček namreč ne zadovoljuje z usti samo potrebe po spolnosti in sadistična nagnjenja, ampak tudi potrebo po hrani. In agresivnost, "ki sodeluje pri načinu zadovoljevanja gladu v človeški družbi, tj. v ekonomiki, ima očitno iste sublimacijske sposobnosti kot seksualna agresivnost. Obe formi stopata očitno v neločljivo zvezo pri osnovni sublimaciji v princip gospostva, v princip družbenega ovladovanja človeka po človeku."⁴⁹

ZAKON IN NUJNOST

Glavna zapoved velevala: "Treba je živeti! To je nujno!" Seveda je to nujnost le v toliko, da ob mrtvi žrtvi rabljeva umetnost kaj malo velja: ubija se lahko samo življenje. Toda je faktor, s katerim mora računati tako tisti, ki se upira, kot tisti, ki upor duši: gospodarji morajo "hraniti" svoje hlapce in jih varovati pred vrati in sovragi.

Paradoks te nujnosti je, da je njen element zavest: izbira nujnosti je odvisna od žrtve. To je njen tragični izbor, njena "obsojenost na svobodo."

Cilj vsega življenja je smrt. Smrt pa, ki ubija, dehumanizira - kakor pravi Caruso - je glavni delodajalec vseh rabljev: "Nek hudodelnik bi bil imel obešen biti; vikši pak mu dajo na zber; obešen biti ali iti v neko jamo, ktero so mogli vže od nekdeji stražiti. Zvedili bi bili namreč radi, koga varujejo. Obljubili so tedej, če pride hudodelnik zdrav nazaj ter jim prinese vrjetno sporočilo in spričalna znamenja, bo smrti rešen in oproščen. Hudodelnik si misli, bolje mi je iti v jamo v nevarnost postaviti življenje kakor gotovo umreti" (št. 41)⁵⁰.

Izkoriščani je po zakonu izkoriščevalskih družb potisnjen na rob zakona in kriv, ker sploh obstoja. Zakon je natančen: Zakon je zakon; kdor ne spolnjuje odredb zakona, je navzkriž z zakonom. Se pravi: Če zakon trdi, da si zločinec, si zločinec; če ne, si - zločinec. Po zakonu pa pri zakonodajalcu seveda ni krivice: "Zakaj Mojzesu pravi: 'Milostljiv bom, komur hočem biti milostljiv, in usmilil se bom, kogar se hočem usmiliti'" (Rimlj, 9, 15).

Toda tudi zakonodajalec je "obsojen na svobodo". Zakonodajalec more samo opredeljevati, kaj je "zlo" in kaj ni. Ne more pa "zla" izkoreniniti, kajti potem ne bi bilo več nobenega zakonojemalca: "Zakaj naš Bog je ogenj, ki uničuje" (Hebr 12, 29). Uničuje, kar je nedovršni glagol, ne morda uniči, kar je dovršni glagol: ogenj, ki uniči tisto, po čemer je ogenj, ni več ogenj. Zato Jahve ni iztrebil izbranega ljudstva, ko je le-to kršilo zapoved o čaščenju enega samega boga, kakor je grozil (Ex 32, 9-10), ampak je ponovil zapoved. Sizifovo delo pa je vedno jalovo, naj se Camus postavlja na glavo, kolikor hoče.

AGRESIJA IN TRADICIJA

Stalen ekonomski in duhovni pritisk vzbuja v žrtvi agresijo. Toda, ker izkoriščevalci razpolagajo s sredstvi, s katerimi lahko zatrejo vsako agresivno akcijo naperjeno zoper sistem, se agresija izkoriščanega preusmeri na tiste, ki takih sredstev nimajo, tj. na druge izkoriščane in tlačene: ženske, otroci, etnične manjšine itd. Ali kakor je pisano v Knjigi pregovorov (19, 6-7):

"Mnogi se potegujejo za naklonjenost mogočnega in vsak je prijatelj radodarnega moža.
Ubožca sovražijo vsi njegovi bratje,
koliko bolj se oddaljujejo od njega njegovi prijatelji."

