



Intervju Sodobnosti: Predrag Matvejević

Predrag Matvejević (rojen leta 1932) je eden redkih jugoslovanskih intelektualcev, ki našega skupnega prostora ne zrablja samo za osebno uveljavitev, ampak se pogumno in brezkompromisno spušča v pretanjeno analizo dogodkov in del, kar je pri nas, kjer se tako pogosto pod krinko republiških samostojnosti skrivamo za provincialne okope, včasih že kar predrzno dejanje. Seveda pa sam pogum ne bi bil dovolj,

če za Matvejevićem ne bi stalo obsežno delo marksističnega misleca, ki se z resnično etično prizadetostjo loteva predvsem tistih tem, tako teoretičnih kot praktičnih, kjer se najbolj lomijo razmerja med zastavljenim in uresničenim, med proklamirano in dejansko (kulturo) politiko. Na eni strani je tako Matvejević eden najpomembnejših sodobnih jugoslovanskih marksističnih teoretikov kulture in ustvarjanja (po tem je cenjen in priznan tudi v tujini), na drugi strani pa nosilec strastne, angažirane polemike, ki se bojuje proti konservatizmu, dogmatizmu in tradicionalizmu v naši kulturi in življenju nasploh. V smer širjenja duhovnih obzorij je posegel že s svojo prvo knjigo Sartre (1965); izredno odzivni so (bili) njegovi Pogovori s Krležo iz leta 1969, zdaj pa je pred izidom že peta, razširjena izdaja; v Franciji je objavil delo Pour une poétique de l'événement, potem sta sledili dve izdaji knjige Prema novom kulturnom stvaralaštvu (1975, 1979), leta 1977 Književnost i njena društvena funkcija in končno še dve izdaji polemičnega dela Te vetrenjače (1977, 1979).

Matvejević je dolga leta tudi stalni sodelavec Sodobnosti, oglašja pa se tudi po drugih slovenskih revijah in časopisih.

Ur.

Tovariš Matvejević, že več kot desetletje in pol delujete v našem jugoslovanskem kulturnem prostoru kot izrazito levo opredeljen razumnik. Namenoma sem uporabil ta izraz, kajti pojma levo in desno sta v času

somraka ideologij vse manj primerna. Prav to postavljanje v oklepaj pa je velikokrat zavestno umikanje pred opredelitvami, umikanje, ki pomeni na eni strani alibi za nedejavnost, »čiste roke«, na drugi strani pa izgovor za monolitnost, ki pa v sebi ravno tako skriva problematične interese. Za pojma levo in desno bi bržkone morali poiskati drugačno oznako, ju postaviti v drugačne kontekste. Kaj menite vi, ki ste o tem veliko pisali in ne samo pisali?

Res je, o tem sem večkrat pisal. V knjigi *V smeri novega kulturnega ustvarjanja* sta npr. natisnjena dva teksta o tem vprašanju. Nikoli nisem bil zadovoljen s tem, kar sem napisal. Če pogledate nekatere misli, ki sem jih razvil v zvezi s tem, lahko vidite, za kaj nisem.

Pa si pogledjmo dva krajša navedka iz teksta Levo in desno v kulturi iz omenjene knjige: »Pojma levo in desno sta značilna za meščansko družbo, v kateri sta tudi nastala. V večini dežel, ki so stopile na pot graditve socializma, v svojem dotedanjem razvoju pa niso imele pomembnejših demokratskih tradicij, se takšnim oznakam po pravilu izogibajo (navadno jih nadomeščajo z antitezami: napredno — nazadnjaško, pozitivno — negativno, socialistično — antisocialistično ipd.) ali pa jih izkoriščajo kot obtožbe za različne odklone. Vendar je težko pristati na bolj ali manj uradne razlage, po katerih odnos levo — desno nima nikakršnega pomena v razvojnih stopnjah, razlage, ki očitno ohranjajo številna notranja protislovja in ostajajo obremenjene z zaostalostjo (ekonomsko in kulturno) in staro zavestjo v širših družbenih odnosih. (...) Zanikanje levega in desnega že vnaprej postavlja trdno točko v središču, določeno in obvezno usmeritev, ki ne prenaša deviantnih gibanj in v skrajnih konsekvencah potrjuje ideološki, državni in kulturni centralizem. V istem smislu tudi posebno razumevanje monolitnosti, razglašeno za načelo v družbenopolitični praksi, podpira in spodbuja centralizacijo stališč, vedenja in mišljenja. Ne moremo zanikati: Visoke stopnje monolitne organizacije in discipline ne terjajo samo imperativi revolucionarnega boja, temveč tudi posamezne prelomne in krizne situacije v graditvi socializma. Drugačno vprašanje pa je seveda, kako to, da do monolitnosti prihaja v postrevolucionarnih obdobjih: ali z neprestanim demokratičnim preverjanjem in bazi ali pa z dogmatsko ortodoksnostjo in pritiskom »aparata«; koliko pri tem kdo onemogoča, da bi se pojavljala nova razumevanja in stališča, nastale pozitivne spremembe tako v praktičnem kakor v teoretičnem pogledu.« (V smeri novega kulturnega ustvarjanja, str. 35 in 36, II. izdaja, August Cesarec — INA, Zagreb 1977). In kaj bi lahko k temu dodali danes, ko je politična misel tako pri nas kot v Evropi in svetu doživela nekatere temeljne spremembe?

Odnos levo-desno se s časom spreminja in ni zmerom enako pomemben ter bistven. Kadar pride levica na oblast in neha biti opozicija, težko prenaša proti sebi *novo levico*. To je izkušnja zgodovine: Videli smo, da je bilo tako v Sovjetski zvezi po oktobrski revoluciji; potem ko je v Franciji levica zmagala na volitvah, danes posamezni levičarji vse pogosteje poudarjajo, da odnos levo-desno ni v vsem najbolj pomemben (tako je še včeraj govorila desnica). V tem trenutku, vsaj v Evropi, odnos levo-desno vse bolj stopa iz strankarskih okvirov in ga določa predvsem alternativa: za

človeške pravice in (meščanske) svoboščine na eni ali za totalitarizem na drugi strani.

Leta 1968 ste bili angažirani zelo levo (kljub vsemu tega izraza ni mogoče nadomestiti s kakšnim drugim). Vaš tekst, pravzaprav govor v zagrebškem študentskem centru, objavljen v reviji Razlog (št. 57, 1968) je Okrožno sodišče v Zagrebu prepovedalo, prepoved pa je potrdilo tudi Vrhovno sodišče SR Hrvaške . . .

Nikoli se nisem odrekel svojemu odnosu do leta osemindesetdeset. Tekst, ki ste ga omenili, sem deset let po prepovedi objavil v knjigi *Ti mlini na veter* (Te vetrenjače, II. izdaja, Globus 1978). Poglejmo si nekaj stavkov, za katere se še dandanes sprašujem, zakaj so jih prepovedali: »Skratka, inteligenca pri nas ni našla svojega pravega mesta, in to ne samo po svoji krivdi. Njen glas pri nas nima veljave, kakršno bi moral imeti . . . In ali ni zato naravno, da smo prav v naši deželi, ki se je prva spopadla z deformacijami stalinizma in prva na svetu razglasila samoupravljanje, da smo torej še enkrat na čelu in da uresničimo podmene nove oblike v *integraciji intelektualcev v družbeno življenje*, to pa naj obenem pomeni: podmene novega odnosa med inteligenco in delavstvom, med *revolucionarnim socializmom in kulturo!* Mladi intelektualci — študentje — so tu poiskali svoje naravne zaveznike — delavce. Zavedajo se, da ne morejo ničesar doseči, če se zapirajo sami vase, in so trdno prepričani, da je danes in tukaj brez delavskega razreda in samoupravljanja družbeni poskus nesmiseln.

Čeprav so torej strukture naše dežele in drugih dežel, kjer študentje manifestirajo, različne, pa vidimo, da podobnosti obstajajo. Ta, ki smo jo analizirali, ni edina. Najbolj napredni deli študentske mladine, ki manifestira v Parizu, Berlinu, Rimu in Varšavi, so zagovorniki nove družbe — *s človeškim obrazom*, kakor ji pravijo: smisel naše revolucije in revolucionarne reforme naše družbe pa gre prav v *humanizacijo* družbenih odnosov.« (Ti mlini na veter, str. 130.)

