



263332

9-10

udk 3 1975



o verski svobodi



kaj je marksizem



demonško seme



označevalna praksa v marksizmu



Prevodi: T. Hayden — Nova ameriška revolucija

A. Altvater — Kritika meščanske ekonomije



časopis za kritiko znanosti, domišljijo
in novo antropologijo

ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI , DOMIŠLJIJO
IN NOVO ANTROPOLOGIJO št.9-10, letnik III

Izdaja:

Univerzitetna konferenca Zveze socialistične mladine
Slovenije Ljubljana in Maribor
Revijo sofinancirata Kulturna skupnost Slovenije
in Raziskovalna skupnost Slovenije

Uredništvo:

Franko Adam /v.d. glavnega urednika/, Bojen Baskar,
Mladen Dolar, Srečko Fišer, Pavel Gantar, Primož Južnič,
Tomaž Mastnak /v.d. odgovornega urednika/, Zoran
Pistotnik, Jadran Sterle, Leo Šešerko, Darko Štrajn,
Peter Wieser, Slavoj Žižek

Naslovna stran: Andrej Trobentar

Lektorirala: Srečko Fišer in Bora Zlobec-Jurčič

Cena enojne številke 10 din, dvojne 15 din; letna
neročnina 50 din.

Žiro račun: 50100-678-47303 za ČASOPIS
UK ZSMS, Ljubljana, Trg osvoboditve 1

Na podlagi sklepa Sekretariata za informacije pri
IS skupščine SR Slovenije št.421-1/72 je časopis
oproščen temeljnega davka od prometa proizvodov.

Tiska univerzitetna tiskarna v Ljubljani

LEO ŠEŠERKO

PRAFRAZE K VPRAŠANJU VERSKE SVOBODE

1. Karl Marx: Prispevek k židovskemu vprašanju, MEID I, Ljubljana 1969.
2. Odprto pismo jugoslovanskih škofov, Prispevek k zorenju javnega mnenja o verski svobodi, Družina, 21.10.1973.

Jugoslovanski škofje hočejo versko svobodo. Prispevati hočejo k zorenju javnega mnenja o verski svobodi. Svobodo? Sami pravijo:

"Jugoslovanski škofje, zbrani na zasedanju škofovske konference v Zagrebu, si štejemo v dolžnost, da ob tej priložnosti seznanimo javnost s svojim mnenjem o nekaterih pomembnih vprašanjih. Kot škofje, verniki in člani te družbe ter državljani te države ne smemo opustiti priložnosti, da prispevamo svoj delež k napredku in rasti čimbolj zrelega javnega mnenja v stvareh, ki so tako velikega pomena za našo skupno prihodnost!"
/str.2/

Škofje torej hočejo prispevati svoj delež, ko gre za stvari velikega pomena. Ne sprašujejo se, če ni njihov delež določen z velikim pomenom. Kot člani te družbe in kot državljani te države pravijo, da ne smejo opustiti te priložnosti. Kakšne priložnosti ne smejo opustiti? Družbene, državljske? Ne povedo, da je družba samo družba priložnosti, da so priložnosti le lastne. Slediti priložnosti velikih stvari je za škofo dolžnost. Jeto le dolžnost, da seznanijo javnost? Ali ni obratno to zahteva, naj javno mnenje, ta zmes družbenega in državnega, prizna zahteve škofov, če hoče biti zrelo. Kako torej po mnenju škofov zori javno mnenje? Potem ko je mnenje samih teh škofov že zrelo?

Marx pravi:

"Nemški Židje zahtevajo emancipacijo. Kakšno emancipacijo zahtevajo? Državljansko, politično emancipacijo.

Bruno Bauer jim odgovarja: v Nemčiji ni nihče politično emancipiran. Mi sami nismo svobodni. Kako naj vas osvobodimo? Vi Židje ste sebičneži, če zahtevate zase kot Židje neko posebno emancipacijo. Kot Nemci bi si morali prizadevati za politično emancipacijo. Nemčije, kot ljudje pa za človeško emancipacijo, in posebni način zatiranja in sramote, ki ste ju deležni, bi morali občutiti ne kot izjemo, marveč nasprotno kot potrditev pravila." /str. 151/

Nasprotnikom ponujajo škofje zrelost svojega mnenja. In kaj od njih zahtevajo? Versko svobodo! Toda sami govorijo, da je to njihova škofovska dolžnost. Ali je priznanje verske svobode dolžnost? Ni obratno dolžnost svoboda v sferi vere? Če nasprotniki krščanstva govorijo, kako naj vas škofe naredimo versko svoobodne, če mi sami nismo svobodni krščanstva, potem so to trditev povzročili škofje s svojo zahtevo. Škofje so za svoje nasprotnike nujno sebičneži, če zase kot vernike zahtevajo neko posebno emancipacijo. Ravnaajo nekrščansko, ker posebnega načina zatiranja in sramote, ki so ju deležni kot kristjani, ne občutijo kot izjemo, marveč nasprotno.

Kako je torej z osvoboditvijo. Marx pravi o tem:

"Ali pa zahtevajo Židje izenačenje s krščanskimi podaniki? Potem priznavajo krščansko državo kot pravično, potem priznavajo gospostvo splošnega podjarmljanja. Zakaj jim ni všeč njihov posebni jarem, če jim je splošni jarem všeč! Zakaj bi se Nemec brigal za osvoboditev Žida, če se Žid ne briga za osvoboditev Nemca? /str. 151/

Škofje jasno zahtevajo, naj jim poleg vseh drugih svoboščin priznajo še posebno osvoboščino, da so verni; škofje sami in še vsi verniki. Ali zahtevajo škofje s tem izenačenje z ateističnimi člani te družbe in državljani? Ne, zahtevajo še posebno, njim pripadajočo pravico, da verujejo. Družba, v kateri s mogoče posebne pravice, pa je družba privilegijev.

Marx je rekel:

"Krščanska država pozna samo privilegije. Žid ima v nji posebno pravico, da je Žid. Kot Žid ima pravice, ki jih kristjani nimajo. Zakaj zahteva pravice, ki jih nima in ki jih uživajo kristjani?" /str. 152/

Škofje torej nočejo izenačenja z ateističnimi člani te družbe in državljanji. Kako morejo očitati neenakost, ko sami vpijejo po neenakosti. Zakaj zahtevajo pravice, ki jih verni nimajo in ki jih uživajo ateisti?

Marx je o tem protislovju med državo in religijo dejal:

"Če hoče biti Žid emancipiran od krščanske države, tedaj zahteva, naj se krščanska država odreče svojemu religioznemu predsodku. Ali se on, Žid, odreče svojemu religioznemu predsodku? Ali torej ima pravico zahtevati od koga drugega, naj se odreče svoji religiji?" /str.152/

Škofje nastopajo proti hierarhiji, v kateri so ateisti nad vernimi. Toda, ali se sami odpovedujejo hierarhiji. V njihovem odprtem pismu je rečeno:

"Papež Pavel VI. pa v znameniti okrožnici 'O delu za razvoj narodov' /leta 1967/, potem ko ugotavlja, da so potrebne spremembe, neogibne reforme, opozarja, da 'se morajo /škofje/ potruditi', da v te spremembe in reforme 'vdihnejo duha evangelija' /O delu za razvoj narodov, št.81/. Papež na istem mestu, upoštevajoč Odlok o laiškem apostolu 2. vatikanskega cerkvenega zbora /1962-1965/ naznači, da je 'hierarhija poklicana za nalogo, da avtentično uči in razlaga načela, ki se jih je treba na tem področju držati', dolžnost škofov pa je, da po lastni pobudi, ne da bi šele čakali naročil in navodil, začno prekvašati s pravim krščanskim duhom miselnost in nravi, postave in ustroj svoje skupnosti /O delu za razvoj narodov, št. 81/." /str.2/

Ne le, da se škofje hierarhiji ne odpovedujejo, ampak je zanje in svetega očeta nad njimi hierarhija poklicana za nalogo, da avtentično uči in razlaga načela, ki se jih je treba na tem

področju držati. Kdo torej uči in razlaga? Škofovska hierarhija! Kdo je poučen in komu je razloženo? To so tisti, ki bi utegnili le neavtentično učiti in razlagati, če bi sploh premišljali načela tega učenja in razlaganja. Kristjani.

Škofje nenehno med verne same uvajajo in med njimi samimi izvajajo razlikovanje in neenakost. Ali torej lahko s svoje krščanske pozicije emancipirajo verne njihove različnosti in neenakosti?

"Krščanska država po svojem bistvu ne more emancipirati Žida; toda, dodaja Bauer, Žida po njegovem bistvu ni mogoče emancipirati. Dokler je država krščanska in Žid židovski, sta oba enako nezmožna, da bi emancipacijo bodisi dajala, bodisi sprejemala.

Krščanska država se lahko do Žida vede samo na način krščanske države, se pravi na privilegirajoč način, tako da dovoljuje ločevanje Židov od ostalih podložnikov, tudi dopušča, da Žid občuti pritisk drugih ločenih sfer in da ga občuti toliko krepkeje, kolikor je v religioznem nasprotju z vladajočo religijo. A tudi Žid se lahko vede do države samo po židovsko, se pravi, kakor do tujca, ko postavlja nasproti pravi narodnosti svojo himerično narodnost, nasproti pravemu zakonu svojo iluzorno postavo, ko si domišlja, da imajo pravico do ločenosti od človeštva, ko se načelno ne udeležuje zgodovinskega gibanja, ko pričakuje prihodnost, ki nima nič skupnega z občo prihodnostjo človeka, ko se ima za člana židovskega ljudstva in "židovsko ljudstvo za izvoljeno ljudstvo," pravi Marx. /str. 152/

Ali se nimajo kristjani in škofje za izvoljene? Ali niso v religioznem nasprotju z ateisti in ali ne pričakujejo prihodnosti, ki nima nič skupnega z občo prihodnostjo človeka? Prav kot kristjani so prepričani, da jim je namenjena posebna prihodnost.

Človeštvo gre skozi razredne boje, skozi kulturne, politične, gospodarske in socialne rede, v katerih nosi v sebi vse zatiranje in zatiranost. In v kakem razmerju so kristjani in škofje do zgodovinskega zatiranja in zatiranosti? O tem pravijo:

"Ko opravljamo to svojo dolžnost, se zavedamo - na to želimo bralce tega sporočila opozoriti takoj v začetku - da Cerkev kot taka, po svojem poslanstvu in svoji naravi ni vezana na nobeno posebno obliko človeške kulture ali politični, gospodarski in socialni red /CZ, 42, 4/, kot jasno kaže 2. vati-kanski cerkveni zbor. Cerkev je živela in opravljala svoje duhovno poslanstvo v zgodovini v različnih kulturnih in družbenih sistemih. Zato se ne more imeti za 'ostanek preteklosti', 'ostanek fevdalnega' ali 'kapitalističnega reda', niti ne more sprejeti, da jo drugi razglašajo za 'ostanek preteklosti'."

/str.2/

Cerkev je torej za cerkveno hierarhijo bila, je in bo izven-družbena, nadčasna ali na kratko božanska institucija, ki ni vezana na družbene in minljive kulturne, politične, gospodar-ske in socialne rede in njihove ukinitve. Če je družbeno pri-zadevanje namenjeno vzpostavitvi nekega kulturnega, politič-nega, gospodarskega in socialnega reda ali njegovi ukinitvi, gre škofom in vernikom v kulturni, politični, gospodarski in socialni sferi le za uveljavitev njihovih posebnih verskih svoboščin, sicer pa cerkev kot taka naj ne bi bila vezana na nobeno posebno obliko človeške kulture. Škofje si domišljajo, da cerkev ni vezana na noben socialni red, ker si domišljajo, da niso vezani na noben red, ker je red horizont njihove do-mišljije. Ta domišljijase izčrpava v tem, da je cerkev prav tako malo vezana na zatiranje kot na ukinjanje zatiranja, je zatiralska domišljija. Ali to, da je cerkev živela in opravljala svoje duhovno poslanstvo v zgodovini v različnih kultur-nih in družbenih sistemih, ne pomeni, da se je v vseh teh dru-žbah zavzemala le za svoje posebne svoboščine, sicer pa prista-jala na vse splošne nesvoboščine.