Na področju duhovne kulture se to kaže kot vztrajanje pri "veri in navadah dedov", tj. veri in navadah, ki so bile prisiljene že predhodnim generacijam. Izkoriščani navadno postanejo pri tem "bolj papeški od papeža" in se z vso silo upirajo vsemu novemu, najsi jim bo to v korist ali pa v škodo:

"Da su imeli neko veliko veselje Kralj Matijaš i njegovi jenerali. Pa da je priša neki stari (vsi kurzivi B.J.) čovik ka njin i govori:

"Ča ste se namislili, to ćete slabo napraviti - da ćete vi s bogom vojsku držati!"

Oni si nisu dali reč, da ča stari zna!

Pa drugi dan da se naoblačilo i začelo ono grmít i bliskati. Pa ti Kralj Matijaš govori, da je daleko još, da kada će ono simo doč!

Sada za malo vrimena se ono spustilo i onu vojsku Kralja Matijaša je svu potuklo. Zemlja - ko oni vrhí - da su ih zagrnilí, svu vojsku" (št. 56).

Odlomek iz Valvasorja (*Topographia archiducatus Carinthiae antiquae et moderne*, 1688) nam dokaj natančno pojasni, za kaj v zgodbi pravzaprav gre: "Dežela je zelo izpostavljena nevihtam. Zato razdele slavni deželni stanovi Koroški vsako leto določeno množino smodnika po raznih krajih; z njim močno nabijejo velike možnarje in dvojne puške ter jih imajo pripravljene. Kadar se pripode črni oblaki ali neurje, ustrele zdaj na tem zdaj na onem hribu proti oblakom, da bi jih pregnali ter odvrnili nevihto in točo, ki bi drugače napravila veliko škodo, zlasti ker kljub streljanju vendarle dostikrat pada. Navadno streljajo po hribih, včasih pa tudi po ravnem; občudovati je treba, kako hitro razženejo oblak ..."

No, ni bilo povsod tako, kot na Koroškem - pripovedovalec navedene zgodbe je bil iz Čičarije. Da preganjanje oblakov s streljanjem v njih ni "prazna vera", so slovenski časopisi začeli priznavati šele z začetkom dvajsetega stoletja. Tako je npr. 1902. leta "Gorenjec" zapisal: "Po zatrjevanju nekaterih se sponaša to prav zadovoljivo. Streljanje pred nevihto pravzaprav ni novo, ker vemo, da so tudi pred nedavnim časom streljali proti 'hudi uri'!"⁵¹

"Kralj Matijaš i njegovi jenerali" so hoteli v ustaljeni red uvesti novost: meču gospodove samovolje so hoteli zoperstaviti meč kljubovanja, pa je "priša neki stari čovik" in jih opozoril, da iz tega ne more nastati nič dobrega - "Ča ste si namislili, to ćete slabo napraviti - da ćete vi s bogom vojsku držati!"

Zgodba je izredno natančna: Stari ljudje, konformirani v vedenju in stereotipni v mišljenju, so glavni čuvarji tradicije - starejši ko je človek, bolj izdelane so njegove izkustvene sheme, s tem pa se zmanjša prostor za novosti. Starega človeka iz zgodbe so izkušnje pač naučile, da ni dobro delati si pravice brez poprejšnjega odobrenja oblasti: "Ne delajte si, preljubi, sami pravice, ampak dajte prostora (božji) jezi; zakaj pisano je: 'Meni gre maščevanje, jaz bom povrnil, govori Gospod'" (Rimlj 12, 19).

Ravnanje posameznika ni odgovor na objektivno opredeljiv stimulus, ampak je odgovor na "sistem pričakovanj" (Parsons, The Social System, 1951), ki se oblikuje pod vtisom posameznikovih preteklih izkušenj in njegovega dožemanja sveta okoli sebe. V procesu socializacije se ljudje naučijo, kakšno ravnanje se od njih pričakuje v določenih situacijah. Ko proces socializacije teče zadosti dolgo, sprejmejo ljudje svoje vloge kot nekaj samo po sebi umevnega, kot nekaj, kar bi delali tudi brez zunanje prisile: vloge postanejo del njihove opredelitve samih sebe. Na podlagi ravnanja ljudi se tako gradi nek svet družbenih odnosov, ki se kaže kot stvarnost sama po sebi, kot nujnost, ki je nad družbo. Družbeni svet je torej povsem neproblematičen: problematičen je, kdor ne misli tako. Seveda pa lahko tak, neproblematičen svet obstaja le, dokler se na podlagi ravnanja vseh stalno potrjuje: dokler eksekutorji kazni nad "zločinci" mislijo, da njihova umetnost ni v nikakršni zvezi z "zločinčevimi" mukami itd.