Leto 1968 sem pravzaprav doživel že leto poprej, ko sem zaradi doktorata (kaj hočete?) vso jesen prebil v Parizu: takrat so že pripravljali in organizirali prve študentske »kontestacije« in manifestacije, začenjali pa tudi policijske akcije proti študentom v Latinski četrti. Nastala je nenavadna koincidenca, a so me nanjo šele pozneje opozorili prijatelji (sam se je sploh nisem zavedal): decembra 1967 sem doktoriral na Sorboni pri estetiku Étienneu Souriauju s tezo iz poetike z naslovom: *Prigodno pesništvo*. Ta tema je bila takrat videti precej zastarela, povezovali so jo z *gibanjem Odpora*, s sporom med pesniki Odpora in nadrealisti v Franciji ipd. Vendar zame to ni bila samo navadna doktorska teza, z njo sem bil intimno povezan že od vojne naprej: ob koncu vojne sem se v spletu okoliščin še ne trinajstletnik znašel v partizanski enoti za kulturo hercegovaške XXIX. divizije (ta enota se je imenovala PNOH: Pozorište narodnog oslobođenja Hercegovine); na osvobojenem ozemlju smo igrali krajše gledališke igre, peli pesmi, recitali prigodne pesmi.

Pet, šest mesecev po zagovoru disertacije, v znamenitem *maju 1968*, se je Sorbona prebudila, vsa popisana s pesniškimi sestavki, grafiti, parolami

— s *prigodnim pesništvom* (moja knjiga s tem naslovom — *Poésie de circonstance* — je izšla v Parizu leta 1971).

Poleti leta 1968 sem sodeloval pri delu Korčulske šole, nekaj pozneje pa stopil tudi v njen upravni odbor. Herbert Marcuse je bil leta 1968 že drugič na Korčuli. V trenutku, ko so sovjetske čete (»peterica«) vkorakale v Prago, sem postal njegov priložnostni prevajalec: vse radijske novice, ki so od ure do ure prihajale iz Prage, sem prevajal Marcuseju in delil z njim bes ter obup. Spominjam se, da mi je takrat rekel: »Bilo je absurdno samo pomisliti, da bi lahko zatrli Dubčkovovo opredelitev; prestopili so mejo absurda.«

V trenutku, ko so »bratske armade« petih dežel okupirale Češko-slovaško, so madžarski tovariši, filozofi in sociologi, nekdanji Lukácsovi sodelavci (bili so štirje, morda pet, najbolj energična med njimi pa je bila Agnes Heller), dali izjavo, da se ne strinjajo s svojo deželo: mene so zaprosili, naj to izjavo prevedem v francoščino za agencijo *France-Presse*, ta jo je tudi objavila. Ko so se vrnil v Budimpešto, so jih izključili iz partije in vrgli z univerze (danes nekateri izmed njih predavajo na raznih koncih sveta, v Avstraliji, Novi Zelandiji itd.). To me je nenavadno pretreslo: čutil sem se krivega od njih in skoraj zasovražil Lukácsa, ker jim ni niti poskušal pomagati (zdaj vem, da ni mogel, vendar . . .).

Tudi na Korčuli se nisem strinjal z vsem, kar so nekateri govorili in zagovarjali, doživel sem celo to, da so mi udeleženci nekoč žvižgali (zahteval sem namreč, naj bi upoštevali, da smo v Jugoslaviji vendarle dobili sredstva za potek šole, pa čeprav minimalna, medtem ko drugod to ne bi bilo mogoče: Pompidou in Nixon, tedanja predsednika Francije in ZDA, nam jih ne bi dala, sem rekel). Že leta 1969 mi je bilo popolnoma jasno, da bitke z nacionalizmi, ki je bila pred nami, ne more dobiti sama *leva inteligenca*, ampak partija v celoti. Potem ko je v letih 1973—1974 Korčulska šola nehala delovati, nisem stopil iz njenega upravnega odbora, čeprav bi bilo to še tako »oportuno« (sodeloval sem na vseh »sejeh« od 1968 do 1974). Posredoval sem, kakor sem mogel in znal, da ne bi razpustili Praxis in Korčulanske šole, napisal sem pisma članom CK, celo v našem Kulturnem centru v Parizu sem govoril, kako škodljivo je odpuščati filozofe iz službe itd.

Zmotno je mišljenje skoraj vsake oblasti, da je treba vse, o čemer v filozofiji ali sociologiji kritično razmišljajo, takoj kje tudi uporabiti: predvsem je treba najprej do konca poslušati, kaj kritizirajo, vzeti to, kar je kaj vredno in sprejemljivo, drugo pa pustiti . . . Mislim, da je bil v naši filozofski in sociološki teoriji ustvarjen kritični diskurz, ki je veliko pomenil: tudi to je koristna intelektualna posledica našega spora s Stalinom leta 1948. Danes (1982), bi rekel, je mogoče čutiti večjo ali manjšo iztrošenost tega diskurza, vendar to ne pomeni, da obnove niso možne: vse resnične obnove bodo morale vključiti značilnosti in dosežke tega diskurza.

Vzporedno s Korčulansko šolo sem delal tudi pri Pogovorih s Krležo (leta 1969 je izšla prva od štirih izdaj, kolikor jih je bilo objavljenih, ko je še živel). Krleža je imel antinomično stališče do osemindesetega, to je mogoče brez težav dokazati v tekstih: po eni strani je videl v mladih upornikih izraz »vitalnega elana« in v njihovem uporu prepoznal odnos med »kreacijo in produkcijo«, »avanturo in rutino«, po drugi strani pa je s svojim značilnim cinizmom v stavku, ki je postal znamenit, pripomnil,

da se bo »tudi njim zgodilo to, kar se je zgodilo nam, da bodo doživeli uresničenje idealov« (Pogovori s Krležo, str. 48—50, 4. izdaja).

Vaš položaj je bil vedno nenavaden, predvsem pa težaven. Iz neortodoksnih izhodišč ste se spuščali v boje proti »mlinom na veter« in zlasti v medrepubliških odnosih pogosto doživljali kar se da čudne nalepke. Ste doživeli kdaj kakšne hujše posledice?

Pretirano bi bilo reči, da se mi je pripetilo kaj hudega (pritlikavih napadov po časopisih ne jemljem resno). »Grehe« so mi laže odpuščali kot drugim bržkone po zaslugi dveh stvari: po eni strani je bilo glede na razmere na Hrvaškem odločilnega pomena to, da se nisem kompromitiral z nacionalizmom, po drugi strani pa sem imel določene pridržke do posameznih nastopov na Korčuli, morda pa mi je bila v prid tudi okoliščina, da so imeli Pogovori s Krležo določen odmev in je bilo mogoče domnevati (zmotno), da me podpira sam Krleža. Na začetku leta 1972, v posebnih razmerah po obračunu s tako imenovanim »množičnim gibanjem« na Hrvaškem, so mi celo predlagali, naj bi postal predsednik Društva književnikov Hrvaške, tega pa nisem sprejel, ker se nisem čutil primerne za tako funkcijo; vseeno sem se pošteno angažiral v tej organizaciji, da bi stvari speljali iz slepe ulice, v katero jih je privedel nacionalizem, prav tako pa tudi zato, da bi pomagali pisateljem, ki so prišli pod udar poleg drugega tudi zaradi nacionalizma. Takšne razmere so lahko z raznih strani dvoumno tolmačili: bržkone pa so bile večsmiselne, kakršna — o tem sem prepričan — morajo biti stališča v kulturi, saj je v njej pogubna vsaka enostranost ali groba ortodoksnost. Lahko si mislite, kako je vznemirilo ljudi v mojem okolju, ko sem leta 1972 kot član uprave Društva književnikov Hrvaške zahteval in tudi dobil dovoljenje, da obiščem pisatelje v zaporu, katerih pogledi so sicer bili in ostali daleč od mojih: posredoval sem, da bi jim omogočili boljše razmere, hrano, možnosti dela, pisal sem pisma, naj jim znižajo kazen, in je to v dveh, treh primerih tudi pomagalo. Blizu mi je tisto Voltairovo pojmovanje: Ne strinjam se z vašim stališčem, celo nasprotujem mu, vendar bom storil vse, da boste lahko svoje stališče izražali . . .