V vsaki družbi so ostanki preteklosti neločljivi od sedanjih razmer in prihodnjih bojov, cerkev pa po svojem poslanstvu in svoji naravi naj ne bi bila vezana nanje. Kako je s poslans-tvom in naravo cerkve? Ali s tem, ko cerkvena hierarhija sama ločuje med svojim poslanstvom in naravo, ne razkriva že vseh iluzij o popolni različnosti med svojim božanskim poslanstvom in posvetno naravo, ne razkriva le božanskosti svoje lastne

narave v nasprotju z naravo ateistov in posvetnosti svojega poslanstva v nasprotju z ateisti, ki so brez poslanstva. Zato je cerkvena hierarhija tudi morala ločiti med svojim poslanstvom in svojo naravo, ker je zase in za religiozne odmisllila naravo, kot je za ateiste in drugoverne odmisllila poslanstvo . In vendar je razlika med božansko naravo cerkve in njenim posvetnim poslanstvom religiozno nasprotje, v katerem si mora cerkvena hierarhija ustvariti novo iluzijo, da "bi se v službi blagru vseh mogla svobodno razvijati pod kakršnokoli obliko vladavine". Škofje pravijo o tem razmerju cerkvene hierarhije do hierarhije v družbi:

"Zagovarjamo koncilsko stališče, da Cerkev 'ne želi ničesar bolj goreče kakor to, da bi se v službi, blagru vseh mogla svobodno razvijati pod kakršnokoli obliko vladavine, ki priznava osnovne pravice osebe in družine ter potrebe skupne blaginje' /CS 42, 5/. V tem smislu izjavljamo - skupaj s koncilom - da 'hoče cerkev vse ustanove, ki jih je človeški rod ustvaril in jih še ustvarja, podpirati in pospeševati. Kolikor je to od nje odvisno in kolikor je združljivo z njenim poslanstvom' /CS, 42, 5/." /str. 2/

Cerkvena hierarhija lahko torej hkrati razglasi, da ni vezana na nobeno posebno obliko človeške kulture ali politični, gospodarski in socialni red, da pa si ne želi ničesar bolj goreče, kot da bi se razvijala pod vladavino, ki priznava osnovne pravice osebe in družine ter potrebe skupne blaginje. Vladojanje in podvrženost ni za škofe nikakršen problem. Sami želijo le tisto obliko vladavine, ki priznava osnovne pravice osebe in družine. Niso to obratno vladavine, v katerih izhajajo pravice osebe iz pravic družine? In ali ni v teh vladavinah nujno, da so te pravice podeljene glede na družino, v kateri si se rodili? S tvojim rojstvom je v teh vladavinah določena tvoja kulturna, gospodarska in socialna pravica, pač pa očetu in materi, in so zato razglasili "potrebe skupne blaginje" kot temelj za priznanje osnovnih pravic osebe in družine. Ta povezanost cerkvene hierarhije s tistimi oblikami vladavine, ki priznavajo osnovne pravice osebe in družine ter potrebe skupne

blaginje, je konkretna povezanost religije z državo. To pa se spreminja glede na obliko države. Marx pravi o tem razmerju:

"Židovsko vprašanje spreminja svojo obliko glede na državo, ki v njej Žid živi. V Nemčiji, kjer ni politične države, kjer ni države kot države, je židovsko vprašanje čisto teološko vprašanje. Žid je v verskem nasprotju z državo, ki izpoveduje krščanstvo kot svoj temelj. Ta država je teolog ex professo /po uradni dolžnosti/. Kritika je tu kritika teologije, dvo- rezna kritika, kritika krščanske, kritika židovske teologije. Toda sučemo se še zmerom v teologiji, pa četudi se v nji sučemo še tako kritično.

V Franciji, v ustavni državi, je židovsko vprašanje ustavnosti, vprašanje polovičarstva politične emancipacije. Ker je tukaj ohranjen videz državne vere, četudi v formuli, ki ne pove dosti in ki oporeka sama sebi, v formuli o religiji večine, pa odnos Židov do države vendarle ohrani videz religi- oznega, teološkega nasprotja.

Šele v severnoameriških svobodnih državah - ali vsaj v enem delu teh - židovsko vprašanje zgublja svoj teološki pomen in postaja zares posvetno vprašanje. Odnos Žida in sploh vernega človeka do politične države, torej odnos religije do države, lahko stopi v ospredje v vsej svoji posebnosti in vseskozi čisto samo tam, kjer obstaja popolnoma izoblikovana politična država." /str. 156-157/.

Cerkvena hierarhija sicer lahko razglša, da je Cerkev živela in opravljala svoje duhovno poslanstvo v različnih kulturnih in družbenih sistemih, njena politična zahteva po verski svobodi pa je lahko postavljena le v politični državi, ob zahtevu po svobodi govora, tiska, itd. V kritiki Bauerja pravi

Marx:

"Po Bauerju mora človek žrtvovati 'privilegij verovanja', da bi lahko sprejel obče človekove pravice. Poglejmo za trenutek tako imenovane človekove pravice, in sicer človekove pravice v njihovi verodostojni podobi, v podobi, kakršno imajo pri svojih odkriteljih, Severnoameričanih in Francozih! Deloma so te človekove pravice politične pravice, pravice, ki se izvajajo samo v skupnosti z drugimi. Njihovo vsebino tvori udeležba v skupnosti, in sicer v politični skupnosti, v državi. Spadajo v kategorijo politične svobode, v kategorijo državljskih pravic, ki - kot smo videli - nikakor ne predpostavljajo ne- protislovne in pozitivne odprave /Aufhebung/ religije, potem- takem tudi ne odprave židovstva. Ogledati si je treba neki

drugi del človekovih pravic, droits de l'homme /človekove pravice/ kolikor so drugačne od droits du citoyen /pravice državljana, državljsanske pravice/.

Med njimi najdeš svobodo vesti, pravico do tega, da opravljaš katerikoli kult. Privilegij vere se izrecno priznava, bodisi kot človeška pravica, bodisi kot posledica take človeške pravice, svobode." /str.170/

Škofje pravijo, da kot verniki in člani te družbe in državljanini te države ne smejo opustiti priložnosti vplivanja na rast čimbolj zrelega javnega mnenja. Preden torej z vso ostrino postavljajo zahtevo po privilegiju verske svobode, razčlenijo sami sebe v egoistične člane te družbe in v državljanane te države, njene politične člane. Razlikujejo med sfero državljsanskih pravic - svobode prepričanja, svobode vesti, svobode veroizpovedi, v kateri nikakor niso zadovoljni. Pravijo namreč:

"Pristojni državni organi ali družbeno politični forumi in ustrezne družbene sile na te in takšne zaskrbljujoče pojave /napadov na cerkev, op. pis./ sploh ne odgovarjajo, ali pa se njihovi odgovori omejuje na blede, abstraktne in neučinkovite formulacije, ki našo zaskrbljenost pogosto poglobijo, namesto da bi nam zagotovili skorajšnjo in dokončno odpravo takšnih pojavov." /str.2/

Zaskrbljenost cerkvene hierarhije je usmerjena k politični sferi. Na drugo stran pa postavljajo sfero, v kateri se sami štejejo kot člani te družbe, verniki, škofje, družbeno sfero. To je sfera razlik v družbi, razlik med verniki in škofi, privilegijev po rojstvu, stanu, izobrazbi, zaposlitvi. Škofje postavljajo zahteve pristojnim državnim organom, ki jih sploh ne odgovarjajo, ali pa se njihovi odgovori omejuje na blede, abstraktne in neučinkovite formulacije, ki zaskrbljenost škofov pogosto le še poglobijo. Škofje poglobljajo svojo zaskrbljenost s svojimi političnimi zahtevami, s katerimi razkrivajo blede, abstraktne in neučinkovite formulacije odgovorov državnih organov. Ali razkrivajo škofje s tem pogoje teh organov, namreč blede, abstraktno in neučinkovito nastopanje kot nujno, da bi mogla politična sfera, sfera pravic in svo-

boščin, ostati združljiva z družbeno sfero privilegijev, posebnih pravic ali privilegijev, razlik med škofi in verniki, sfero dejanskih ljudi? Ali ne ločujejo škofje tistega, kar je ločeno in ali ne združujejo tistega, kar je združeno.

Marx pravi:

"Nezdružljivost religije s človekovimi pravicami je tako malo obsežna v pojmu človekovih pravic, da - nasprotno - izrecno sodi med človekove pravice pravica, da si religiozen, da si religiozen na poljuben način, da opravljaš bogoslužje svoje posebne religije. Privilegij vere je občečloveška pravica.

Droits de l'homme, človekove pravice se kot takšne razlikujejo od droits du citoyen od državljanskih pravic. Kdo je ta 'homme', ki se razlikuje od 'citoyen'? Nihče drug kot član občanske družbe. Zakaj postane član občanske družbe 'človek', človek po sebi, zakaj se njegove pravice imenujejo človeške pravice? Od kod pojasnimo to dejstvo? Iz odnosa politične države do občanske družbe, iz bistva politične emancipacije.

Predvsem ugotavljamo dejstvo, da tako imenovane človekove pravice, droits de l'homme, v nasprotju z droits du citoyen, niso nič drugega kot pravice člana občanske družbe, se pravi, sebičnega človeka, od človeka in skupnosti ločenega človeka. Naj govori najradikalnejša ustava, Ustava iz leta 1793:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Article 2. 'Ces droits etc. /les droits naturels et imprescriptibles/ sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.'

V čem je liberté?

Article 6. 'La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui', ali po Razglasu o človekovih pravicah iz leta 1791: 'La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.

Svoboda je torej pravica, da delaš in počneš vse, kar ne škoduje komu drugemu. Meja, do katere lahko gre vsakdo, ne da bi škodoval drugemu, je določena z zakonom, kot je meja med dvema poljema označena z mejnikom. Gre za svobodo človeka kot izolirane, nase skrčene monade." /str. 171-172-173/

Poudarjanje in zahtevanje svobode, zahteva cerkvene hierarhije po verski svobodi je politično dejanje oziroma dejanje politične fetišizacije tega, da se sme storiti vse, kar ne škodi

duje nikomur drugemu. Zahteva po verski svobodi je lahko postavljena samo tako, da je ločena od njenih predpostavk, gospodarskih, političnih, socialnih, z eno besedo zgodovinskih. Postavljena je lahko šele takrat, ko se škofu ali verniku zdi, da njegovo verovanje ne škoduje nikomur drugemu, da pa bo sam imel od tega verovanja samo korist. Prav tako, da ta lastna korist ni tako točno določena, kot je točno določena neoškodovanost drugega, je videti temelj človeške pravice po verski svobodi. Očitno je, da se to mišljenje ves čas giblje na področju politično-ekonomskih kategorij. Vendar politična zahteva po verski svobodi ni skladna s svojo ekonomsko podlago. V ekonomiji škofje in verniki sicer lahko počno vse, za kar se zdi, da ne škoduje drugim, vendar te iluzije ne morejo uživati v religiozni sferi, sferi verske svobode. Navsezadnje se ravna po tistem, kar je cenejše in kvalitetnejše, po povpraševanju in ponudbi. Vsak predsodek o prepričanju, proizvajalca ali kupca, samo škoduje poslu, kot obratno vsako prepričanje o /verskem, blagovnem/ predsodku ponujajočega ali povprašujočega omogoči posel. Radikalna zahteva po verski svobodi, zahteva po svobodi verovanja ne le v politični sferi iluzij o človeku in državi, ki se jim vdajajo škofje, zahteva po verski svobodi v ekonomiji itd., se sprevrže v zahtevo po svobodi od vere. Toda v ekonomsko nerazviti družbi, kjer je ravno predsodek nujen za obstoj produkcije in reprodukcije, obvladuje tudi iluzija politične svobode svobodo ekonomije, zmaguje zahteva škofa po verski svobodi nad zahtevo trgovca po svobodi od vere. S tem pa, ko je izpodbita ekonomska podlaga škofovske zahteve po verski svobodi, je ta zahteva tudi politično izpodbita. Ekonomsko razvijajoča se družba mora nenehno postavljati nove iluzije o svobodi od vere, ker se ne more znebiti prepričanja o predsodku, se pravi prepričanja svoje neprepričljivosti.