Pripadnikom določene družbe je skupna neka zaloga znanja o družbenem svetu. Dogodek, ki vzbudi dvom v pravilnost dosedanjih pričakovanj, razrahlja ali celo podre tak družbeni svet, kajti družbene vloge in institucije obstojajo samo kot refleksija pomena, ki ga ljudje pripisujejo družbenemu svetu - svoj ontološki status imajo samo v "nebesih domišljije". Človek ravna tako, kakor razume svet okoli sebe in kakor osmišlja dogajanje okoli sebe. Posledica takega ravnanja je, da je svet tak, kakršen v danem primeru pač je. To pa spet vpliva na posameznikovo doživljanje sveta, njegovo razumevanje in vrednotenje.

Različna pojmovanja družbenega sveta (lahko) pripeljejo do različnih razlag družbene stvarnosti in jo s samim tem tudi spreminjajo. Vsakdanjik je navadno nekaj povsem neproblematičnega, jasnega. Problematičen postane, ko se pojavi nova situacija, ko udari vanj "strela iz jasnega". Prva reakcija je poskus izničenja novosti, poskus vskladiti novost z že obstoječim redom pojmovanj. Če tega ni mogoče narediti, se obstoječi red pojmovanj podre: stara pojmovanja je treba spremeniti, s tem pa tudi družbeno stvarnost.

OPOMBE

- 1 Tukidid; cit. Ernst Cassirer, Mit o državi, Beograd 1972, str. 79. Cf. Hermann Gunkel, Genesis, Göttingen 1901, 1. pogl.
- 2 Bronislaw Malinowski, Mit u psihologiji primitivnih naroda (v: id., Magija, nauke i religija, Beograd 1971, str. 89-123), str. 126 s.
- 3 "izražanje v Magija 51, 10 jasno kaže, da je za preroka Egipt resnično bil Primordialni Zmaj..." (George Widengren, Myth and History in Israelite - Jewish Thought / v: Stanley Diamond ur., Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin, New York 1960, str. 467-495/, str. 479).
- 5 Trubarja citiram po: Mirko Rupel, Slovenski protestantski pis-ci, Ljubljana 1966.
- 6 Vsi citati iz Svetega pisma so iz ekumenske izdaje, Ljubljana 1974.
- 7 Cit. Denis Rougemont, Ljubav i zapad, Zagreb 1974, str. 81.
- 8 Volz; cit. Gerardus van der Leeuw, Phänomenologie der Religion Tübingen 1933, 98, 1.
- 9 Jacques Le Goff, Srednjevekovna civilizacija zapadne Evrope, Beograd 1974, str. 232.
- 10 V: Jože Pogačnik, ur., Srednjeveško slovstvo, Ljubljana 1972, str. 155-172.
- 11 Cit. Ivan Grafenauer, Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu, Ljubljana 1951, str. 102.
- 12 Cit. Mircea Eliade, Mit i zbilja, Zagreb 1970, str. 157.
- 13 Cit. I. Grafenauer, op. cit., str. 104.
- 14 Cf. slovensko-Litvaške zgodbe o Kralju Matjažu, ki sta jih zbra-la I. Grafenauer, op. cit., in Milko Matičetov, Kralj Matjaž v luči novega gradiva in novih raziskovanj, Ljubljana 1958 (Razprave SAZU 2/4, str. 101-149).
- 15 Salimbene Parmski; cit. I. Grafenauer, ibid.
- 16 Hipolit; cit. Wilhelm Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testamente und der alten Kirche, Göttingen 1895, str. 15.
- 17 Spis neznanega avtorja iz 14. ali 15. st. V: J. Pogačnik, op. cit. str. 135-140.