Po mojem je treba storiti vse, da bi se nekaj podobnega začelo uveljavljati tudi v deželah v razvoju, v kulturah, ki v tem pogledu niso posebno razvite: s tem bi bilo treba začeti najprej v kulturi, potem pa vse bolj tudi v družbenem življenju. Kljub antitradicionalizmu, ki me je zmerom privlačeval, sem iz izkušnje različnih dežel in kultur spoznal, kako škodljivo je zanikati ali zanemarjati določene tradicije.

Ko sem se skušal orientirati in določiti svoja izhodišča, sem iskal neke vrste kulturnopolitično sintezo. V njej je imela mesto naša medvojna levica, in to vse njene sestavine (dovolj dolgo sem si prizadeval, da bi jo bolje spoznal: več let sem pisal knjigo z naslovom Književnost in njena družbena funkcija — od književne tendence do spora na levi); potem partizansko gibanje in gibanje Odpora, ki sem ga preučeval v različnih evropskih deželah; tu je seveda tudi leto 1948 in obračuni s stalinizmom, ki so, kot vemo, v kulturi dosti bolj kompleksni in dolgotrajni kot v »tekoči politiki«; v mlajših letih mi je veliko pomagal tudi Sartre (po globokem razočaranju nad stalinizirano »marksistično vulgato« mi je pokazal, da

marksizem ni nujno zožen na »kratki kurz«, na neumen »lesen jezik« (moja prva, zelo skromna knjižica iz leta 1965 je posvečena Sartru); seveda ne pozabljam na Krležo, o tem pa sem ob raznih priložnostih že govoril (med nama so občasno nastajale večje ali manjše ohladitve, vendar to ne zmanjšuje pomena, ki ga pripisujem vsemu tistemu, kar sem se od njega naučil, njegovemu širokemu duhu in navzočnosti v celotnem jugoslovanskem prostoru); vsemu temu je treba dodati še novo branje Proudhona in Fouriera, začetnikov in predhodnikov ideje samoupravljanja, pa tudi določene zveze, ki sem jih imel s samoupravno opredeljenimi francoskimi socialisti (spremljal sem vse, kar je bilo napisanega v okviru CERES in objavil nekaj tekstov v revijah L'homme et la société in L'Autogestion). Tudi sem spremljal (in z njimi sodeloval) kulturne težnje španskih in italijanskih evrokomunistov: v madridskih Argumentos sem skušal predstaviti naše izkušnje v odnosih »samoupravljanja in kulture«; z italijanskimi tovariši sem sodeloval pri rehabilitaciji Buharina: nekateri teksti o tem so izšli pri nas, tako kot tudi moja predstavitev knjige levega sovjetskega disidenta Roya Medvedeva, zadnja Buharinova leta, za katero so avtorske pravice dobili prek italijanske komunistične založbe Editori riuniti; prav iz teh levih zvez so se porodili tudi poskusi, da bi prispeval k rehabilitaciji takšnih osebnosti, kot je Trocki ali pri nas Richtman in medvojni zagrebški levičarji židovskega rodu, pa tudi partijski ljudje, kot so Gorkić in drugi. Vidite, to so nekatere kulturne in kulturnopolitične koordinate v moji orientaciji, začenši z leti 1953—54, ko sem začel objavljati prve kratke članke po sarajevskih časopisih (in se strastno opredeljeval za deždano-vizacijo, ki je potekala v tem času), pa prek leta 1968 vse do dandanes. Del vsega tega je prišel v moje dosedanje knjige, del pa bo, upam vsaj, prišel v tiste, katere pripravljam.

V zvezi s tem bi rad omenil izkušnjo, ki se mi zdi nadvse značilna: za knjigo V smeri novega kulturnega ustvarjanja (prva izdaja leta 1975, druga leta 1977), v kateri sem razpravljal o občih stvareh in nisem imenoval ne ljudi ne primerov, sem dobil dve nagradi (republiško Nazorjevo in vsejugoslovansko INE); za Te mlina na veter (prva izdaja leta 1977, druga leta 1978), v kateri sem imenoval tudi primere in ljudi, seveda nisem dobil nagrade, temveč so me napadali, kar je povsem razumljivo in upravičeno. Pravkar končujem (pomlad 1982) knjigo z naslovom Jugoslovanstvo danes — vprašanje kulture: prav malo je verjetno, da bi šla ta knjiga mirno mimo.

Poleg odnosov v kulturi, književnosti in politiki se ukvarjam tudi z vprašanjem poetike: v knjigi Za poetiko dogodka (Pour une poétique de l'événement, razširjena različica Prigodnega pesništva, objavljena v francoski žepni knjigi leta 1979) sem skušal natančneje določiti koncepte »angažmaja« v poeziji: drugače rečeno, *priložnost* sem zamenjal z *dogodkom* v širšem smislu. Spet se nameravam vrniti k temu, vendar se bojim, da sem izgubil preveč časa v različnih polemikah, to pa je dalo v celoti premalo rezultatov: komaj, da so se tu in tam premaknile nekatere inercije, gotovo pa se niso — tako, kot sem si želel in pričakoval — odprle možnosti za drugačne, leve ali nekonformistične odnose v kulturi.

Pri letu oseminšestdeset seveda ne gre samo za ozko omejene dogodke, ampak za temeljni prelom v evropski misli in praksi. Dandanes pre-

prosto ni več mogoče ne razumeti ne urejati stvari tako, kot je bilo to še mogoče pred petnajstimi leti. Kako bi označili izkušnje leta osemindesetdeset (v širšem smislu), pri nas pa tudi po svetu?

Danes sem do leta osemindesetdeset dosti bolj kritičen, kot sem bil tedaj. Vendar mislim, da so številne stvari v zvezi s tem letom grobo ali nepravilno ocenjene (ne morem doumeti, zakaj nekateri histerični duhovi še zmerom vztrajajo pri svojih enostranskih ocenah). Kolikor le morem na kratko, bom skušal razložiti, v čem vidim pomembnost nekaterih idej, ki se kažejo od leta 1968 do danes. V razmerah, dosti širših od naših, očitno obstaja *kriza političnih praks*: v gibanjih, v partijah, v družbah nasploh. Kakor se obrablja govor politike, tako se obrablja tudi politične prakse. Razna repetitivna dejanja (izjave, geste, vedenja, manifestacije) postajajo bolj ali manj rutinska in ritualna, izgublja svojo pomen in smisel. Svojevrsten protokol določa gibe na odru in jim jemlje spontanost. Leto osemindesetdeseto se je odzvalo na to, na takšne protokolarne politične rutine in rituale v svetu, na zahodu izpostavljene vplivu *marketinga*, na vzhodu omejene z ideološkim dogmatizmom: dovolj bi bilo narediti anketo med mladimi, kjerkoli in tudi pri nas, pa bi bili takoj videli, kako jih vse to odbija in zakaj se s tem ne morejo sprijazniti. Leto osemindesetdeset je skušalo (utopično, ampak le kako bi lahko drugače?) dati nov pomen spontanosti, preobraziti vsakodnevno, vpeljati v vsakodnevno življenje več domišljije, inventivnosti in svobode (strah pred afirmacijo znanih anarhističnih idej v zvezi s spontanostjo in antiavtoritarnostjo je tu bolj ali manj reakcionaren); oživelo in aktualiziralo je določene ideje *o načinu življenja*, dosti glasneje, kot so to počeli dotlej, je opozorilo na uničevanje življenjskega okolja (ekologi so postali celo politično pomembni), spodbudilo je spremembo odnosa do utopije sreče, posodobilo kritično teorijo družbe, še posebej kritiko neustreznih »sistemov«² vzgoje, izobraževanja, šolstva, uprlo se je avtoritarnosti, naivno, a tako je bilo edino mogoče.