Na čem torej temelji zahteva škofov po verski svobodi, človekovi pravici?

"Toda človekova pravica svobode ne temelji na "povezavi človeka s človekom", pravi Marx, ampak nasprotno na ločitvi človeka od človeka. To je pravica te ločitve, pravica omejenega, nase omejenega individua.

Praktična uporaba človekove pravice svobode je človekova pravica privatne lastnine.

V čem je človekova pravica privatne lastnine.

Article 16. /Constituion de 1793/: 'Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de déposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.'

Človekova pravica privatne lastnine je torej pravica, da samovoljno /à son gré/, ne glede na druge ljudi, neodvisno od družbe uživa svoje premoženje in razpolaga z njim, pravica sebičnosti. Tista individualna svoboda tvori hkrati z opisom uporabe le-te osnovo občanske družbe. Vsakemu človeku dopušča, da v drugem človeku ne najde užejanja, ampak oviro svoje svobode. Predvsem pa razglša človekovo pravico, da po svoji volji uživa in razpolaga s svojim premoženjem, s svojimi dohodki, s sadovi svojega dela in svoje prizadevnosti.

Ostaneta pa še dve drugi človekovi pravici, égalité /enakost/ in sûreté /varnost/.

Egalité, tukaj v svojem nepolitičnem pomenu, je zgolj enakost zgoraj opisane liberté /svobode/, namreč: da imamo v enaki meri slehernega človeka za takšno na sebi temelječo monado ...

Varnost je najvišji socialni pojem občanske družbe, pojem policije, da vsa družba obstaja samo zato, da bi slehernemu svojih članov zagotavljala ohranitev njegove osebe, njegovih pravic in njegove lastnine." /str. 173-174/.

O lastnini neposredno škofje niso spregovorili. Govorijo namreč "v duhu evangelijskih načel in splošno sprejetega človekovega dostojanstva", da morejo razložiti svoja načela in zastopati svoje dostojanstvo. Toda tudi načela in dostojanstvo ne vodita mimo ekonomske kategorije koristi, ki se ji škofje ne odpovedo, pa čeprav morajo svoj govor še tako posiljevati z njo. Pravijo namreč:

"Vsak človek se rodi v nekem narodu, želi imeti družino, svoje prepričanje, ima pravico do dela in pravico, da mu to delo daje 'možnost za dostojno gmetno, socialno, kulturno in duhovno življenje' /CS 67, 2/. Vsi, ki na katerikoli način vodijo člo-

veško skupnost, so nujno odgovorni za občo korist vseh njenih članov. Ta obča korist vključuje zagotovitev možnosti, za uresničevanje dolžnosti in pravic, osebnega dostojanstva in miru vsakega človeka in vsega človeštva. Uresničevanje te obče koristi je prav tako odvisno od zavesti vsakega člana skupnosti, od vsestranske solidarnosti, kateri ne more ubežati nihče in v kateri si mora vsakdo z državljanskim pogumom in razumnostjo prizadevati za upoštevanje svojega prispevka k izgradnji boljših družbenih odnosov in boljših življenjskih razmer." /str. 3/.

Škofje poudarjajo, da se vsak človek rodi v nekem narodu, da bi obšli resnico, da se ta rodi v zatiralskem in oni v zati-ralnem narodu, da se ta rodi v "spoštovani" in "dostojni", oni pa v ruinirani in zasramovani družini. Tu škofje ponavljajo frazo o pravici do dela, da bi lahko spregovorili o pravici, da to delo daje "možnost za dostojno gmotno, socialno, kulturno in duhovno življenje". S tem se sicer ne izogibajo temu, da ne bi izvajali dostojnega gmotnega, socialnega, kulturnega in celo duhovnega življenja iz dela, toda obračajo dejstvo, da gmotno življenje sili k delu in da socialno, kulturno in duhovno življenje določa, kakšno bo to delo. Pravi- ca do dela je predvsem prisila k delu, se pravi, da ni nika-kršna svoboščina. Ta je le škofovska "možnost za dostojno gmo-tno, socialno, kulturno in duhovno življenje". Tu, kjer ško-fovsko ekonomsko mišljenje poganja svoje cvetove, pa vendar nihče ne pričakuje, da bodo škofje spregovorili o svoji kori- sti. Nasprotno je videti, da gre škofom za občo korist. Na prvem mestu so za škofe "vsi", ki na katerikoli način vodijo človeško skupnost, nujno odgovorni za občo korist njenih čla- nov". Na drugem in zadnjem mestu pa je po njihovem mnenju "uresničevanje te obče koristi odvisno od zavesti vsakega člana skupnosti, od vsestranske solidarnosti, kateri ne more ubežati nihče". Kako je s to občo koristjo? Bi šlo komu še za občo korist, če bi bila njegova zasebna korist povsem odrin- jena? Ali ni realnost egoistične zasebne koristi sprevržena v iluzorično občo korist prav zato, da se more izpolniti potre- ba in zasebni interes, ohranitev lastnine in sebične osebe, Zato sta v bistveno različnem razmerju do te obče koristi,

kot to opusujejo škofje, tisti, ki na katerikoli način vodi skupnost, in oni, ki ga vodijo. O tem drugem škofje celo pravijo, da gre tu za neko vsestransko solidarnost, kateri ne more ubežati nihče, h kateri je torej vsakdo prisiljen. Razlika je velika, če je škof, tisti, ki vodi skupnost, nujno odgovoren za občo korist in če je vođen, tako imenovani vsak član skupnosti, prisiljen k uresničevanju te obče koristi. Prisila je naravna nuja, odgovornost je iluzorična družbena možnost škofa, da bi odgovoril svoji naravni potrebi. Toda v govoru škofov je vidna nenehna težava, ker ne morejo spregovoriti v čistem ekonomskem jeziku, o koristih in njihovi ceni, stroških, menjavi itd., ampak morajo vse to opisovati z dolžnostmi in pravicami, osebnim dostojanstvom, vsestransko solidarnostjo, pogumom in razumnostjo, s katerimi si je treba "prizadevati za upoštevanje svojega prispevka k izgradnji boljših družbenih odnosov in boljših življenjskih razmer".

Škofje tako težko govore o teh ekonomskih razmerjih, pa so jim hkrati tisti, ki vodijo človeško skupnost, kot sami vodijo versko skupnost, odgovorni. Zahtevajo odgovornost, ne da si bili sami odgovorni v svojem govoru. Boriijo se proti sebičnosti, da bi zavarovali svojo religiozno sebičnost. Kakšne so te človekove pravice, ki se nanje pri tem sklicujemo?

Marx pravi:

"Nobena od tako imenovanih človekovih pravic ne seže prek sebičnega človeka, prek človeka, kakršen je kot član občanske družbe, namreč nase, na svoj zasebni interes in svojo zasebno samovoljo skrčen in od skupnosti ločeni individuum. Niti najmanj ni v njih človek zapopaden kot generično bitje, nasprotno, generično življenje samo, družba se kaže kot nvanji okvir za posameznika, kot omejitev njihove prvobitne samostojnosti. Edina vez, ki jih druži, je naravna nuja, potreba in zasebni interes, ohranitev njihove lastnine in njihove sebične osebe."
/str. 174-175/

Ta naravna nuja, ki egoističnega posameznika druži z drugim egoističnim posameznikom, škofa z vernikom, je tudi naravna

nuja, potreba in zasebni interes za ustvarjanja in ohranjanje iluzij o občji koristi, vsestranski solidarnosti, osebnem dostojanstvu itd. Te iluzije so nujne, da more sebičnež in lastnik doseči lastno korist, sebi koristno solidarnost, lastno dostojanstvo itd. Hkrati s temi iluzijami pa so nujne sovpadajoče iluzije o odsotnosti lastnih privilegijev, koristi itd.

Škofje pravijo:

"Ne iščemo nikakršnih privilegijev, ne želimo si nobene oblasti niti deleža pri oblasti, temveč preprosto želimo, da bi vsak človek v naši družbi in v naši državi živel v miru, se ravnal po svojem prepričanju in to svoje prepričanje izpovedoval v polni svobodi in bi mu zaradi tega prepričanja in njegovega iskrenega izpovedovanja ne bila zaprta vrata v noben poklic, ki si ga je svobodno izbral, za katerega je strokovno pripravljen, v katerem želi z zadovoljstvom uresničevati smisel svojega življenja." /str.3/

Za vse družbe, ki funkcionirajo po principu menjave, trga, so bili že s francosko revolucijo ukinjeni privilegiji in iekanje privilegijev, ostala je le borba za "upoštevanje svojega prispevka", za ustrezno ceno oziroma cenjenost v družbi. Za vzpostavitev teh razmerij ocenjenja je potrebna razumnost in pogum, pravilno pravijo škofje. Kajti tisti, ki ne tvegajo na trgu, ki niso pogumni in ki ne razumejo potreb, ki jih je potrebno zadovoljiti, si ne morejo priboriti upoštevanja vrednega prispevka oziroma deleža. Obratno, tisti ki nimajo velikega deleža ali prispevka k izgradnji itd., kot to opisujejo škofje, niso razumni ali pa niso pogumni, ali oboje. Ker stvari, cen in cenjenosti ne razumejo, jim preostane verovanje, pri katerem jim pomagajo s svojim razumevanjem škofje.

Škofje tudi pravijo, da si ne želijo nobene oblasti niti deleža pri oblasti. Tu mislijo politično oblast in svoj delež pri politični oblasti. Sebe postavljajo kot zgolj državljane, iz katerih so izginile vse materialne in duhovne potrebe, ekonomske potrebe, torej sami se imajo za povsem indiferentne do politične oblasti. Ali pa obratno mislijo, da so dobri držav-

ljani le tisti, ki nimajo oblasti niti deleža pri politični oblasti? Ne. Škofje namreč izvajanje politične oblasti jasno povezujejo s privilegiji. Ko govorijo, česa ne iščejo, pravijo, da ne iščejo nikakršnih privilegijev, da ne želijo nobene oblasti. Za kar jim gre, je mir, je súreté. Medtem ko je Ustava iz leta 1793 govorila: Varnost je v zaščiti, ki jo družba izkazuje slehernemu svojih članov, da bi obvaroval svojo osebo, svoje pravice in svojo lastnino, pravijo škofje, da jim gre za mir, v katerem bi se vsak človek ravnal po svojem prepričanju in da bi mu zaradi tega ne bila zaprta vrata v noben poklic. In kaj je poklic? Poklic, zaposlitev določa rojstvo, stan, izobrazbo otroka, kot poklic, rojstvo, stan in izobrazbo otroka določa stan njegovih staršev. Z rojstvom je določen stan, izobrazba, zaposlitev in poklic. Mir, varnost, ki jo tu hočejo škofje, je varnost in mir sebičnosti, sebičnega človeka, njegovega poklica, zaposlitve, izobrazbe in stanu. To je zahteva po varnosti sebičneža, ki hoče imeti poleg privilegija religioznosti še privilegij poklica. Ta privilegij je temeljni privilegij. Škofje to izrekajo z besedami, da naj bi nobenemu človeku ne bila zaprta vrata v noben poklic, ki naj bi si ga svobodno izbral, za katerega naj bi bil strokovno pripravljen, v katerem naj bi želel z zadovoljstvom uresničevati smisel svojega življenja. Toda večina ljudi je brez vsakega poklica, poklicne izobrazbe in zaposlitve. So ti ljudje brez življenjskega smisla, ker so brez zadovoljstva, da bi lahko v svojem poklicu uresničevali ta smisel. Ne, za te ljudi škofom sploh ne gre. Gre jim za tiste, ki so za svoj poklic strokovno pripravljeni, ki so se priučili svojega poklica, ker je bilo tako določeno že ob njihovem rojstvu, z rojstvom, stanom, izobrazbo in zaposlitvijo očeta. Škofje s svobodno izbiro poklica zahtevajo varnost vseh privilegijev poklica, vseh privilegijev po rojstvu, izobrazbi, stanu in zaposlitvi. Svobodna izbira poklica je z rojstvom določena izbira, je po telesu določen smisel življenja človeka, je naravna prisila človeka v družbi. Ta telesna, naravna vpetost individua je tista, ki jo škofje imenujejo svoboda, svobodna izbira. Ni nobene

druge svobodne izbire, kot je prosta izbira na trgu blaga, v sferi ekonomskih zakonitosti. Tu, pri škofovskem zagovarjanju svobodne izbire poklica, prihajamo neposredno k škofovskemu pojmovanju svobode. Prostost, ki jo želijo, je prostost verovanja, da si vsak svobodno izbere, kar ima. To je prava svoboda od spoznanja, da individuuum ne more storiti ničesar drugega, kot verovati v lastno in tujo strokovnost, ta pravi gnoj, na katerem lahko poganjajo rožice uresničevanja življenjskega smisla. Verska svoboda je svoboda sebičnosti.