- 18 Enuma elis IV, 137; citiram po: James Fritchard ur., *The Ancient Near East*, 1. del, Princeton 1973, str. 31-39.
- 19 Robert Graves - Raphael Patai, *Hebrejski mitovi*, Zagreb 1969, 2,3.
- 20 Jan Kott, *Jedenje bogova*, Beograd 1974, str. 11.
- 21 Rutar; cit. I. Grafenauer, op. cit., str. 193.
- 22 M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton 1971, str. 43.
- 23 Marx; v: Veljko Korać, *Marksovo shvatanje čoveka, istorije i društva*, Beograd 1971, str. 237.
- 24 Citiram po: Veselin Čajkanović, *Srpske narodne pripovedke*, Beograd 1929, št. 177.
- 25 Podrobneje o tem E. Cassirer, op. cit., str. 102 s.
- 26 Opis je kolikor moč dobesedno povzet po 15. knjigi *Slave vojvodine Kranjske*, 1689, Janeza Vajkarda Valvasorja. Valvasorja citiram po: Mirko Rupel, *Valvasorjevo berilo*, Ljubljana 1969. - Kako je opisano dogajanje komentiral Trubar, smo že videli zgoraj, op. 5.
- 27 Nekoliko drugače - z obrnjenimi predznaki - pomni dogodek ustna tradicija: Gospodarji gradu so bili tako hudobni, da so šli v pekel po najkrajši poti. Potrdilo, da je to res, naj bi bile kače, ki jih je danes na gradu vse polno. (Verjetno tukaj ne bo odveč kratko etimološko opozorilo: staroslovanski zmij ni bil samo kača, ampak tudi zmaj /Fran Miklošič, op. cit., str. 403/).
- 28 Cf. matjaževski tekst št. 47: Matjaž je premagal vse kralje in cesarje sveta, zato se je prevzel in izzval še boga. Ko se ni umaknil na vprašanje božjega odposlanca, je začelo bliskati in grmeti. Angel je razložil, da so to božji sablje in bobni. Šele zdaj se je Matjaž prestrašil in prosil milosti...
- 29 Opis je prirejen po Valvasorju, ibid.
- 30 Sergij Vilfan, *Pravna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1961, str. 316.
- 31 Zgovornejše kot tisto, kar je zapisano v tej, zaključni kitici *Dunajske geneze*, je to, kar je spuščeno: k atributu "nesmrten" sodi še subjekt, v tem primeru - suženj. Torej: Če se ne boš upiral, boš vedno ostal suženj; če pa se, ne boš več suženj.
- 32 P. Trubar, *En regiſter ... ena kratka postila*, 1558.

- 33 Septuaginta prevaja hebrejsko Belial (beliar) z anomos, brezakonje. Glede na to, da Pavel (2 Kor 6, 15) uporablja Belial v pomenu Antikrist, lahko tako vzpostavimo enačbo: anomos = Belial = Antikrist (Hans Preuss, Der Antichrist, Berlin 1909, str. 9 s.).
- 34 Bertolt Brecht, ME - II: Knjiga obrata, Reka 1976 (v: Dometi 4-5, str. 45-53), str. 47.
- 35 Tj. bog.
- 36 Dunajska geneza.
- 37 Božična pesem; v: J. Pogačnik, op. cit., str. 38-39.
- 38 Cit. J. Le Goff, op. cit., str. 194.
- 39 Sigmund Freud, Totem in tabu (v: Odabrana dela Sigmunda Frojda, Novi Sad, 1973, 4. knj., str. 119-288), str. 192.
- 40 Adalberon; cit. J. Le Goff, op. cit., str. 301 s.
- 41 Franček Bohanec ur., Ljudske pripovedi, Ljubljana 1972, str. 223.
- 42 I. Grafenauer, op. cit., str. 58.
- 43 Kakor op. cit. 2, str. 230-232.
- 44 Igor Caruso, Socijalni aspekti psihoanalize, Beograd 1969, str. 144.
- 45 Pavel je tako izredno natanko in globoko dognal odvisnost kaznivega dejanja od zakona ter mehanizem uničenja samozavesti pri izkoriščanem, dosti pred sodobno kriminologijo in globinsko psihologijo. Ta komponenta pa seveda ostaja skrita branja, ki ne upošteva dejstva, da se tudi o nadnaravnem govori z jezikom praktičnega življenja (cf. npr. Joseph Sickenberger, Die Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther und Römer, Bonn 1932, str. 226 s.).
- 46 Karl Marx - Friedrich Engels, Nemačka ideologija, Beograd 1964, 1. knj., str. 25.
- 47 Erich Fromm, Kriza psihoanalize, Ljubljana 1973, str. 138.
- 48 Sigmund Freud, Nelagodnost u kulturi (Od.d. S.F., 5. knj., str. 261-357), str. 326 s. Dokaz za pravilnost svoje trditve vidi v pojavih sadizma in mazohizma, pri katerih naj bi šlo za navzven oz. navznoter obrnjeno destruktivnost. A kdo ni slišal, kako je bilo, ko sta se nekoč srečala sadist in mazohist, pa je mazohist rekel: "Tepi me, muči me!" Sadist ni imel drugega odgovora kot: "Ne bom!"