Popolnoma jasno je, da v svetu, v katerem živimo, ni bilo mogoče uresničiti toliko in takšnih projektov. Navkljub vsem naivnostim in neuspehom pa moramo vendar upoštevati nekatere dosežke: po padcu de Gaulla se je Francija vse bolj odpirala socialistični alternativni; dve veliki zahodni komunistični partiji, italijanska in španska, se vedno odločneje postavljata nasproti stalinizmu in postajata vse bolj samostojni; tradicionalna desnica ne more več zrušiti socialdemokracije; poljske izkušnje iz leta 1980—1981 v tem trenutku še niso videti zmagovite, vendar sem prepričan, da bo od njih ostalo več, kot nekateri pričakujejo; na sto tisoče mladih danes protestira po raznih svetovnih prestolnicah proti lakoti in krivicam, za mir in svobodo, in to z idejami, ki niso daleč od tistih, kot so jih imeli njihovi predhodniki pred petnajstimi leti. To vendar nekaj pomeni, vsaj meni. Tistim, ki vse to zanikajo, bi zastavil vprašanje: Katere vrednote lahko postavite nasproti vsemu temu?

Kar se pa tiče naših razmer, sem prepričan, da so mladi leta 1968 našli določene oblike medsebojne jugoslovanske komunikacije, neprimerno boljše in bolj spontane kot pa v uradnih odnosih mladinskih organizacij: tu gre seveda za internacionalistično jugoslovanstvo v duhu leta osemindesetdeset, osvobodeno vsega, kar spominja na razne ostaline iz ideologije unitarističnega nacionalizma. Še posebej sem bil priča stikov med zagreb-

škimi in ljubljanskimi študenti: med našima mestoma je bilo v preteklosti manj kulturnih, kulturnopolitičnih in drugih zvez, kot bi jih lahko bilo in tudi moralo biti. Imam občutek, da se pripadniki mlajših generacij, začeni od leta 1968, drugače — bolje — poznajo in spoznavajo. Slovenska poezija npr. ni bila nikoli toliko navzoča v Zagrebu, Beogradu, Sarajevu in tudi drugod po Jugoslaviji, kakor je dandanes.

Zadnje desetletje in pol je v marsičem postavilo pod vprašaj tudi klasične definicije marksizma in pripadnosti marksizmu. Po eni strani gre tu za celo vrsto zgodovinskih zlorab, po drugi pa za marsikatere tehtne dosežke sodobne misli, ki je tudi izvorni marksizem osvetlila v novi luči. Ste marksist?

Neki italijanski marksist (mislim, da je v vodstvu KPI) je v partijskem tisku izjavil, da je »slab marksist tisti, ki je danes samo marksist«. Nekje sem zapisal, da cenim samo tiste marksiste, ki jim je več do tega, da nadaljujejo ali presegajo Marxa, kot pa da ga stalno (ponavljalno) potrjujejo. Želim si biti marksist, kadar govorim npr. o naših kulturnih in kulturnopolitičnih vprašanjih, kadar pišem o poetiki, takrat zame to ni pomembno.

V knjigi Književnost in njena družbena funkcija ste zapisali: Čeprav niti približno ne mislim zagovarjati kritike, ki bi jo bilo mogoče razumeti kot ozko ali izključno marksistično, pa menim, da naša kritika danes nima veliko možnosti, da bi dejansko imela stik z resničnostjo, če ni v ustreznih razmerah tudi marksistična. Morda bi bolj ustrezalo poimenovanje: kritika z marksističnim komentarjem. Samo po sebi se razume, da kritiki nihče ne sme vsiljevati, kako naj uporablja ustrezne pridobitve marksizma. Tu ima vsak kritik pravico do svoje izbire in nagnjenja.» (str. 149)

V sami književnosti in umetnosti nasploh, do neke mere pa tudi v kritiki književnosti in umetnosti, je temeljno stališče najpogosteje anarhistično. Na to izhodišče se bolj ali manj nujno navezujejo določene idejne, družbene, politične opredelitve. To je vsekakor treba upoštevati.

Eno je *marksistična kritika*, kadar je njen predmet določen družben proces, nekaj drugega pa, kadar je pred kritikom umetniško delo. Nekatero osnovno odnose med tem delom in družbo je mogoče tolmačiti marksistično (verjamem, da je v tem pogledu marksistični odnos še zmerom najbolj zanesljiv, če že ne tudi najbolj ploden; seveda pa ni marksizem vse, kar si nadeva to ime). Zato sem za kritiko, ki je marksistična, kadar njej to najbolj ustreza. Kar se pa tiče estetike, sem zmerom poudarjal, da gre tu za eno tradicionalnih zablod ali rutin, če na marksizem gledamo kot na neke vrste filozofski sistem in skušamo *izpeljati* iz njega estetiko, poetiko in vse drugo enako, kot so to počeli v zvezi s tradicionalnimi filozofskimi sistemi.

V pravkar omenjeni knjigi (str. 149) sta zapisali tudi tole: »Prepričanje, da je treba iz marksizma poleg vsega drugega deducirati tudi discipline, kot sta estetika ali literarna kritika, pomeni razumeti marksizem kot povsem analogen tradicionalnim filozofskim sistemom (kakršen je heglovski ali kateri drug). Tu se pojavljajo ostanki nepreseženega kategorialnega načina mišljenja, ki po rutini filozofske tradicije terja, da moramo kritiko in estetiko

vpeljati v marksizem, pojmovan kot sistem: pri tem pa pozabljamo, da je prav marksizem s svojo skrajno kritičnostjo odločilno sodeloval pri razbijanju tradicionalnih sistemov, da nima tradicionalističnih sistemskih zahtev, temveč je predvsem kritična metoda in metodologija.»

Po čem je kdo marksist? Na to ni tako lahko odgovoriti. Ne zadošča samo to, da cenimo Marxa, da sprejemamo ali skušamo uporabljati njegove ideje. Človek ne postane marksist z nekakšno privolitvijo, opredelitvijo ali celo verovanjem (kot v religiji): to že vnaprej terja ustrezno znanje, ostrino mišljenja in kritično odločnost, kakršne niso vsem dane. Ni marksist vsak, ki si to želi ali zatrjuje, da se takšnega počuti. Pogled na svet, ki se odpira na Marxovo misel, v vsakem primeru izključuje ideološko doktrinarnost ali religijsko pravovernost.

Vsako resno branje Marxa že vnaprej terja — kot so to po Leninu že velikokrat povedali — ustrezno poznavanje Hegla. Ni preprosto odvzeti Heglu pomen, ki ga ima: kar so s tem počeli stalinisti, me spominja na nekatere današnje poskuse desnice, da bi iz Marxa naredila začetnika *gulagov*. Nikakor pa ne more škoditi, če se približamo Heglu in heglovski komponenti pri Marxu ter se ob tem spomnimo na Schopenhauerjevo paradijo hegeljanstva (tu govorim o svoji izkušnji). Takšna opozorila so lahko samo dobre dejna.

Odnosa do marksizma v širšem smislu pa vendar ne smemo jemati tako strogo, kot sem to prej omenil: marksistična opredelitev je poleg drugega tudi ena najpomembnejših tradicij delavskega gibanja; pripadnost tej tradiciji se v novi zavesti na levi osvobaja doktrinarnih predsodkov, ki jih je vsilila preteklost: čeprav nimajo enakega mesta in pomena v zgodovini, v celotnem razvoju delavskih gibanj z rama ob rami stojijo Marx in Proudhon, pa tudi Marx in Bakunin (navkljub razhajanjem in polemikam), Marx, Engels in Lassalle, Plehanov in Lenin, Lenin in Kautsky, Rosa Luxemburg in Lenin, Jaurès, Trocki, Buharin in Gramsci, oktobrška revolucija, dolgi pohod, jugoslovansko samoupravljanje, evrokomunizem itd. Takšnih odnosov ni treba razumeti kot nekakšno eklektično sintezo. Iz vsega je treba seveda popolnoma in nepreklicno izločiti Stalina in vse, kar je povezano z njegovim imenom.