Iz te sebičnosti, iz strokovne pripravljenosti, razveljavljajo škofje glasove po lastnem grabežu za politično oblastjo. Ne razglašajo le razločkov po rojstvu, stanu, izobrazbi, zaposlitvi in poklicu za nepolitične, ampak celo svoje zahteve po verski svobodi, politične zahteve torej, zahteve v sferi politične oblasti razglašajo za nepolitične zahteve, ki nimajo nobene zveze z deležem pri tej oblasti. To oblast prikazujejo kot od sebe absolutno ločeno. Pripravljeni so reči, da njihova lastna politična oblast ni bila in ni politična oblast ker jo je mogoče imenovati tudi božja oblast. Oblast nad verovanjem pa ni nič drugega kot oblast nad verujočimi, kolikor ti verujejo. Teh dejanskih razmerij oblasti, v katerih nastopajo škofovski oblastniki, sami niti malo ne odpravljajo, če razglašajo svoje škofovstvo za nepolitično zadevo. Nepolitično oblastništvo je oblastništvo religije, pa čeprav razglašajo, da je sleherni religiozni član kot religiozen nepolitičen človek, in je kot oblastništvo lahko le nasprotno nereligiozni oblasti, oziroma predstavlja njen sestavni del.

O tem razmerju cerkve do vere pravi Marx:

"Politična razveljavitev privatne lastnine pa vendar privatne lastnine ne le ne odpravlja, ampak jo celo predpostavlja. Država na svoj način odpravi razločke po rojstvu, stanu, izobrazbi, zaposlitvi, če razglasi rojstvo, stan, izobrazbo, zaposlitev za nepolitične razločke, če ne glede na te razločke razglasi, da je sleherni član ljudstva v enaki meri deležen pri suverenosti ljudstva, če obravnava vse prvine dejanskega živ-

ljenja ljudstva s stališča države. Kljub temu pa država dopušča, da privatna lastnina, izobrazba, zaposlitev učinkujejo na svoj način, se pravi, da učinkujejo kot privatna lastnina, kot izobrazba, kot zaposlitev in uveljavljajo svoje posebno bistvo. Teh dejanskih razločkov niti malo ne odpravljaja, saj celo obstaja samo tako, da jih predpostavlja, ima se za politično državo in svojo splošnost uveljavlja samo v nasprotju s temi svojimi elementi. Zato določa Hegel razmerje politične države do vere čisto prav, ko pravi:

'Da bi / . . . / država kot sebe se zavedajoča naravna dejanskost duha dosegla svoje bivanje, je potrebno nje razločevanje od oblike oblasti in vere; to razločevanje pa se pokaže le, kolikor se cerkvena stran ločuje sama v sebi; edinole tako nad posebnimi cerkvami je država zadobila občost misli, načelo svoje oblike, in jo privede do bivanja'. Heglova 'Pravna filozofija', 1. izdaja str. 346." /str.160/

Politična država uveljavlja svojo splošnost samo v nasprotju s svojimi elementi in Marx opozarja na Heglovo misel, da je to razmerje protislovno. Država se mora razločiti od oblike oblasti in vere, svoje ustanovnosti, oziroma razmerja svoje ustave do vere. Do te ločitve pa pride le, kolikor se cerkvena stran sama loči v posebne cerkve, postane cerkev posebnosti, katolikov, Židov in ni več religija državljanov, čeprav so katoliki in Židje državljanji. S tem, ko škofje postavljajo politično zahtevo po svobodi religije, hočejo spraviti predpostavke svojega sebičnega življenja v državno območje, v sfero politične oblasti, hočejo politično državo spremeniti v religiozno državo, ker postavljajo svojo zahtevo ne kot verniki, ampak kot škofje. S stališča vernika je forma cerkve in njeno formiranje v državi nebitveno, s stališča škofa pa je to religiozno nasprotje, ki mu hoče škof dati tudi religiozno rešitev. Za škofa verstvo in vera nista dediščina preteklosti in znamenje zaostalosti v politični državi, ker želi prav v politični sferi preteklost kot svojo dediščino in zaostalost kot svoje znamenje. V politični državi pa je to zahteva iluzorične spremembe iluzoričnih razmerij, prenašanje teološke problematike v politično sfero, kot je religiozno ravnanje prenašanje družbene problematike v teološko sfero.

Škofje pravijo naprej:

"Iz domneve, da je vera nekaj slabega, škodljivega in zaostalega in da so, izhajajoč iz tega, verni ljudje na nek način nujno škodljivi člani družbe, kar je zelo lahko spremeniti v "sovražnike", se v skupnosti ustvarja škodljivo in zastrupljajoče ozračje medsebojne razdeljenosti in nezaupanja. Pri vernikih to spodbuja občutek nezadovoljstva, ponižanja, negotovosti, pa tudi strahu; zlasti ako bi si ustvarili vtis, da takšne domneve podpirajo nosilci javne oblasti. Nujno prihaja do dušečega ozračja med ljudmi in do zapiranja vase. To sili vernika k molku; v političnih organizacijah in na sestankih se boji govoriti po svoji vesti v obrambo svojih pravic."
/str. 3/

Tu so škofje spregovorili v politični ekonomiji bolj jasnem jeziku, ko govorijo o skupnosti škodljivega in zastrupljajočega ozračja medsebojne razdeljenosti in nezaupanja. Toda medsebojne razdeljenosti ne izvajajo iz egoizma privatnega individua, vernika, kristjana ali Žida, iz njegovega egoističnega varovanja privilegijev po rojstvu, stanu, izobrazbi in zaposlitvi. Zastrupljajočega ozračja medsebojne razdeljenosti in nezaupanja ne ustvarja domneva, da je vera nekaj slabega, škodljivega in zaostalega, kot si umišljajo škofje, ampak je temu vzrok dejanska razdeljenost na škofe in vernike, na vernike in ateiste oziroma na tiste s privilegijem vere in one brez tega privilegija, na tiste s privilegiji po rojstvu, stanu, izobrazbi in zaposlitvi in one brez teh privilegijev. Egoistični privatni individuuum, škof ali vernik, ki je zato razglasil, da so privilegiji po rojstvu, stanu, izobrazbi in zaposlitvi dostopni vsakomur, ker so dostopni njemu, prav lahko razume škodljivo in zastrupljajoče ozračje medsebojne razdeljenosti in nezaupanja, občutek nezadovoljstva, ponižanja, negotovosti, pa tudi strahu v družbeni sferi izobrazbe, stanu, zaposlitve. Toda v politični sferi države mu strah pred politično oblastjo, lažna negotovost in ponižanje, občutek nezadovoljstva, nezaupanja in medsebojna razdeljenost na politično vladane in vladujoče, to zastrupljajoče in škodljivo ozračje ni niti najmanj razumljivo. Kot je v družbeni sferi ta egoist, škof ali vernik molčal o privilegijih po rojstvu, zaposlitvi, izobrazbi in stanu, tuli sedaj v politični sferi, da je brez vseh privilegijev po rojstvu, stanu, izobrazbi in zaposlitvi samo zato,

ker je vernik, ker je kristjan ali škof, ker je egoistični individuum. Kar sili vernika k molku, da se boji govoriti v političnih organizacijah in na sestankih po svoji vesti in v obrambo svojih pravic, so njegove egoistične pravice in njegova egoistična vest, je njegov strah za njegovo egoistično osebo. To kar sili vernika k molku je njegova egoistična vera, njegova religiozna sebičnost, njegova praktična potreba. Kar spodbuja pri vernikih občutek nezadovoljstva, ponižanja, negotovosti, pa tudi strahu, je škodljivo in zastrupljajoče ozračje medsebojne razdeljenosti in nezaupanja med verniki, škofi in kristjani, praktičnimi Židi. Njegova vera sili vernika k molku, ker je pravo verovanje le molčanje. "Beseda je meso postala", ni prihajala beseda iz mesa.

"Tudi pri uslužbencih izvršne oblasti na raznih nivojih more to povzročiti, da - morda niti ne popolnoma zavestno - oblikujejo v sebi družbeno zelo škodljivo stališče do vere in verskih skupnosti, da na mnoge upravičene prošnje verskih skupnosti, čeprav zasnovane po zakonu in po splošnih pravicah, odgovarjajo samo z dolgim molkom, da /prošenj/ enostavno ne rešujejo, ali pa na koncu odgovorijo negativno. To opravičujejo z razlogi, katerih neprepričljivost in ničevost je očitna. Dogaja se tudi, da si odgovorni uslužbenci ne upajo podpisati ugodne rešitve, ker se boje posledic zaradi premajhne budnosti do družbeno škodljivih elementov," /str. 3-4/

Pravijo naprej škofje.

Tu hierarhi jasno govorijo, da jim uslužbenci izvršne oblasti odgovarjajo samo z dolgim molkom, da mnogih cerkvenih prošenj enostavno ne rešujejo, čeprav so zasnovane po zakonu in po splošnih pravicah. Politični oblasti s tem očitajo protizakonito delovanje, odgovornim uslužbencem pa, da si ne upajo podpisati ugodnih rešitev za cerkev. Toda v politični državi je ravno strah tisti, ki vzdržuje zakonitost. Če pripadniki politične hierarhije iz strahu ne rešujejo prošenj cerkvene hierarhije, si lahko le verniki delajo utvaro, da je to politično ravnanje nezakonito. Ravnanje politične hierarhije je

prav zato zakonito, ker je ravnanje politične hierarhije. Za nezaknitega ga more razglasiti le politična država sama.

Škofje hočejo reči, da politična država svoje nezakonito ravnanje z verskimi skupnostmi opravičuje z razlogi, katerih neprepričljivost in ničevost je očitna. Kaj hočejo reči škofje s tem? Hočejo, da bi razlogi, s katerimi politična država postopa nezakonito proti verskim skupnostim ne bili neprepričljivi in ničevi. To je iluzija cerkvene hierarhije. Škofje si domišljajo, da so razlogi politične države pri nastopanju proti cerkvi neprepričljivi in ničevi. To zato, ker so prošnje verskih skupnosti ničeve in neprepričljive, ker so politične zahteve. Edini strah, ki ga te verske prošnje vzbujajo uslužbencem izvršne oblasti, je strah pred neprepričljivostjo in ničevostjo.

Vse svoje neprepričljive in ničeve verske zahteve pa hočejo sedaj škofje rešiti ničevosti in neprepričljivostis političnimi zahtevami po verski svobodi, spet neprepričljivo in ničevo.