- 49 Robert Kalivoda, Moderna duhovna stvarnost in marksizem, Ljubljana 1969, str. 87 s.
- 50 Cf. Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, št. 177 in 228. kjer zvemo tudi, zakaj je obsojen: kor je povedal opatu, kako se pravi neki hruški.
- 51 Cit. Niko Kuret, Praznično leto Slovencev, 2. del, Celje 1967, str. 206.

ISSN : 301-185-2(-202) : 711-4

semiotičar, subjekt, ideologija, sociologija, sociolog

REMAR, Prace: O SEMIOLOGIJU SOCILOGIJE URBANEGA

Resenja za kritiko razprave, 33-34/1979

Črna objektivna (Castelliova) sociološka semiotika gre za dve ključni privedenji: (1) kaj je v strukturi urbanega semiotičarstva in (2) za koga je nekaj semiotičar ali kako se zgodi, da določeni diskursi postanejo elementi urbanega in semiotičarstva.

Castellio (in drugi urbani semiotiki in sociologi, npr. A. Madan in E. Ledrut) ponuja preprosto odgovor: semiotičarstvo tvori "materialna" gradnja mesta - gradnja, kateri se obeta na vsak semiotičarstvo več semiotičarstva: ideologije oz. ideološke prakse in socialna "strukture". Odgovor je dejansko "strukturelističen", semiotičarstvo je pojmovan kot empirična entiteta.

Črna tema je drugačnja: razlikovanje raven izraza od semiotičarstva in v tem privedenju koncepta subjekta, kar omogoča analizo semiotičarstva. Tisto, kar se v sociološki semiotiki izdaja za "materialno" semiotičarstvo, je raven reprezentacije semiotičarstva igre, kar pomeni, da je učinek konstitutivnega (agencije) subjekta na privedenju urbanega njegov generator. Toda ta subjekt - ki zastopa semiotičarstvo za drugi semiotičarstvo po sklopih izrazovskih formuli - je razcepjen: ali s drugimi besedami poveda je prav on tisti, ki govori, toda obeta samo v svojem izjavljanju, toda njegov govor je samostojen odgovor, se pravi, je govor drugega (razreda). Skratka: urbanega je učinek tega vrsta drugega v diskursu (vladajočega) subjekta, se pravi, je diskurs protistojnega (razrednega antagonizma).

ISSN : 301-185-2(-202) : 711-4

semiotičar, subjekt, ideologija, sociologija, sociolog

REMAR, Prace: SUR LA SEMIOLOGIE DE LA SOCIOLOGIE DE L'URBAIN

Resenja za kritiko razprave, 33-34/1979

Ena od naših razmislekov o la semiotiki (SINOPSIS) (de M. Castellio), il s'agit de deux questions cruciales: (1) qu'est que, dans la structure de l'urbain, joue le rôle de signifiant? (2) pour qui ces choses peut être le signifiant, ou comment il est possible que ces éléments urbains sont pris comme les signifiants sémiotiques par un discours?