Ne verjamem, da sem odgovoril na vprašanje: kaj danes pomeni biti marksist? V vsakem primeru to nikakor ni preprosto, še posebej v tradicionalnih, patriarhalnih ali primitivnih okoljih, v kulturah, v katerih vladajo nacionalni miti in njihove veličine ali pa omejeni uradniki s svojimi sateliti.

Kako bi lahko na kratko orisali naše kulturne razmere?

Naših kulturnih razmer ni prav lahko opisati, če si ne pomagamo s splošitvami ali celo izgovori. Skoraj vse dežele v razvoju, kakršna je tudi naša, poznajo določeno *dvojnost zgodovine*, odvisno od tega, s kakšnim ritmom gradijo določen družbeni projekt in kakšen je ta projekt. V našem primeru opažamo na eni strani ukrepe, ki skušajo odpraviti zaostalosti (ekonomske in kulturne), nadomestiti vse tisto, česar v preteklosti nismo imeli ali nismo dosegli, na drugi strani pa nastajajo čisto nove družbene ustanove in se uresničujejo prve stopnje socialističnega samoupravnega reda. Ti dvojni procesi, različni po stopnji izrazitosti in po ravneh, na katerih se izražajo, ne

relativizirajo samo pojave, s katerimi se srečujemo, ampak tudi govor o njih; v tem primeru imam v mislih govor o kulturi.

Živimo hkrati v zgodovinskem času in nekakšnem »meddobju« — v vsakodnevem času med starim in novim, med zaostalostjo in napredkom, med obremenjujočo preteklostjo in prihodnostjo, ki jo gradimo ali anticipiramo, med vaško-malomestno in urbano civilizacijo (in seveda tudi med miselnostmi, ki označujejo eno in drugo), med vsakovrstnimi odločitvami, plani, reformami, nalogami in dolžnostmi, od katerih se mnoge menjujejo ali ponavljajo. Na eni strani vsakodnevnost, na drugi strani zgodovina. Težko ju je pobotati. Vse to otežuje definiranje in napeljuje na obzirnost.

In kaj bi lahko v tem »meddobju« označili za kulturo?

To vprašanje si pogosto zastavljam. Naša skupnost daje kulturi podporo, ki je glede na nacionalni dohodek kar velika. Izdajamo več knjig in revij in prirejamo več kulturnih manifestacij kot mnoge bogatejše dežele. V vsakodnevni praksi pa se še zmerom soočamo z velikim številom *vprašanj brez odgovora*. Zdajšnje stanje terja, da natančno določimo tipe kulturne akcije, ki ustrezajo našim razmeram in možnostim. Morda je prav *nedoločenost kulturnih modelov* razlog, zakaj ne spodbujamo zmerom tistega, kar je najboljše in najpotrebnejše. Toda kako določiti modele? Mar ne omejujejo že modeli? Kakor vidite, stalne težave . . .

Kot udeleženec in kronist našega kulturnega dogajanja sem terjal, da je treba pri obravnavi kulture v samoupravni družbi upoštevati specifične medsebojne odvisnosti političnih, ekonomskih in kulturnih dejavnikov, pa tudi posebnost njihovega občevanja na vsakem ustvarjalnem področju.

Mar se ni samoupravljanje po treh desetletjih svojega obstoja povzpelo do ravni, ko bi moralo že samo pomeniti neke vrste kulturo?

Odgovor na to vprašanje bi bil lahko pritrdilen samo v nekaterih kolektivih: med drugim je odvisen tudi od tega, kako razumemo in opredeljujemo kulturo. V nobenem primeru pa ni sporno to, vsaj ne bi smelo biti, da pomeni razvito samoupravljanje višjo stopnjo kulturne in družbene zavesti. In kaj je sploh razvito samoupravljanje? V načelu je možno, če izraža te sestavine zavesti v njihovi enotnosti, če jih samovoljno ne razdvaja in ne zanemarja katerekoli med njimi. Samoupravna ali samoupravljalška kultura pa seveda ne pomeni nekakšne ločene in zasebne kulture — se pravi nekaj podobnega obnovljenemu proletkultu —, marveč nasprotno, nove vednote, ki jih lahko dajo v kulturi samoupravni družbeni odnosi, v katerih se oblikuje ali določa nova kulturna vsebina. Če povem nekoliko bolj preprosto: le toliko, kolikor je samoupravljanje resnično navzoče in delujoče kot *nova družbena zavest*, je mogoče govoriti o kakovosti samoupravljanja kot kulture. Tam pa, kjer delujejo razni »elementi«, faktorji«, »mehanizmi« (le kako jim še vse pravijo), ki se opirajo na različne, že prej utrjene zavesti, gre lahko kvečjemu za ustrezno samoupravno organizacijo. Tu je težko, morda celo nemogoče potegniti ostrejšo mejno črto.

Včasih različne ali celo nasprotujoče si težnje ustvarjajo povsem analogne odpore in zelo podobno kvarijo samoupravne odnose, izvirajo pa prav iz tega, ker — tako na »levi« kot na »desni«, tako v malomeščanskem

tradicionalizmu kot v utopističnem radikalizmu — obstajajo različne oblike zavesti, ki niso združljive s samoupravljanjem. Pisal sem že, da samoupravljanju pogosto dajemo delovne in odredbene funkcije na ravni zavesti, ki bi jo samoupravljanje moralo imeti šele *kot kultura*, je pa še nima in niti ne more imeti kot svojevrstna organizacija ali empirija. Natančneje povedano, družbena zavest se pri nas še zmerom bolj prilagaja samoupravljanju, kakor pa se *ustvarja* v odnosu do samoupravljanja in iz njega.

Večkrat smo se lahko srečali s prepričanji, da samoupravljanja ni mogoče uresničiti, če prej ne razširimo družbenokulturne zavesti?

To ne velja samo za preteklost, takšno mišljenje srečujemo tudi danes. Pri nas je, in to upravičeno, prevladalo prepričanje, da bo vzporedno z uvajanjem samoupravljanja vedno bolj rasla tudi možnost vzgajati samoupravljalce, tako da se bo s tem postopno dograjeval in izpopolnjeval samoupravni projekt. Procesu samoupravljanja, ki izhajajo iz teh postavk, pa postajajo včasih zelo težki in napeti. Kot vemo, se pogosto »rušijo« (to nerodno besedo je treba dati v narekovaj) ali degradirajo. Brez dvoma gre za eno najbolj značilnih težav, katere notranja protislovja so podobna tistim, ki jih je zaslutil že Marx, ko je govoril o socialistični vzgoji. »To je težava posebne vrste. Po eni strani je nujna sprememba družbenih razmer, da bi izdelali ustrezen vzgojni sistem, po drugi strani pa je ta vzgojni sistem nujno potreben, da bi se lahko spremenile družbene razmere.«

In kje je zdaj treba poiskati rešitev?

Če bi zdaj parafrazirali ta navedek, bi lahko rekli: kakor je najprej potrebno samoupravljanje, da bi ustvarili napredno družbeno in kulturno (samoupravljalško) zavest, tako je enako nujna družbena in kulturna zavest, da bi razvili samoupravljanje . . . V takšnih dilemah je treba biti odločen in presekatii vozle: mi smo to tudi storili, na lastno odgovornost. Kljub omejenemu protislovju in še nekaterim bolj ali manj sorodnim protislovnim izbiram med dvema možnostma so načela samoupravljanja uspešno naredila izpit na ravni dežele z razmeroma zaostalimi ekonomskimi in kulturnimi osnovami. In to ne brez težav.

Ali je na sedanji stopnji razvoja naše družbe dobilo združeno delo odločilen pomen?

Kakor veste, še nismo družba združenega dela, smo šele na poti, da to postanemo. Med tema dvema stanjema pa obstaja bistvena razlika. Združeno delo je pri nas, če lahko tako rečemo, *stvarnost-v-nastajanju* . . . Kot veste, je delo združeno tudi v kapitalizmu, in to ne samo v nacionalnih, ampak tudi v mednarodnih okvirih. Vprašanje je, ali je *združeno delo* pri nas — mislim na samo prakso, ne na prihodnost — že zmožno določiti svoj odnos do kulture. Do katere ravni kulture?