O razmerju vernega človeka sploh do države pravi Marx:

"Šele v severnoameriških svobodnih državah - ali vsaj v enem delu teh - židovsko vprašanje zgublja svoj teološki pomen in postaja zares posvetno vprašanje. Odnos Žida in sploh vernega človeka do politične države, torej odnos religije do države, lahko stopi v ospredje v vsej svoji posebnosti in vseskozi čisto samo tam, kjer obstaja popolnoma izoblikovana politična država. Kritika tega odnosa ni več teološka kritika, brž ko je odnos države do religije ni več teološki, brž ko je njen odnos do religije odnos države, se pravi političen odnos. Tedaj kritika postane kritika politične države." /str. 156-157/

Če škofje pravijo, da prihaja do molka vernikov v političnih organizacijah in na sestankih, da prihaja pri vernikih do občutka nezadovoljstva, ponižanja, negotovosti, pa tudi strahu v razmerju do politične države, oblasti, opisujejo človeško reemancipiranost v teološki preobleki, niso nikakršni kritiki politične države. Če pa škofje opisujejo, da si odgovorni us-

lužbenci ne upajo podpisati ugodnih rešitev za cerkev, ker se boje posledic, opisujejo isti strah politične države, oblasti, sfero politične emancipacije in njeno teološko vsebino v posvetni preobleki, ne da bi se kot škofje mogli znebiti tega, da so do teoloških razmer vedno v posvetnem odnosu in da se jim posvetne stvari kažejo le v teoloških podobah.

Marx pravi naprej o tem razmerju med religijo in posvetnostjo:

"Vendar pa je Amerika še zlasti dežela religioznosti, kot soglasno zagotavljajo Beaumont, Tocqueville in Anglež Hamilton. Sicer pa so nam severnoameriške države le za primer. Vprašanje je: Kakšno je razmerje dovršene politične emancipacije ne le obstoju, marveč čil, krepak obstoju religije, tedaj to dokazuje, da bivanje religije ne nasprotuje dovršenosti države. Ker pa je bivanje religije bivanje pomanjkljivosti, lahko iščemo izvor te pomanjkljivosti le še v bistvu države same. Religija za nas ni več temelj, ampak le fenomen posvetne omejenosti. Zavoljo tega pojasnujemo religiozno ujetost svobodnih državljanov z njihovo posvetno ujetostjo. Ne trdimo, da bi morali odpraviti svojo religiozno omejenost, da bi s tem odpravili svoje posvetne ovire. Posvetnih vprašanj ne spreminjamo v teološka. Spreminjamo pa teološka vprašanja v posvetna. Potem, ko se je zgodovina dovolj dolgo razkrajala v praznovverju, razkrojimo praznovverje v zgodovini. Vprašanje odnosa politične emancipacije do religije postane za nas vprašanje odnosa politične emancipacije do človeške emancipacije. Kritiziramo religiozne slabosti politične države, ko - ne glede na religiozne slabosti - kritiziramo politično državo v njeni posvetni sestavi. Protislovje med državo in neko določeno religijo, recimo židovstvom, počlovečimo v protislovje med državo in določenimi posvetnimi prvinami, protislovje med državo in religijo nasploh pa v protislovje med državo in nje predpostavkami nasploh." /str.157-158/

Razmerja medsebojne razdeljenosti in nezaupanja, občutek nezadovoljstva, ponižanja, negotovosti, pa tudi strahu, razmerja individuov v ekonomski sferi, ta človeška razmerja škofje različujejo v protislovje med njihovo katoliško vero in politično državo. Njim ni za protislovja in predpostavke politične države same, teološko se ograjujejo od človeškega razmerja do posvetnih prvin države samih, religiozne slabosti politične države so jim vnevar tako, da postavljajo to državo le v

religiozno nasprotje s svojim lastnim privilegijem, katoliško vero. Religijo spreminjajo iz fenomena posvetne omejenosti v politično omejevanje religije in to politično omejenost religije razglašajo za človeško omejenost.

Marx pravi:

"Politična emancipacija Žida, kristjana, sploh religioznega človeka, je emancipacija države od židovstva, krščanstva, sploh od religije. Država se emancipira od religije v svoji obliki, na način, ki je lasten njenemu bistvu, kot država, ko se emancipira od državne religije, se pravi, ko kot država ne priznava nobene religije, ko se nasprotno država priznava za državo. Politična emancipacija od religije ni dokončana, naprotislovna emancipacija od religije, ker politična emancipacija ni dokončan, naprotisloven način človeške emancipacije.

Meja politične emancipacije se takoj pokaže v tem, da se država lahko osvobodi spona, ne da bi se je dejansko osvobodil človek, da je država lahko svobodna, ne bi bil človek svoboden." /str.158/

Kot je država politično odpravila razločke po rojstvu, stanu, izobrazbi, zaposlitvi, če je razglasila rojstvo, stan, izobrazbo, zaposlitev za nepolitične razločke, se je kot država emancipirala od religije, krščanstva, če je razglasila religioznost za nepolitični razloček. S čim si lahko razlagamo dejstvo, da škofje ne očitajo državi, da so med ljudmi še vedno razločki po rojstvu, stanu, izobrazbi, zaposlitvi, da država kot država ravno obstoji z vzdrževanjem enakosti teh razločkov, čeprav je razglasila odpravo teh razločkov, da pa očitajo hkrati državi napad na temeljne človekove pravice samo zato, ker je razglasila religioznost za prav takšen nepolitični razloček in ga kot takega ohranila? Z religioznostjo! S stališča lastnega privilegija, religioznosti, je država posrednik, ki daje verniku in škofu svobodo, oziroma od katere vernik, kristjan ali Žid, pričakuje svobodo. Svobodo, ki se ji je z religioznostjo odpovedal, hoče vernik sedaj od države. Toda ta odnos vernika do države je samo odnos do ljudi, ki državo tvorijo. O tem razmerju pravi Marx:

"Država se je potemtakem lahko emancipirala od religije, celo če je pretežna večina še religiozna. In pretežna večina s tem, da je religiozna privatim /zasebno/, še ne preneha biti religiozna.

Toda odnos države, posebno svobodne države do religije je vendarle samo odnos ljudi, ki tvorijo državo, do religije. Iz tega izhaja, da se človek osvobaja s posredovanjem države, da se politično osvobaja spona, ko se dvigne nad to spono v protislovju s samim seboj, na abstrakten in omejen način, na dehlen način. Nadalje izhaja, da se človek osvobaja po ovinkih, prek medija, pa četudi prek nujnega medija, ko se osvobaja politično. In naposled izhaja, da človek ostane - celo če se po posredovanju države razglasi za ateista, se pravi, če državo razglasi za ateista - še zmeraj religiozno ujet, in to prav zato, ker priznava samega sebe le po ovinkih, le prek medija. Religija je ravno priznavanje človeka po ovinkih. Prek posrednika. Država je posrednik med človekom in človekovo svobodo. Kakor je Kristus posrednik, ki mu človek naprti vso svojo božanskost, vso svojo religiozno ujetost, tako je država posrednik, v katerega položi vso svojo nebožanskost, vso svojo človeško neujetost.

Politični dvig človeka nad religijo je deležen vseh pomanjkljivosti in prednosti političnega dviga sploh. Država kot država razveljavi na primer privatno lastnino, človek na političen način objavi, da je privatna lastnina odpravljena /aufgehoben/, brž ko odpravi cenzus za aktivno in pasivno volilno pravico, kot se je zgodilo v mnogih severnoameriških državah. Hamilton čisto pravilno razlaga to dejstvo s političnega stališča takole: "Množice so zmagale nad lastniki in denarnim bogastvom." Ali ni privatna lastnina idealno odpravljena, če je nimanč postal zakonodajalec tistemu, kk kaj ima? Cenzus je zadnja politična oblika priznavanja privatne lastnine."
/str.159-160/

Ali ni religija, krščanstvo in židovstvo idealno odpravljeno, če je ateist postal zakonodajalec verniku, kristjanu, židu? Ali ne zahtevajo škofje verskih svoboščin od države, samorazglašenege ateista? Religija in cerkev ustvarjata škodljivo in zastrupljajoče ozračje medsebojne razdeljenosti in nezaupanja božanskosti osvobojenih ljudi. Pehata jih v občutek nezadovoljstva s seboj, ponižanja, ki ga razglášata za ponižnost, negotovost, pa tudi strah pred to božanskostjo, ki sta jim jo odvzela in jo naprtila bogu. Državo pa, ki s temi ljudmi ravna kot ujetimi, religiozno ujetimi individui, ki jih drži v škodljivem in zastrupljajočem ozračju medsebojne politične razdeljenosti, čeprav so razglašeni za državljane, ki pri ver-

nikih spodbuja občutek nezadovoljstva, ponižanja, negotovosti, pa tudi strahu pred politično oblastjo, hočejo imeti škofje za političnega odrešenika. Kaj ti škofje sploh še prepuščajo vernikom, če prepuščajo njihovo religiozno odrešitev bogu in njihovo politično odrešitev državi? Je zanje sploh še kakšna odrešitev kot odrešitev za ljudi?

Marx:

"Dovršena politična država je po svojem bistvu generično življenje človeka v nasprotju z njegovim materialnim življenjem. Vse predpostavke tega sebičnega življenja ostajajo zunaj državnega območja v občanski družbi, a kot lastnosti občanske družbe. Kjer se je politična država resnično izoblikovala, živi človek ne le v mislih, v zavesti, temveč v dejanskosti, v življenju neko dvojno, nebeško in zemsko življenje, življenje v politični skupnosti, v kateri velja sebi samemu za družbeno bitje, in življenje v občanski družbi, v kateri deluje kot zasebnik, v kateri ima druge ljudi za sredstva, ponižuje samega sebe v sredstvo in postaja igračka v rokah tujih sil. Odnos politične države do občanske družbe je prav tako spiritualističen kot odnos neba do zemlje. Do nje je v enakem odnosu, premaguje jo na enak način kakor vera omejenost profanega sveta, se pravi, tako da jo mora prav tako spet priznavati, jo upostavljati, se dati sama od nje obvladati. Človek v svoji najnaprednejši dejanskosti, v občanski družbi, je profano bitje. Tukaj, kjer velja sebi in drugim za dejanski individuuum, je neresničen pojav. A v državi, kjer velja človek za generično bitje, je imaginarni člen umišljene suverenosti, je oropan svojega stvarnega osebnega življenja in napolnjen z neko nestvarno splošnostjo.