Castellio (et les autres sémiotiques et sociologies urbaines, par ex. A. Madan et E. Ledrut) propose une réponse simpliste: le signifiant urbain, c'est la construction "matérielle" de la ville - le con-

UDK: 301.185.2(-202):711.4

označevalec, subjekt, ideologija, semiologija, sociologija

ROTAR, Braco: O SEMIOLOGIJI SOCIOLOGIJE URBANEGA

Časopis za kritiko znanosti, 33-34/1979

V tej obravnavi (Castellsove) sociološke semiologije gre za dve ključni vprašanji: (1) kaj je v strukturi urbanega označevalno in (2) za koga je nekaj označevalec ali kako se zgodi, da določen diskurz jemlje elemente urbanega za semiološke označevalce.

Castells (in drugi urbani semiologi in sociologi, npr. A. Medam in R. Leduc) ponuja preprost odgovor: označevalce tvori "materialna" zgradba mesta - gradnja, medtem ko obstaja za vsak označevalec več označencev: ideologije oz. ideološke prakse in socialne "strukture". Odgovor je dejansko "strukturalističen", označevalec je pojmovan kot empirična entiteta.

Naša teza je drugačna: razlikujemo raven izraza od označevalca in s tem pridobimo koncept subjekta, kar omogoča analizo označevalne igre. Tisto, kar se v sociološki semiologiji izdaja za "materialen" označevalec, je raven reprezentacije označevalne igre, kar pomeni, da je učinek konstituiranja (zgodovinskega) subjekta na prizorišču družbenega njegov generator. Toda ta subjekt - ki zastopa označevalec za drugi označevalec po sloviti lakanovski formuli - je razcepljen; ali z drugimi besedami: seveda je prav on tisti, ki govori (toda obstaja samo v svojem izjavljanju), toda njegov govor je zmeraj že odgovor, se pravi, je govor drugega (razreda). Skratka: urbano je učinek tega vriva drugega v diskurz (vladajočega) subjekta, se pravi, je diskurz protislovja (razrednega antagonizma).

UDK : 301.185.2(-202): 711.4

signifiant, sujet, idéologie, sémiologie, sociologie

ROTAR, Braco: SUR LA SÉMIOLOGIE DE LA SOCIOLOGIE DE L'URBAIN

Časopis za kritiko znanosti, 33-34/1979

Dans cette consideration de la sémiologie sociologique (de M. Castells), il s'agit de deux questions cruciales: (1) qu'est que, dans la structure de l'urbain, joue le rôle du signifiant? (2) pour qui une chose peut être le signifiant, ou comment il est possible que les éléments urbains sont pris comme les signifiants sémiologiques par un discours?

Castells (et les autres sémiologues et sociologies urbains, par ex. A. Medam et R. Leduc) propose une réponse simpliste: le signifiant urbain, c'est la construction "matérielle" de la ville - le con-

struit; tandis qu'il y a plusieurs signifiés pour chaque signifiant: des idéologies ou des pratiques idéologiques et la "structure" sociale. Cette réponse est en effet "structuraliste", parce que le signifiant y est conçu comme une entité empirique.

Notre thèse est tout autre: on distingue le plan de l'expression de celui du signifiant, et, par cette opération, on obtient le concept du sujet; ce qui rend possible l'analyse du jeu signifiant. Ce qu'est, dans la sémiologie sociologique, présenté comme un signifiant "matériel" doit être, selon notre avis, conçu comme plan de représentation où la figuration du signifiant est produite. Ce qui veut dire que c'est bien l'effet de la constitution du sujet (historique) sur la scène du social qui en est le générateur. Or, ce sujet - qui représente le signifiant pour un autre signifiant, selon la célèbre formule lacanienne - est clivé parce qu'il représente une union contradictoire; ou en d'autres termes: bien sûr, c'est bien ce sujet qui tient la parole (mais aussi, il n'existe qu'en tant que sa propre énonciation), or, cette parole est toujours-déjà une réponse, c'est-à-dire toujours déjà la parole de l'autre (classe). Bref, l'urbain est un effet de cette insertion de l'autre dans le discours de sujet (dominant), c'est-à-dire qu'il est un discours de la contradiction (de l'antagonisme de classe).