Če se ozremo na rabo pojmov *delo* in *združeno delo* in skušamo določiti, na kaj se v različnih zvezah ta pojma nanašata, opazimo pogosto in značilno zamenjavo: *delo* in *združeno delo* se pravzaprav istita z gospodarstvom! Atribut združenega dela in pomene, ki mu jih pripisujemo, je zelo težko

spraviti s posebnostmi gospodarstva, napetega v svojem razvoju, obremenjenega z negativnimi konjunkturami, zakoni tržišča, zahtevami konkurence in podobno. Od gospodarstva, ki le s težavo sledi svojim proizvodnim zahtevam, očitno ni mogoče terjati, naj opravlja še novo funkcijo v globljem pomenu besede, se pravi kulturno in civilizacijsko vlogo.

Raziskave v delovnih organizacijah kažejo, da se šele začenja pojavljati, in to zelo priložnostno, zavest o potrebi po kulturni akciji na tej ravni oziroma zavest o neposredni zvezi s kulturo. Na tej stopnji našega razvoja je takšni zavesti zmotno pripisovati kakršenkoli določujoč in odločilen pomen. Zdaj ne želim navajati marksističnih in postmarksističnih definicij *del*, da bi z njimi dokazoval, za katere vrste zamenjave in za kakšne hipostaze gre tu. Kadarkoli odnos *kultura — delo* ostaja samo namera, imamo opravka z očitnim in značilnim *govorom* brez vključevanja v dejansko stanje, s prazno frazeologijo, ki zelo hitro postane plehka in odbijajoča. To med drugim vpliva tudi na različna posploševanja: tu namreč za posebne stvaritve kulture predvidevajo nekakšno globalno kulturno ustvarjanje in dajejo, tako imenovani splošni kulturni akciji prednost pred neposrednim in posebnim kritičkim dejanjem. Vse to postavlja dele resnične kulture bolj ali manj na rob.

Da me ne bi kdo narobe razumel: ne smemo zmanjševati, kaj pomeni to, kar je Kardelj imenoval obče »družbeno ustvarjanje«, pa tudi ne tega, kar označujemo za umetniško ustvarjanje. Vendar kulturnega ustvarjanja ni mogoče mehanično izvajati iz družbenega, umetniškega pa ne iz (posplošeno) kulturnega. Kulturno ustvarjanje je kulturno ustvarjanje, umetnost pa je umetnost. Vse bolj se bojim posploševanja, s katerim se srečujem. Zdi se mi, da v teh posplošitvah nezavedno oživlja stari, dobro znani mehanicizem. Njegove posledice v kulturi, posebej pa v umetnosti, niso bile najbolj prijazne. Na to je treba gledati kritično . . .

In kolikšna je stopnja kritične kulture v vsakodnevni praksi?

Kritičnost je eden osnovnih kazalcev, koliko je živo kulturno življenje. Ustvarja in potrjuje se tako s kontinuiteto demokratskih tradicij kot z veljavnostjo družbenega projekta. Na naših tleh zgodovina ni omogočala takšne kontinuitete: imamo torej *kaj delati*.

Akti in programi, ki smo jih sprejemali v zadnjih treh desetletjih, so pogosto prehiteli naše možnosti, da bi jih tudi uresničili. Takó je morda tudi moralo biti. Vendar pa besede ponekod niso bile samo pred stvarmi, temveč tudi zunaj njih; reči hočem, da se je govor o kulturi razhajal s stvarnostjo. Kritik, ki se ni prilagajal takim razmeram, je bil včasih videti kot opozicionalec, polemik kot disident.

Koliko je že danes uresničena sinteza politike in kulture, če je o takšni sintezi že v načelu sploh mogoče govoriti in ni samo nerefektirana želja politike na eni strani in določenih slojev (v okvirih volje do moči) v kulturi na drugi strani?

Pogosto na primer pozabljamo, da lahko daje kultura politiki določeno stopnjo domišljije in sanjarstva, ki sta ji nujna, da se upira plehkosti in rutini *del in dnevov*. Kultura bi morala vnesti v politiko toliko *utopije* (ne demagoškega utopizma), kolikor je tej potrebno, da se ne pogrezne v vsako-

dnevno in obstoječe ter tako izgubi izpred oči prihodnje! Lenin se je upravičeno pritoževal — spomnimo se —, da je resnične in spodbudne domišljije ter »sanj na žalost tako malo v našem gibanju«.

Če tradicionalno politiko pojmuje kot svojevrstno odtujitev — se pravi po marksistično —, smisel samoupravnega političnega dela že vnaprej terjaja prežemanje z ustrežno kulturo samoupravljanja. V tem vidiku dobijo politične funkcije popolnoma novo osnovo: reševanje zadev v družbi in družbena stvarnost se med sabo zblížujeta, da bi na koncu postala eno, politika in delo se združujeta v demokratskem aeropagu modrih in spoštovanih izvoljencev, ki pa jih je mogoče v vsakem trenutku odpoklicati in zamenjati, izvoljencev v širokih svetlih, odgovornih in resnično najboljših!

Kot vidite, besede o takšnem projektu spominjajo na utopijo . . . Vendar vseeno nadaljujmo: tu bo seveda še veliko ovir in težav, treba bo marsikaj opredeliti drugače in prevrednotiti v razumevanjih takó politične kot kulturne prakse; obe se bosta morali osvoboditi svojih vzajemnih predsodkov; treba se bo odločno postaviti po robu starim skušnjavam, da bi posamezni organizmi nadomestili javnost, namesto da bi bili izraz javnosti . . .

Kot je bilo že rečeno, je treba del krivde za nesporazume med politiko in kulturo iskati tudi pri kulturnih delavcih; čeprav je treba posebej opozoriti, da ne na tisti ravni in v tistih okvirih, kot bi to včasih rada prikazala politika, češ da je krivda obojestranska, zato pri ugotavljanju in razmisleku ne velja biti preveč dlakozepki. Gre bržkone bolj za odgovornost — pri kulturi — v okvirih oportunitizma in želje po ohranjanju določenih privilegijev na ravni delitve »oblasti« . . .

Res so odgovorni tudi kulturni delavci, vendar pa ne samo ti. V širokih rezervatih tradicionalistične kulture naletijo pozitivni politični nameni pogosto na prezir ali nezaupanje. To je odnos »tradicionalnega intelektualca«. Morda se temu niti ni treba preveč čuditi; saj smo skoraj vsi bolj ali manj podedovali zavest, ki so nam jo naše matere (morda tudi očetje) prenašale s svojimi nasveti: naj se ne »mešamo« v politiko in »ne ukvarjamo s tem«, da »iz tega ne bo nič dobrega«, da »ni to še nikomur prineslo sreče«, da je bolje »skrbeti za svoje zadeve« . . . Kdo ve, kako dolgo se bo morala socialistična družbena kultura še spopadati s takšno tradicijo v svojem prizadevanju, da uresniči nove kvalitete v *politizaciji* življenja.

Veliko težav izvira tudi iz neenake kulturne in ekonomske razvitosti posameznih republik in pokrajin, iz etničnih, nacionalnih, verskih in drugih razlik med narodi in narodnostmi v tem našem prostoru. V posameznih stvarih se naše zgodovine in kulture med sabo razlikujejo bolj, kot smo sami pripravljeni priznati, zato se kulturnozgodovinske zavesti in vedenja ne morejo brez težav prilagajati skupnim operativnim vzorcem, na primer kritičnemu angažmaju.

Tu bi lahko pričakovali, da bo prav kultura pripomogla k odpravljanju vseh teh razlik?