Navzkrižje, v katerem je človek kot izpovedovalec kake posebne religije nasproti svojemu državljanstvu, nasproti drugim ljudem kot članom skupnosti, se skrči na posvetni razcep med politično državo in občansko družbo." /str. 161/

Vztrajanje v lastni nebožanskosti je cilj, ki ga škofje razodevajo vernikom. Tako je v teološki sferi ponovno vzpostavljen profani svet, svet politične ekonomije, ljudi, razdeljenih po rojstvu, stanu, izobrazbi, zaposlitvi. Ni torej slučajno, da škofje ne omenjajo te razdeljenosti ljudi, ko postavljajo svoje politične zahteve, zahteve politični državi. Po ovinku priznavajo neenakost ljudi po zaposlitvi, izobrazbi, stanu, rojstvu; v ljudi polnijo neko nestvarno splošnost, ker so sami

sredstvo v razmerjih, za katere menijo, da jim dajejo sredstva za lastno odrešitev. Posvetni razcep, katerega sredstvo se škofje, je premaknjen iz politične sfere v sfero politične ekonomije, v sfero potreb in če ga škofje hočejo ukiniti v politični sferi, v sferi človeških in državljanskih svoboščin, počnejo to zato, ker morajo vse nesvoboščine v profanem svetu prav tako spet priznavati, jih vzpostavljati in se jim dati obvladovati. Religiozni način reševanja posvetnih nasprotij, nasprotij med verniki in škofi, med kristjani in Židi, med egoističnimi individui, je prenos teh nasprotij in njihovo reševanje v politični državi, ker so škofje sami igračka posvetnih sil toliko bolj, kolikor bolj se imajo sami za gospodarje religiozних sil. Zato morajo škofje na vsakem koraku izgovarjati dvojnost svojega življenja, zemskega in nebeškega, družbenega in državljanskega, zato že na samem začetku svojega pisma pravijo, da nastopajo kot škofje in verniki, kot člani te družbe ter državljani te države. Kot škofje se prikazujejo, ko razrešujejo religiozno omejenost vernikov, kot državljani, ko rešujejo posvetno omejenost članov te družbe. S tem samo prenašajo v religiozno sfero sofistiko razglasitve osvoboditve od razlik po rojstvu, stanu, izobrazbi, zaposlitvi. Poleg privilegija religioznosti hočejo še zganjati privilegij razglasitve odprave ih osvoboditve od tega privilegija. Hočejo, da je privilegij vere tak, kot dejansko je, namreč dvojni privilegij. Za vse, kar v zemskem življenju uživaš, moraš dobiti nebeško odpuščanje in zveličanje, za vse družbene privilegije moraš dobiti državljanske svoboščine. Ta religiozni način reševanja posvetnih nasprotij se je škofom zapletel šele, ko so ga uvedli na lastno religijo samo. Sofistika nebeškega zveličanja in državljanskih svoboščin, ki jih hočejo škofje, se je tu sprevrgla v to, kar je, v prazno zveličanje sofistike.

Marx:

"Za človeka kot bourgeoisa je 'življenje v državi le videx ali

trenutna izjema glede na bistvo in pravilo'. Seveda ostane bourgeois, kakor Žid, samo sofistično v državnem življenju, tako kot ostane citizen /državljan/ samo sofistično Žid ali bourgeois; toda ta sofistika ni osebna. To je sofistika politične države same. Razloček med religioznim človekom in državljanom je razloček med trgovcem in državljanom, med dninarjem in državljanom, med zemljiškim posestnikom in državljanom, med živim individuom in državljanom. Protislovje, v katerem je religiozni človek s političnim človekom, je taisto protislovje, v katerem je bourgeois s citizenom, v katerem je član občanske družbe s svojo politično levjo kožo.

To posvetno navzkrižje, ki se naj slednjič skrči židovsko vprašanje, odnos politične države do njenih predpostavk, najsi so to že materialne prvine, kot privatna lastnina itn., ali duhovne prvine, kot izobrazba, vera, navzkrižje med občinim in zasebnim interesom, razcep med politično državo in občansko družbo, pa posvetna nasprotja pušča Bauer Vnemar, medtem ko polemizira proti njih religioznemu nazoru." /str. 161-162/

Toda ko škofje zahtevajo versko svobodo, puščajo posvetna nasprotja le na videz vnemar. Strah odgovornih uslužbencev, ki si ne upajo podpisati za cerkev ugodnih rešitev, opisujejo le zato, da lahko prikažejo škodljivo in zastrupljajoče ozračje medsebojne razdeljenosti in nezaupanja med temi uslužbenci, o tem strahu govorijo zato, da bi pokazali na občutek nezadovoljstva, ponižanja, negotovosti, pa tudi strahu v politični državi sami. Kakor so v onostranstvu idealno ohranjena vsa posvetna razmerja, tako so v politični državi, idealni strani občanske družbe, idealno ohranjena vsa razmerja te družbe. Vse slabosti občanske družbe, ki kažejo ekonomski egoizem izoliranega individua in bellum omnium contra omnes, to škodljivo in zastupljajoče ozračje medsebojne razdeljenosti in nezaupanja, kot to imenujejo škofje, občutek nezadovoljstva, ponižanja, negotovosti, pa tudi strahu, vse to dobi svojo idealno obliko v politični državi. Je idealna medsebojna razdeljenost in nezaupanje, idealno nezadovoljstvo, ponižanje in negotovost, je tudi idealni strah. Od ideala religiozne ponižnosti in strahu se škofje sedaj obračajo k idealu posvetne ponižnosti in posvetnega strahu.

Marx:

"Politična emancipacija je vsekakor velik napredek, in sicer zadnja oblika človeške emancipacije sploh, je pa zadnja oblika človeške emancipacije znotraj dozdejšnjega svetovnega reda. Razume se: tu govorimo o dejanski, o praktični emancipaciji.

Človek se politično emancipira od religije, ko jo prežene iz javnega v zasebno pravo. Religija ni več duh države, v kateri človek - čeprav na omejen način, v posebni obliki in v posebni sferi - živi kot generično bitje, v skupnosti z drugimi ljudmi, postala je duh občanske družbe, sfere sebičnosti, tistega bellum omnium contra omnes /vojne vseh proti vsem/. Ni več bistvo skupnosti, ampak bistvo razločka. Postala je izraz za ločevanje človeka od njegove skupnosti, od njega samega in drugih ljudi - kar je bila prvotno. Religija je le še abstraktna izpoved posebne čudaškosti, zasebne muhe, samovolje. Neskončna razdrobljenost religije v Severni Ameriki na primer ji daje že na zunaj obliko docela osebne zadeve. Pahnilo so jo med zasebne interese in jo pregnali iz skupnosti kot skupnosti. A vendar se ne smemo slepiti o meji politične emancipacije. Človekov razcep na javnega človeka in zasebnika, premestitev vere iz države v občansko družbo, to ni stopnja, ampak dovršitev politične emancipacije, ki torej dejanske človekove religioznosti sploh ne odpravlja, tako kot si je tudi ne prizadeva odpraviti.

Razpad človeka v Žida in državljana, v protestanta in državljana, v vernega človeka in državljana, ta razpad ni laž proti državljanstvu, ni izogibanje politični emancipaciji, to je politična emancipacija sama, je politični način emancipiranja od religije. Kajpak, v časih, ko se politična država kot politična država nasilno poraja iz občanske družbe, ko si človeško samoosvobajanje prizadeva, da bi se izvršilo v obliki političnega samoosvobajanja, država more in mora iti do odprave religije, do uničenja religije, a le tako, kakor gre do odprave privatne lastnine, do maksimuma, do zaplembe, do progresivnega davka, kakor gre do odprave življenja, do giljotine. V trenutku posebnega samočutja skuša politično življenje zatreti svojo predpostavko, občansko prvino in njene prvine, in se konstituirati kot dejansko, neprotislovno generično življenje človeka. To pa mora le z nasilnim nasprotjem do svojih življenjskih pogojev, edinole ko razglašajo revolucijo za nekaj trajnega, in zato se konča politična drama z zopetno upostavitvijo religije, privatne lastnine, vseh prvin občanske družbe prav tako nujno, kot se konča vojna z mirom." /str. 162-163-164/.

Emancipacija, za katero se borijo škofje, je emancipacija vernikov znotraj dozdejšnjega in zdajšnjega svetovnega reda po-

litične ekonomije in ekonomske politike cerkve. To je borba škofov, da bi ekonomsko politiko cerkve ločili od ekonomske politike države, da bi posvetno bistvo cerkve skrili pod religiozni plašč družbe, da bi religiozno funkcioniranje vse družbe prikazali kot svojo edinstveno posebnost, ki jo hkrati hočejo emancipirati kot občečloveško pravico in jo s tem spet že vzpostavljajo kot posvetno razmerje. Škofje se hočejo kot verniki osvoboditi ateizma politične države, toda osvobajajo se zgolj znotraj tega ateizma. Politično se hočejo emancipirati od politične države, ki jo hočejo razglasiti za religiozno institucijo, namreč institucijo, ki bo razglašala religiozne svoboščine, kar ni nič drugega kot razglašanje religije. Toda religija, ki je tudi po mnenju škofov človeška in ne le verska zadeva, ta duh občanske družbe, sfere sebičnosti, je zakoreninjena v občanski družbi, ne v politični državi.

Zakaj potem moti škofe pregon religije iz javnega v zasebno pravo, če jih ne moti odprava privatne lastnine, maksimum, zaplemba, progresivni davek ali giljotina. Sami pravijo, da kot škofje, verniki in člani te družbe ter državljani te države tu nastopajo za svoboščine v sferi te države, v sferi javnega prava, ne da bi se menili za sfero te družbe, za zasebno sfero, za to sfero sebičnosti, lastnine, jim gre le v politični sferi. Vsa verska svoboda, to je svoboda privatne lastnine, izbira poklica in opravljanje poklica, je zanje posredovana v politični sferi, in celo če nastopajo kot člani te družbe, nastopajo predvsem kot državljani te države in artikulirajo interese privatne lastnine, poklicnih privilegijev itd., interese te občanske družbe v sferi te politične države. Zahteve po svobodi verovanja so privatniške zahteve v politični sferi, kot je religija duh občanske družbe, sfere bellum omnium contra omnes. Iz te vojne so škofje naredili le religiozno redukcijo, da bi pognali svoje verne podložnike le proti enemu samemu sovražniku, imaginarni ateistični državi, kot je imaginarna njihova religiozna družba. Svojo religiozno samovoljo, zasebno muho, izpovedovanje posebne čudaškosti, svojo religijo so naperili

proti splošni samovolji, splošnim muham in splošni čudaškosti tako, da so svoje razglasili za religiozne in nasprotne za ateistične posebnosti.

Škofje hočejo politično emancipacijo religije, potem ko je politična emancipacija dosegla svojo zadnjo mejo, ko se je kot politična emancipacija dovršila s premestitvijo vere iz države v občansko družbo. Da si politična emancipacija ne prizadeva odpraviti religije, da torej dejanske človekove religioznosti sploh ne odpravlja, to dejstvo si škofje kot verniki razlagajo kot nedovršenost politične emancipacije. Slepijo se o meji politične emancipacije religije, ker se slepijo o meji vsake politične emancipacije. Da verniki in škofje nastopajo kot člani te družbe in državljani te države, ta njihov razpad v vernega člana družbe in vernega državljana, ta razpad je laž proti državljanstvu, ki je politični način emancipiranja od religije. Iluzije škofov o politični emancipaciji njihove religije niso vezane na nerazumevanje politične emancipacije in škodljivosti religije, ampak na nerazumevanje politične odprave privatne lastnine, maksimuma, zaplembe, progresivnega davka in giljotine. Škofje ne razumejo posebnega samočutja političnega življenja in verniki ne razumejo njegovega zatiranja lastnih predpostavk, ker tudi sami skušajo konstruirati dejansko, neprotislovno generično življenje človeka v nebesih, kot ne priznavajo svojim ateističnim nasprotnikom, da skušajo konstruirati dejansko, neprotislovno generično življenje človeka v politični državi. Škofje hočejo spreminjati ustavo, ne da bi mogli ponuditi v zameno možnost spreminjanja svetega pisma. Kot se razglašanje revolucije proti religiji konča v politični drami z zopetno vzpostavitvijo religije, privatne lastnine, vseh prvin občanske družbe, tako se religiozno razglašanje verskih svoboščin konča v politični drami z zopetno vzpostavitvijo neenakosti religije oziroma religije neenakosti, privatne lastnine in svobode poklica, se pravi neenakosti po poklicih. To nasilno nasprotje, ki ga postavljajo verniki kot škofje, namreč v mini iluziji vernika, da je škof, to nasilno nasprotje do svojih življenjskih predpostavk, je le

razglašanje religije in svetega pisma za nekaj trajnega, toda stalno ločevanje njegovega duha od njegove črke, v tem posve-tno minljivem razmerju do razumevanja svoje pozicije v družbi in državi.