UDK: 72.01:301.152.3

arhitekturna zavest, ideologija samopomoči, stanovanjsko vprašanje

ZLODRE, Janko: ZAPISKI O IDEOLOŠKIH OBLIKAH ARHITEKTURNE ZAVESTI

Časopis za kritiko znanosti, 33-34/1977

Arhitekturna zavest predstavlja arhitekturo kot objektivno in univerzalno kategorijo. Dejanska protislovja se reducirajo na spopad med zavestjo, bistvom, ki ga zavest opredeljuje in dejanskostjo. "Humanistična funkcija" arhitekture kot stvari je v blagovni produkciji iluzija, stvar se dejansko pojavlja kot kapital. Kritika ideoloških oblik se vzpostavi šele na razredni teoretični ravni. Arhitekturna zavest prav tako na poseben način predstavlja "človeka". Predmet kritike je Turnerjeva ideologija "samopomoči" kot apologija udejanjanja kapitala. Turner opravičuje dejansko redukcijo delavčevega življenja na najnujnejše in najklavrnjše vzdrževanje fizičnega življenja.

UDK: 72.01:301.152.3

Architekturbewusstsein, Ideologie der Selbsthilfe, Wohnungsfrage

ZLODRE, Janko: NIEDERSCHRIFTEN UBER IDEOLOGISCHE FORMEN DES ARCHITEKTURBEWUSSTSEINS

Časopis za kritiko znanosti, 33-34/1979

Der Architekturbewusstsein stellt die Architektur als objektive und universelle Kategorie dar. Wirkliche Widersprüche werden auf den Widerstreit des Bewusstseins, des vom Bewusstsein bestimmten Wesens und der Wirklichkeit reduziert. Die "humanistische Funktion" der Architektur als Sache ist in der Warenproduktion eine Illusion, die Sache erscheint in Wirklichkeit als Kapital. Die Kritik der ideologischen Formen konstituiert sich erst auf der klassentheoretischen Ebene. Das Architekturbewusstsein stellt ebenso auf eine besondere Weise "den Menschen" dar. Den Gegenstand der Kritik bildet Turners Ideologie der "Selbsthilfe" als Apologie der Kapitalverwirklichung. Turner rechtfertigt die wirkliche Reduktion des Arbeiterlebens auf den notwendigsten und kärglichsten physischen Lebensunterhalt.

UDK: 301.185.2(-202):711.4

Urbana sociologija, "kritika ideologije", urbanizem in sociologija, zgodovinsko-materialistična tematizacija mesta in urbanizacije

GANTAR, Pavel: NASTAVKI "KRITIČNE" IN ZGODOVINSKO-MATERIALISTIČNE ANALIZE V ZAHODNONEMŠKI URBANI SOCIOLOGIJI

Časopis za kritiko znanosti 33-34/1979

Avtor najprej poskuša opredeliti okoliščine, ki so prispevale k obračunu z meščansko urbano sociologijo in njenim obravnavanjem mesta in urbanizacije. Prikaže in analizira najpomembnejše pristope, ki vsak na svoj način poskušajo tematizirati, bodisi "kritični" ali pa zgodovinsko-materialistični pristop k analizi mesta in urbanega.

Za analize, ki se teorijsko naslanjajo na frankfurtsko šolo, in še posebej za Habermasa velja, da sicer ostajajo znotraj horizontov meščanske znanosti, da pa razvijajo celo vrsto zanimivih pristopov, ki bi jih zgodovinsko-materialistična analiza morala nadaljevati.

Za drugi pristop k omenjeni problematiki je na splošno značilno pojmovanje mesta in urbanizma v njegovih politekonomskih dimenzijah. Žal pa ti teksti niso predvsem poskus nekakšnega zasnovanja urbane sociologije na politekonomskih temeljih. Gre predvsem za prispevke, ki polemizirajo z meščansko urbano sociologijo ali s kritično teorijo, politekonomski pristop je prisoten le kot nakazana možnost - ostaja pa nerealiziran.