Lahko, ko bi ne bilo nekaterih ovir, ki izvirajo iz narave kulture. Kolikor je videti protislovno, pa se vendar v kulturi stvari menjajo neprijetno težje in počasneje kakor na primer v ekonomiji in proizvodnji. *Kulturni*

konservativizem je pri nas dosti bolj nagnjen k reproduciranju ali oponašanju meščanskih modelov kot pa k angažiranju za ustvarjanje novih, drugačnih. Navadno mu zbuja občudovanje imenitni *neangažma* modnega meščanskega intelektualca. Številni častilci tovrstnih mitologij koprnijo po abstraktni humanistični univerzalnosti stare vrste, z ravnodušnostjo ali posmehom pa pričakujejo vsako napoved novega, skomigujejo pred poštenimi poskusi kakršnekoli obnove in tako izgubljajo vsak občutek za orientacijo v zgodovinski stvarnosti tega, kar že nastaja ali kar naj bi še nastalo.

Tak odnos včasih še spodbujajo tradicionalni *predsodki* politike do kulture; med njimi bi omenil samo enega, morda najpomembnejšega: ne upoštevajo, da ustvarjalni proces v kulturi, ki hoče doseči kaj novega, bolj ali manj zavija z uhojene poti, in sicer v osnovnem pomenu te besede. Ta *odklon* omogoča stalno ustvarjanje raznovrstnosti, uvajanje novega v življenje, obnavljanje življenjskih možnosti. Ustvarjalno kulturo, s tem pa tudi ustvarjalce kulture in njihova dela, je treba razumeti in sprejeti s takimi posebnostmi ustvarjanja, v katerih samo nepoučeni lahko vidijo privilegije.

To pomeni, da se prav ta drugačnost v videnju kulture in njene vloge so- oča z najhujšimi odpori z ene in druge strani, saj oba antagonista prav v njej vidita najbolj nevarnega nasprotnika, ki skuša razbiti utrjeni status quo. In kaj menite, ali naša kulturologija ponuja ustrezna tolmačenja teh posebnosti kulture in ustvarjanja?

Tu se ne bi mogli pohvaliti s kakšnim posebnim učinkom. Pri nas kroži zelo malo idej; lahko bi celo rekel, da že dolgo — recimo vsaj od obračuna z ždanovščino — naša kulturologija nima veliko novih, tj. svojih idej.

Kar se tiče kulture v ožjem smislu besede, je značilno, da je pri nas na ravni teorije dosti večji napor usmerjen v kritiko stalinizma kot pa v tematizacijo drugih, *drugačnih* možnosti socializma in kulture v socializmu. Del naše družbene misli, sicer ustvarjalno brez vsakega dvoma pomemben, se zelo dolgo ni in ni mogel osvoboditi prave obsedenosti s tem, kar je Sartre imenoval »Stalinov fantom«. Kljub določeni izvornosti posameznih del in prijemov vendar nismo pomembneje poglobili marksističnega mišljenja in dialoga marksizma z drugimi mišljenji naše dobe.

Bi lahko navedli nekaj tem, ki so navzoče in žive, pa se jih še nismo ustrezno lotili ali pa se sploh še nismo soočili z njimi?

Veliko jih je. Omenil jih bom samo nekaj. Manjka nam, recimo, globlja teoretska problematizacija samoupravljanja, posebej s poudarkom glede odnosa samoupravljanje — partija — oblast, potem temeljitejša obdelava posebnih estetskih in etičnih vprašanj, prevrednotenje starega *sistema vrednot* (npr. v odnosu do tradicije, kulturne dediščine, nacionalne zgodovine in podobno), kakor tudi postavitev novih vrednostnih lestvic.

Vidim tudi veliko kulturno temo, ki bi jo skušal označiti takole: kako *svobodo izražanja* spremeniti v *izražanje svobode*, se pravi v svobodno dejanje odkrivanja drugačnih vsebin in razgibanosti življenja, v odkrivanje drugačnih življenjskih ravni in višjih človeških možnosti. To je obenem tema sociologije, antropologije, psihoanalize, a tudi estetike, bolje rečeno — poetike. Če nočemo ostati pri splošnem, je treba omeniti tudi nekatere teme,

ki so v zadnjih letih izredno žive v našem kulturnem življenju. Začnimo pri pojmu *kulturno življenje*. Nihče ga ni skušal opredeliti na primer tako, kakor so ruski formalisti govorili o književnem življenju kot o pojmu, ki ga literarna zgodovina nikakor ne sme zamolčati. Danes govorimo o kulturi kot o *načinu življenja*. Mnogi sploh ne poznajo razprave o načinu življenja, ki je potekala takoj po oktobrski revoluciji, niti ne vedo za genezo tega pojma. Vsi začenjajo od začetka . . . Bilo bi idealno, ko bi bilo mogoče kulturo vključiti v vsakodnevno življenje tako, da bi prežela naš dejanski *način življenja*, vendar se bojim, da to še dolgo ne bo mogoče. Upravičeno smo postali nezaupljivi do *utopij* — in to je spet, če hočete, nova neobdelana kulturna téma.

Pogosto polemiziramo o odnosu med elitno in množično kulturo. Včasih se zdi, da zagovorniki ene in druge za svojimi stališči v resnici skrivajo povsem določene interese, v imenu teh pa poenostavljajo in izkrivljajo ta odnos. Kot so v preteklosti pogosto mitologizirali predvsem elitno kulturo, pa danes srečujemo vse več apologetov množične kulture, apologetov, ki tej kulturi pripisujejo vsebino in vrednost, ki sta vsaj problematični.

Tu se skriva kopica nesporazumov, med njimi pa so nekateri resnično nevarni. Če elitno kulturo enačimo z elitizmom, elitizem pa s posebnimi privilegiji za kulturo in z nedostopnostjo njenih vsebin širšim družbenim slojem, se bomo gotovo strinjali, da je treba tako miselnost zavrniti in premagati. Vendar je v obravnavi teh tem pri nas veliko poenostavljenega sociologiziranja. Če pa elitnost razumemo kot zvezo z višjimi kulturnimi in umetniškimi kvalitetai (oprostite, ker se ponavljam — ampak nihče ne poslušaj!), v kateri je potrebna ustrezna kvalifikacija ali iniciacija, potem so videti stvari čisto drugačne: razprava se preseli na aksiološko raven, govorimo o *vrednostih*.

Nepremišljeni napadi na elitizem, kakršne lahko občasno slišimo v naši javnosti, spodbujajo svojevrstno ignoranco in podpirajo primitivizem. Množična ali elitna kultura — to je v bistvu slaba alternativa. Zame sploh ni alternativa. Treba je jasno določiti, kaj je eno in kaj drugo, koliko potrebujemo enega, koliko drugega, enega in drugega skupaj.

Ste tudi literarni kritik. Kako po vašem te dvoumnosti in nedorečenosti v kulturi vplivajo na pojave v književnem življenju na kritičen govor o književnosti?

Mislím, da sem prej esejist kot literarni kritik. Razprave o kulturi danes vse bolj upoštevajo književnost. Književne pojave vse bolj obravnavajo v okvirih kulture. Ne vem, ali je sploh še mogoče zanemarjati takšne ali sorodne prijeme, kadar teče beseda o odnosih med književnostjo in kulturo, med književnim življenjem in kulturnim položajem v družbi. Toda književnih vprašanj ni mogoče — niti jih ne smemo izvajati iz kulturnih. Književna vprašanja so *posebna vprašanja*.

Kritiko, kritičen govor o književnosti v glavnem obremenjujeta dve vrsti enostranosti: včasih je ta govor preveč *tehnološki*, tako da ga laiki težko dojemajo, drugič spet pa gre za *ideologiziran* govor, tako zelo podrejen prevladujoči ideologiji, da ni več prepričljiv. Sami veste, da na enem kon-

cu sveta prevladuje agresivni model svojevrstnega jezika marketinga, na drugem koncu pa se vsiljuje obrazec *političnega rituala*. Mi smo dežela, ki svoj položaj utemeljuje kot *razliko*. To je dobro, vendar je težko in tvegano biti tako različen.