Marx:

"Tako imenovana krščanska država je nepopolna država in njena krščanska vera ji velja za dopolnitev in posvetitev njene nepopolnosti. Vera ji zato nujno postane sredstvo, in ona sama je država hinavščine. Velik razloček je, če šteje dovršena država zaradi pomanjkljivosti, ki je v splošnem bistvu države, religijo med svoje predpostavke, ali pa če nedovršena država zaradi pomanjkljivosti, ki je v njenem posebnem bivanju, kot pomanjkljiva država razglašča religijo za svojo podlago. V slednjem primeru postane religija nepopolna politika. V prvem primeru se kaže nepopolnost celo dovršene politike v religiji. Tako imenovana krščanska država potrebuje krščansko vero, da bi se izpopolnila kot država. Demokratična država, dejanska država za svojo politično izpopolnitev, ne potrebuje religije. Religijo lahko celo odmisli, ker je v nji človeška podlaga religije izpeljana na posveten način. Nasprotno pa je odnos tako imenovane krščanske države do religije političen in do politike religiozen. Če poniža državne oblike do videza, potem poniža religijo prav tako do videza." /str. 164-165/

Za škofe kot vernike ostaja povsem nerazjasnjeno vprašanje odnosa religije do dejanske, demokratične države, ki je ne zmorejo ločiti od krščanske države. Da je v ateistični demokratični državi človeška podlaga religije izpeljana na posveten način, je vernikom kot škofom prav tako nerazumljivo kot to, da je človeška podlaga države v njihovi religiji izpeljana na način božjé države, da je vera samo sredstvo, toda odtujeno sredstvo, ki je samo cilj, kot je država in emancipacija vernih v njej. Škofovska religija, njihova svoboda religije, je kot religija nepopolna politika, medtem ko je stališče njihovega nasprotnika, dovršene države, le stališče nepopolnosti celo dovršene politike v religiji. Njim nasprotna država ateizma, kot mislijo o njej verniki kot škofje, za svojo politično izpopolnitev ne potrebuje religije, torej tudi ne svobode do religije, niti ne pravice do religije, ker je v nji člo-

veška podlaga religije izpeljana na posveten način, ker je v nji ekonomska podlaga religije izpeljana na političen način in ker je v nji politična podlaga religije izpeljana na ekonomski način.

Religiozno podlago politične ekonomije občanske družbe hočejo škofje v politični državi spremeniti v državo hinavščine, religije, da bi cilj spet spremenili v sredstvo in da bi spet napravili državo za posvečeno državo. Državo, ki si je sama strgala avreolo posvečenosti in religiozne odrešitve, hočejo škofje spremeniti nazaj v posvetitev in odrešitev. To na posveten način izpeljano religijo hočejo škofje izpopolniti z dodatno klavzulo o svobodi religije, ker jim gre dejansko le za religijo posvetnosti, politične ekonomije. Svojo religijo spreminjajo s tem v to, kar je vedno bila, namreč v nepopolno politiko. Njihovo razmerje do politike je prav toliko religiozno, kot je do religije politično, ker hočejo na mestu podložnosti bogu svobodo v državi, namesto podvrženosti božjim zakonom hočejo zakone o svobodi vernih, namesto božje kazni hočejo posebne privilegije za verne v državi.

Kaj je torej religija?

Marx:

"V krščansko-germanski državi pa je religija 'gospodarska zadeva', kakor je 'gospodarska zadeva' religija. V krščansko-germanski državi je oblast religije religija oblasti.

Ločitev 'duha evangelija' od 'črke evangelija' je ireligiozen akt. Država, ki evangeliju dovoli govoriti v črkah politike, v črkah, ki so drugačne kot črke svetega duha, zagreši svetoskrunstvo, če že ne pred človeškimi, pa vsaj pred lastnimi religioznimi očmi. Državi, ki priznava krščanstvo kot svojo najvišjo normo, biblijo kot svojo charte /ustavno listino/, je treba postaviti pred oči besede svetega pisma, zakaj sveto je do zadnje besede. Ta država zaide prav tako kot človeško smetje, na katerem temelji, v boleže, s stališča religiozne zavesti nepremagljivo protislovje, če ga opozorimo na tiste izreke v evangeliju, po katerih se država 'ne le ne ravna, ampak po katerih se celo niti ne more ravnati, če noče kot država docela razpasti.' In zakaj noče docela razpasti? Na to ne more od-

govoriti ne sebi ne drugim. Pred svojo lastno zavestjo je uradna krščanska država najstvo /Sollen/, katerega udejanjenje je nedosegljivo, ki zna dejanskost svojega bivanja ugotavljati le tako, da laže sami sebi, in ki zavoljo tega ostaja sama sebi zmeraj predmet dvoma, nezanesljiv, sporen predmet. Kritika ima potemtakem povsem prav, če sili državo, ki se sklicuje na biblijo, v norost zavesti, kjer sama več ne ve, ali je domišljija ali dejanskost, kjer zaide nesramnost njenih posvetnih smotrov, ki jim služi religija za krinko, v nerazrešljivo navzkrižnostjo s poštenostjo njene religiozne zavesti, ki se ji zdi religija smoter sveta. Ta država se lahko reši svojih notranjih muk samo, če postane rabelj katoliške cerkve. Do nje, ki razglša posvetno oblast za sebi poslušno telo, je država brez moči, brez moči je posvetna oblast, ki o sebi trdi, da je vladavina religioznega duha.

V tako imenovani krščanski državi ima sicer veljavo odtujitev, ne pa človek. Edini človek, ki ima veljavo, kralj, je od drugih ljudi specifično se razlikujoče bitje, ob tem še religiozno, z nebom, z Bogom neposredno povezano bitje. Odnosi, ki vladajo tukaj, so še verni odnosi. Religiozni duh torej še ni zares spremenjen v nekaj posvetnega." /str. 166-167/

Škofje nočejo ničesar drugega, kot tisto, kar je religija oblasti, ki je oblast religije. Religija oblasti je religija koristi, religija gospodarskih zadev, je prevračanje gospodarskih zadev in koristi pod religiozni plašč, plašč oblasti religije gospodarskih zadev kot koristi. Če govorijo škofi o pravicah vernikov, mislijo koristi vernikov.

Kot je ta različnost govorjenja od mišljenja, ločitev "duha evangelija" od "črke evangelija", različnost gospodarnosti politične misli od religiozne domišljavosti, tako se v tem sporu emancipatorji religije spravljajo v razcep med dvema tekstoma, med ustavno listino in biblijo. Ne gre več le za to, da se besede svetega pisma postavijo pred oči države, da bi jih ta vzela kot svete in jih ne sprejela med svoje posvetne akte, ampak da se te besede postavijo pred razlagalce svetega pisma, da bi spet sprejeli biblijo kot svojo ustavno listino, ker ne sprejemajo ustavne listine kot svoje biblije.

Kakor se lahko reši država svojih notranjih muk, če postane rabelj katoliške cerkve, tako se cerkvi zdi, da se lahko reši svojih zunanjih muk, če postane odrešnik države, namreč, če se

posveti ustavni listini namesto bibliji. Ta škofovska zavest, da bi pustili vladajoče odnose za verne odnose, da bi bila vladajoča zavest zavest religioznih kot svobodnih občanov in državljanov, je nesramnost škofovskih, religioznih smotrov, ki jim služi ustavna, posvetna, problematika za krinko, v nasprotju s poštenostjo njihove posvetne zavesti. Smoter sveta teh vernikov in škofov ni več religija, ampak je obratno ta svet postal smoter religije, namreč religije, ki hoče biti le še religija tega sveta.

Religijo kakšnega sveta hočejo torej škofje? Če se ne zavzemajo izrecno za tako imenovano krščansko državo, v kateri ima veljavo odtujitev, ne pa človek, se zavzemajo za državo svobodnega krščanstva. Če je v krščanski državi edini človek, ki ima veljavo, kralj, od drugih ljudi specifično razlikujejo se bitje, ob tem še religiozno, z nebom, z Bogom neposredno povezano bitje, je v za škofe idealni državi svobodnega krščanstva veljavna različnost ljudi, da so religiozni, z nebom, z Bogom neposredno povezani državljanji svobodni bolj kot ostali državljanji, namreč da so verniki svobodni v državi še religiozno. Odnosi, ki te vernike osvobajajo, so še verni odnosi, da bi škofom ne bili vladajoči odnosi religiozni. Religioznosti vladajočih odnosov ne želijo škofje v vsej posvetnosti, in po tem so še verniki, kot država ne želi po mnenju škofov vladajočih odnosov kot religioznih, in po tem je še ateist. Zdi se, da je mogoče religioznega duha spreminjati v nekaj posvetnega, kot se posvetni duh kaže v religioznem.

Marx:

"Toda religioznega duha tudi ni mogoče dejansko spreminiti v nekaj posvetnega, kajti le kaj neki je, če ne neposvetna oblika neke razvojne stopnje človeškega duha? Religiozni duh se lahko samo udejanji kolikor se razvojna stopnja človeškega duha, katerega religiozni izraz je, pokaže v svoji posvetni obliki in se upostavi. To se zgodi v demokracijski državi. Ne krščanstvo, marveč človeški temelj krščanstva je temelj te države. Religija ostane idealna, neposvetna zavest njenih članov, ker je idealna oblika stopnje človeškega razvoja, ki je dosežena v tej zavesti.

Religiozni so člani politične države zavoljo dualizma med osebnim in generičnim življenjem, med življenjem meščanske družbe in političnim življenjem, religiozni, vtem ko je človek do življenja države, ki je njegovi dejanski individualnosti onstransko, v takem odnosu kot do svojega resničnega življenja, religiozni, kolikor je tukaj religija duh občanske družbe, izraz ločitve in oddaljenosti človeka od človeka. Krščanska je politična demokracija, vtem ko velja v nji človek, ne le človek, marveč vsak človek, za suvereno, za najvišje bitje, toda človek v svoji nekultivirani, nesocialni pojavnosti, človek v svojem naključnem bivanju, človek, kakršen je v svojem dejanju in nehanju, človek, kakor ga je pokvarila celotna ureditev naše družbe, izgubljen za samega sebe, odtujen, izročen oblasti nečloveških razmer in prvin, z eno besedo človek, ki še ni dejansko generično bitje. Domišljajska tvorba, sen, postulat krščanstva, suverenost človeka, a kot tujega, od dejanskega človeka različnega bitja, je v demokraciji čutna dejanskost, zdajšnjost, posvetna maksima.

Religiozna in teološka zavest sama se ima v dovršeni demokraciji za toliko bolj religiozno, toliko bolj teološko, kolikor je navidez brez političnega pomena, brez pozemskih smotrov, zadeva odljudne nravi, izraz umske omejenosti, proizvod samovolje in domišljije, kolikor je zares onostransko življenje. Krščanstvo doseže tukaj praktični izraz svojega univerzalnega religioznega pomena, ko si razvršča najrazličnejše svetovne nazore drugega ob drugem v obliki krščanstva, še bolj pa, ko od drugih niti ne zahteva krščanstva, ampak le še religijo nasploh, katero koli religijo /primerjaj navedeni Beaumontov spis/. Religiozna zavest bohotno živi v bogastvu religioznega nasprotja in religiozne mnogoterosti." /str. 167-168/

Cerkev in religija sta nezvedljivi v popolno posvetnost, v čisti ateizem, prepričanje v državno oblast in ustavno listino, ker je v demokratični državi krščanstvo temelj te države. Dualizem politične države, dualizem med osebnim in generičnim življenjem, med življenjem meščanske družbe in političnim življenjem, med ustavno teorijo in njeno prakso, kjer je prva le idealna zavest druge, kjer človek praktično doživlja religiozno teorijo, teologijo in mu je življenje države praktično onostransko in je tako do svojega resničnega življenja, do svoje individualnosti, do svojih potreb v religioznem razmerju, in je religija sama duh občanske družbe, izraz ločitve in oddaljenosti človeka od človeka. Ni torej le posvetnega bistva za religijo in cerkvijo, ni le nesramnih posvetnih smotrov, ki jim služi religija za krinko, ampak je krščanska

politična demokracija sama, vtem ko velja v njej državljani, odtujen človek, odtujen od nekultivirane, nesocialne pojavnosti občana v njegovem naključnem bivanju, ali občan, egoistični individuum, ki mu je tuja idealna sfera v ideale sprevrnjenih družbenih razmerij, ki mu je tuj biblični tekst kot je verniku tuj tekst ustavne listine. Postulat države o svobodi državljanov je verniku tuj, tako kot je državljanu, ne le človeku, marveč vsakemu človeku kot suverenemu, najvišjemu bitju, tuj tekst svetega pisma o nekem drugem suverenem, najvišjem bitju.