UDK: 301.185.2(-202):711.4

Soziologie der Stadt, "Ideologiekritik", Städtebau und Soziologie, historisch-materialistische Thematisierung der Stadt und der Urbanisierung

GANTAR, Pavel: INSATZE EINER "KRITISCHEN" UND HISTORISCH-MATERIALISTISCHEN ANALYSE IN DER BUNDESDEUTSCHEN SOZIOLOGIE DER STADT

Časopis za kritiko znanosti 33-34/1979

Der Autor versucht zuerst die Umstände zu bestimmen, die zu einer Abrechnung mit der bürgerlichen Soziologie der Stadt und deren Behandlung von Stadt und Urbanisierung beigetragen haben. Die bedeutendsten Beiträge werden dargestellt und analysiert, deren jeder auf seine Weise versucht, entweder den "kritischen" oder den historisch-materialistischen Zugang zur Stadtanalyse zu thematisieren.

Für Analysen, die sich theoretisch auf die Frankfurter Schule und besonders noch auf Habermas stützen, gilt, dass sie zwar innerhalb der Horizonte der bürgerlichen Wissenschaft verbleiben, den- noch aber eine ganze Reihe von interessanten Zutritten entwickeln, die von einer historisch-materialistischen Analyse fortzuführen wären.

Für den zweiten Zutritt zur erwähnten Problematik ist im allgemeinen das Begreifen der Stadt und des Städtebaus in deren politökonomischen Dimensionen kennzeichnend. Leider stellen aber diese Texte nicht in erster Linie einen politökonomischen Grundlegungsversuch der Soziologie der Stadt dar. Es handelt sich vor allem um Beiträge, die mit der bürgerlichen Soziologie der Stadt oder der kritischen Theorie polemisieren, wobei der politökonomische Zutritt nur als angedeutete Möglichkeit anwesend ist und unrealisiert verbleibt.

UDK: 391/397

zgodovina, metafizika zgodovine, folklor, topografija kozmosa

JEZERNIK, Božidar: ZGODOVINA V ZGODBAH USTNE TRADICIJE

Časopis za kritiko znanosti 33-34/1979

Izhodišče spisa je, da preučevanje zgodb ustne tradicije more biti znanost (folkloristika) le, če ne obravnava svojega predmeta (lore) kot nekaj, kar ni v nikakršni zvezi s svojimi re-producenti (folk). Re-producenti zgodbe ustne tradicije pa so vedno lahko le določeni ljudje, ki živijo v določenih družbah z določenim stanjem v razvoju produkcijskih sil in na njih temelječih produkcijskih odnosov. Vendar pa med re-produkcijo in udeleženci serijske re-produkcije ne gre samo za enosmeren vpliv, ampak imajo zgodbe ustne tradicije tudi povraten učinek, ki pa je seveda od primera do primera različen, pač odvisno od mnogih okoliščin.

UDK: 391/397

Geschichte, Metaphysik der Geschichte, Folklore, Topographie des Kosmos

JEZERNIK, Božidar: GESCHICHTE IN DEN ERZÄHLUNGEN DER MÜNDLICHEN TRADITION

Časopis za kritiko znanosti, 33-34/1979

Der Text geht davon aus, dass die Erforschung der Erzählungen der mündlichen Tradition nur dann wissenschaftlich (Folkloristik) sein kann, wenn sie ihren Gegenstand (lore) nicht als etwas behandelt, was in keiner Beziehung zu dessen Re-produzenten (folk) steht. Die Re-produzenten der Erzählung der mündlichen Tradition können aber stets nur bestimmte Menschen sein, die in bestimmten Gesellschaften mit einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte und in den auf ihnen beruhenden Produktionsverhältnissen leben. Doch besteht zwischen der Re-produktion und den Teilnehmern der seriellen Re-produktion kein bloss einseitiger Einfluss, die Erzählungen der mündlichen Tradition haben vielmehr auch eine Rückwirkung, die aber natürlich von Fall zu Fall verschieden ist, je nach den vielen Umständen.