Književnost je tako pri nas kot drugod po svetu zaznamovana s spoznanjem o *nemoči književnosti*. To je najbolj splošna značilnost skoraj vseh raziskav. Sicer pa so osnovna iskanja usmerjena k jeziku. Pomembno je, da nismo banalni do banalnih modelov, ki jih povsod ponujajo in vsiljujejo: to so tako tehnološki (literarne konvencije in postopki, izrabljeni vzorci pisanja itd.) kot ideološki modeli (ideologijo imam ves čas po Engelsovi definiciji za »sprevrnjeno zavest«). Ker so številne možnosti izčrpane, je mnogim pisateljem težko najti izhod iz banalnosti. Povezujejo jih obča mesta. Zadnja leta je naša književnost preizkušala predele fantastike, zahajala v utopične pokrajine; poezija se je skušala rešiti z domislicami. *Domislica* lahko napiše izvrsten stih, drugega pa mora dodati pesnik. V domislicah se vse pogosteje izpraznjuje tudi gledališki izraz.

Kljub vsemu temu so naklade določene vrste romanov rasle do razsežnosti, ki si jih glede na ceno knjige ne morem pojasniti. Kot vse kaže, sta naša populistična in ljudska književnost v estetiki *kiča* našla vzorce, ki so jih zaman iskali ideološki projekti in normativi: *literatura za ljudstvo*. Vidite, tako smo prvokrat povsem enakopravno na ravni svetovnih tokov (ponudbe in povpraševanja). Ampak za kakšno ceno . . .

Tako sva prišla do vprašanja o šundu in kiču . . .

Šund je kazalec različnih stvari v določeni družbi. Ne samo večje ali manjše težnje po komercializaciji, ideologizaciji ali po nečem tretjem. Treba je reči, da je nedoločen in nekritičen odnos do šunda — kakršen je tudi naš — tudi odnos, se pravi svojevrsten kazalec. Pri nas imamo manj šunda kot zahodne dežele, a bistveno več kot vzhodne — razen seveda ideološkega. *Ideološki šund* ni samo metafora. Tudi pri nas ga imamo, tako kot povsod po svetu, in vse kaže, da ga bomo še dolgo imeli. Tu gre za manipulacijo s čustvi in željami, tam z idejami in zavestjo: v obeh primerih pa — s človekom . . .

Šunda je dovolj tudi v naših pogovorih o kulturi — med drugim v poskusih, da bi izid dialoga predvideli ali celo določili vnaprej. To jemlje dialoški razpravi samostojnost in avtentičnost, udeležence pa sili, da se zatekajo k ambivalentnim oblikam govora ali celo, da odnehajo, to je, da ne sprejmejo *stimuliranega dialoga*. V današnjem svetu ideologizacija in uradnost govora omogočata ustrezne vrste komunikacije, vendar te po navadi niso dialoške v pravem pomenu besede. Brezosebni dialog nima identitete, zato tu niti ne more biti pravi dialog. Ideologije in institucije uporabljajo obči jezik, zato jim ne uspe, da bi dali pogovoru osebno noto. Šunda bo tudi tu toliko manj, kolikor bolj bo rasla zavest o dejavnikih, ki ožijo stvarni prostor dialoga.

S tem ste se mimogrede dotaknili že nove teme. Kaj menite o slogu in ravni naših pogovorov o kulturi?

Treba je jasno pokazati na kampanjske navade pogovorov o kulturi, pri tem pa dobro vemo, katere »priložnostne« teme so najbolj uspešne in

je zanje tudi ob stabilizaciji mogoče najlažje dobiti sredstva, s tem se lahko opravičujejo ali odkupujejo tisti, ki so česa krivi, in pokažejo, kako se je mogoče najbolj spretno prilagajati dnevni liniji ali izražati lojalnost, kakor da sta nam prilagajanje in lojalnost najbolj potrebna... V tem smislu je bilo že prej dovolj razlogov — pa tudi zdaj jih ni malo — da lahko ugotovimo *inflacijo* pogovorov o kulturi. Govoré dosti več, kot je potrebno, delajo pa manj. To ustvarja nezaupanje.

Prav tako velja poudariti več kot očiten pojav, da kultura zanima določene kroge samo takrat, kadar se v njej pripeti kaj takega, kar se po njihovem prepričanju ne bi smelo zgoditi, pa potem gledajo na kulturo skozi prizmo raznih »incidentov«, »eksesov« itd. Manjka tudi trajnih in premišljenih kulturnih dejanj, ostrega kritičnega soočenja, iskanja brez popuščanja... Naši pojmi *nacionalne kulture* so pogosto zastareli: vse *posebnosti* vidijo že vnaprej kot vrednote. Posebnosti so lahko vrednote, vendar pa to ni nujno...

Lahko se prepričamo o tem, kako določenim oblikam govora uspe fiksirati sam dialog ali omejiti sodelovanje v njem, ga držati stran od področja družbenih koristi, vpliva, moči. Ustvarjanje neločljivih oblik samoupravljanja terja kritično preverjanje sloga in ravní naših pogovorov o kulturi, vzrokov za njihovo formaliziranje, reduciranje na manipulative vzorce ali pragmatična podrejanja. Vzporedni monologi morajo prepustiti prostor resničnemu kritičnemu dialogu, v katerem vloge niso določene po danem protokolu, ki v njem tako rekoč ni nepredvidenih izjav.

In kje je po vašem pri vsem tem mesto marksistične kritike, če o takšni kritiki sploh lahko govorimo?

Problem marksistične kritike (ne samo literarne kritike) je dosti bolj zapleten, kot se kaže tistim, ki se ves čas pritožujejo, češ da takšne kritike ni, bržkone pa sami ne bi najbolje uspevali, ko bi bila. Kot dobro veste, je Marx razvil kritično metodologijo z izjemnim potencialom in jo usmeril na meščansko družbo. Pozneje, ko so začeli nastajati tipi družbe, ki so se sklicevali na marksizem, se je po letu 1917 pojavila dilema: ali vso ostrino marksistične kritike usmeriti tudi na to družbo, ki se rojeva v mukah, ali ne? Ker je šlo v večini primerov za zaostale družbene strukture s kopico različnih nerešenih zadev (med drugim z avtoritarnimi vzorci v sociopolitični kulturi), je prevladala ugotovitev, da bi dejanska marksistična kritika v takšnih okoliščinah delovala preveč rušilno. Odlagali so jo na boljše dni, na čas, ko bo družba bolj razvita: obračala se je navzven ali pa so jo znotraj uporabljali v spopadu z razrednim sovražnikom.

Tako sploh ni prišlo do marksistične avtorefleksije. Pri nas je dosegla občutno višjo stopnjo kot, recimo, v vzhodnoevropskih deželah. Stalinizem je ustanovil vrsto politične avtoritarnosti, ki je nedotakljiva in ostaja docela zunaj dosega kritike.

In kako je pri tej kritiki s polemičnostjo?

Kar se tiče polemike, ne smemo pozabiti, da je del Marxovega dela izrazito polemičen. Vzemite na primer Bedo filozofije. Ali pa 18. Brumaire, enega najboljših pamfletov preteklega stoletja.

Mar ob vsem tem ni docela neutemeljeno vprašanje: ali potrebujemo polemiko? Nehvaležno delo, ki smo se ga lotili v zadnjih letih, je samo poskus, da bi postavili pod vprašaj prevladujoče ustaljene vzorce v tako imenovani tekoči kritiki, ki se giblje po površini stvari, v vsem pritrjuje priložnostnim trendom, posplošuje krivde (ne imenuje pa krivcev), dejansko zgublja stvarne oznake kritike. Zame ni izbire med: *ad hominem* ali *ad rem*. Oboje! Neločljivo.

Prav takó je značilno nekritično posploševanje v odnosu do polemike: kot da so vsi polemiki enaki, z enakimi razlogi in pobudami. Prav vsak ima pravico, da se spravlja nad te »naše polemike« in jih obsoja . . .

Večina mojih tekstov, ki jih imajo za polemike, so, vsaj zdi se mi, prej kritiški eseji in skušajo v ustreznih kontekstih uporabljati marksistično metodologijo. To skušam pojasniti v uvodnem delu svoje nove knjige z naslovom *Procesi* (ti z deloma *Ti mlini na veter* in *V smeri novega kulturnega ustvarjanja* sestavljajo kritiško trilogijo o naših sodobnih kulturnih in književnih zadevah).

Jaša Zlobec