Religiozni morajo biti šele v dovršeni politični demokraciji toliko bolj religiozni, ker lahko šele tu združijo svojo suverenost kot ljudje veljave, od drugih ljudi specifično se razlikujoča bitja, ob tem še religiozna, z nebom, z Bogom povezana bitja, s suverenostjo državljanov, božanstva države, ker lahko šele tu opravljajo teološko, na videz brez političnega pomena, brez pozemskih smotrov, zadevo odljudne nravi, svoj izraz umske omejenosti, samovoljo in domišljijo, in opravijo svoje posvetne smotre in koristi kot religiozne in svoje religiozne smotre in muke kot posvetne.

Marx:

"Pokazali smo torej: politična emancipacija od religije dopušča obstoj religije, dasi ne tudi privilegirane religije. Protislovje, v katerem je pripadnik kakšne posebne religije s svojim državljanstvom, je le del splošnega, posvetnega protislovja med politično državo in občansko družbo. Dovršitev krščanske države je država, ki se priznava za državo in abstrahira od religije svojih članov. Emancipacija države od religije ni emancipacija dejanskega človeka od religije.

Mi zatorej Židom ne govorimo kot Bauer: ne morete se emancipirati politično, ne da bi se korenito emancipirali od židovstva. Nasprotno, pravimo jim: ker se lahko emancipirate politično, ne da bi se popolnoma in neprotislovno odrekli židovstvu, zato politična emancipacija sama še ni človeška emancipacija. Če se hočete vl, Židje, politično emancipirati, ne da bi se sami emancipirali tudi človeško, potem polovičnost in protislovje ni le v vas, je v bistvu in kategoriji politične emancipacije. Če ste ujeti v tej kategoriji, potem ste dele-

žni splošne ujetosti. Kakor država evangelizira, kadar je njen odnos do žida krščanski, čeprav je sama država, tako žid politizira, kadar terja državljanske pravice, čeprav je žid." /str. 168-169/

Protislovje je, da zahtevajo verniki poseben privilegij verske svobode, da pa politična emancipacija od religije dopušča obstoj religije, dasi ne tudi privilegirane religije. Skrivnost tega protislovja, ali protislovje te skrivnosti je le del splošnega posvetnega protislovja med politično državo in občansko družbo, politične emancipacije oziroma emancipacije v sferi politike. Protislovje torej je, da obstajajo privilegiji, kot tisti po rojstvu, spolu, stanu, poklicu, in da obstaja državljanska svoboda. Nujno je, da so privilegiji privilegiji od te svobode in da je ta svoboda svoboda privilegijev.

Zato vernikom ne govorim kot škofje: ne morete se emancipirati politično, če ne emancipirate religije v politiki. Nasprotno, pravim jim: ker se lahko emancipirate politični, ne da bi se popolnoma in neprotislovno odrekli religioznosti, zato politična emancipacija sama še ni človeška emancipacija. Če se hočete vi, kristjani, politično emancipirati, ne da bi se emancipirali tudi človeško, potem polovičnost in protislovje ni le v vas, je v bistvu in kategoriji religiozne politične emancipacije, ki jo zahtevate zase. Če ste ujeti v tej religiozni kategoriji, potem ste deležni splošne ujetosti. Kakor država evangelizira, kadar je njen odnos do kristjana židovski, čeprav je sama država, tako kristjan politizira, kadar terja državljanske svoboščine, čeprav je kristjan.

Škofje zahtevajo svobodo vere, da bi prisilili državo k evangelizaciji, da bi jih vernike obravnavala kot kristjane, in terjajo državljanske pravice, navdušujejo vernike za politično življenje vernikov, politizirajo kristjane, brez ozira na razcep med svojo teološko teorijo in državljansko prakso.

Škofje pravijo v svojem odprtem pismu:

"Mislimo torej, da je zdaj čas, da se javno razvrednoti napačna trditve o družbeni škodljivosti krščanstva, ker je to potrebno za krepitev duha ustavnosti in gotovosti, da se bodo mogle v naši družbi pravice do verske svobode uresničevati vedno in povsod." /str.4/

Kako škofje, ki so verniki, politizirajo? Politizirajoči verniki menijo, da je zdaj prišel njihov čas, medtem ko verniki, ki verujejo, menijo, da bo prišel njihov čas v onostranstvu. Toda politizirajoči verniki so v tostranstvu, v tej družbi in v tej državi kot v pravem onostranstvu, ker jim je razvrednotenje trditve o družbeni škodljivosti krščanstva potrebno za krepitev duha, ne telesnosti, ne črke, ustavnosti. Tu vidimo, da politizirajoči vernik postavlja v politično sfero države problem duha, problem duha ustavnosti in s tem svojega duha, medtem ko prepuščajo problem telesa, nravi, sferi občanske družbe, sferi egoističnih potreb telesa. Politizirajoči verniki hočejo gotovost, da se bodo pravice do verske svobode uresničevale vedno in povsod. Kako je s pravicami do verske svobode? Sem sploh še svoboden, če imam le pravico do svobode? In, ali je svoboda deljiva na pravice? Lahko uživaš svobodo gibanja ali kot pravijo politizirajoči verniki, pravico do svobode gibanja, ki ti jo razglaša in s tem daje država, če si hrom?

Škofje delijo svobodo na pravice. Svojo prakso duha in besede vseh stvari izvajajo tu tako, da jim gre za duha - versko svobodo, in za besede - pravice do te svobode. Kolikor manj je otipljiva, kolikor bolj vzvišena, duhovna, nadzemska oziroma onostranska je svoboda vere, ta duh politizirane religije, toliko bolj so praktične, otipljive, materialne, mesene, tuzemske in tostranske pravice do verske svobode. Kolikor bolj humane in poštene so videti zahteve škofov po verski svobodi, toliko bolj so egoistične in nesramne formulacije prakticiranja te svobode, pravice do verske svobode.

Škofje se ne vprašujejo, če se svoboščine in pravice v državi vedno in povsod uresničujejo. Ne, hočejo, sami verniki, da se uresničujejo pravice verske svobode vedno in povsod. Ne gre jim torej le za uresničevanje verske svobode pri vernih, ne le na gospodov dan. Tudi za teiste hočejo svobodo vere; ali hočejo kakšno svobodo zanje?

Naprej pravijo:

"Ob tem ne moremo spregledati tolikokrat ponovljene trditve, da verni učitelji nimajo mesta v prosvetni službi.

Izhajamo iz dejstva, da je v vsaki človeški družbi pluralizem prepričanj. Vsak človek mora imeti pravico do lastnega prepričanja. Če hočemo, da se v družbi počuti resnično priznanega in svobodnega, mora biti priznan in svoboden skupaj s svojim prepričanjem. Splošna misel - do katere je privedel napredek sveta - je, da ne smemo nikogar s silo odvracati od življenja po lastnem prepričanju, če s svojim ravnanjem ne povzroča skupnosti nobene škode, nikakršne krivice, nobenega nasilja; če s svojimi nastopi na noben način ne preprečuje pozitivnih družbenih razmerij in pozitivnih pogojev za življenje vseh in vsakogar." /str.4/

Kaj hočejo škofje? Nič drugega kot to, da se človek v družbi počuti priznanega, svobodnega. Jim gre res za to, da se človek počuti svobodnega, ali pa je zanje svoboda sploh stvar počutja. In ali nimajo prav, ko govorijo, da hočejo, da se človek počuti priznanega, ker je družbeno priznanje stvar počutij. Predvsem pa jim gre za to, da se vsak človek počuti, kot da ima lastno prepričanje, kadar kot vernik izgovarja prepričanje škofov, da se v onostranstvu počuti škofa, ko je v tostranstvu vernik.

Življenje človeka po lastnem prepričanju, ki naj bi bilo nedotakljivo, je za škofe, če ta človek s svojim ravnanjem ne povzroča skupnosti nobene škode, nikakršne krivice, nobenega nasilja; če s svojimi nastopi na noben način ne preprečuje pozitivnih družbenih razmerij in pozitivnih pogojev za življenje vseh in vsakogar. Do lastnem prepričanju torej moreš in moraš páčeti vse, kar ne povzroča skupnosti nobene škode, nikakršne krivice, nobenega nasilja, če ne ogroža družbenih razmerij, in pogojev nikogar; kot da beremo ustavo iz leta 1793, ki je govorila najradikalneje:

Člen 2. "Te pravice itn. /naravne in nezastarljive/ so enakost, svoboda, varnost, lastnina."

Člen 6. "Svoboda je človekova pravica, da sme storiti vse, kar ne škoduje pravicam drugih", ali . . . "Svoboda je v tem, da se sme storiti vse, kar ne škoduje nikomur drugemu."

Lahko kdo očita škofom, da govorijo kot največji politični radikali? Tega laskanja niti ne želijo, niti ne zaslužijo. Škofje govorijo še več. Ker je zanje svoboda samo eno počutij človeka, kot je zanje tudi lakota samo človeško počutje in zato tudi želijo odpraviti lakoto tako, da dajo peči nekaj več kruha, jim ne gre le za svobodo, ampak da mora biti človek priznan in svoboden skupaj s svojim prepričanjem. In to prepričanje je ravno tisto, po katerem se mora človek ravnati, ko lahko stori vse, kar ne škoduje drugim. Ko so meščanski radikali rušili fevdalno ureditev, v kateri si si s telesom pridil fevdno svobodo ali priklenjenost na zemljo, so kot politični emancipatorji pustili egoističnemu individuu, da je lahko šel do tiste meje v svoji svobodi, dokler ni škodoval drugemu, in ta meja je bila določena z zakonom, kot je meja med dvema poljema označena z mejnikoma. Radikali francoske revolucije so skrbeli zgolj za lastninsko stran svobode in so sebičnega človeka pustili njegovim sebičnim potrebam in koristim, pustili so mu njegovo sebično prepričanje o lastnih potrebah in koristih. Škofje ne pustijo egoistu nobene njegove posebne sebičnosti, ampak pravilno pokažejo, da lastno prepričanje stoji in pade skupno s koristmi, potrebami, skratka s sebičnostjo privatne lastnine.

Toda tisto, kar je bilo prej lastnina, da se je smelostoriti vse, kar ni škodovalo drugim, se danes obratno izvaja iz tega, kar je sedaj prepričanje, po katerem se s svojim ravnanjem ne sme povzročati nobene škode, nikakršne krivice, nobenega nasilja, se ne sme preprečevati pozitivnih družbenih razmerij in pozitivnih pogojev za življenje vseh in vsakogar.

Tako kot pri radikalnih francoske revolucije, pri škofih človekova svoboda ne temelji na povezavi človeka s človekom, ampak nasprotno na ločitvi človeka od človeka. To je pravica te ločitve, pravica omejenega, nase omejenega individua. Praktična uporaba človekove pravice svobode je človekova pravica privatne lastnine.

Razlika je le v formulaciji te pravice, ker škofje postavljajo na prvo mesto, da gre za življenje po lastnem prepričanju, če se s svojim ravnanjem ne povzroča skupnosti nobene škode, in na koncu govorijo o vseh in vsakomur, ustava iz leta 1793 pa govori o drugih in o nikomer drugem. Škofje povedo tako manj, ker so drugim in sebi nejasni, in prav zato več, ker jasno pravijo, da je družba tista meja, ki omejuje in ovira človeka, ki mu določa, do kam lahko seže udejanjenje njegove sebičnosti in svobode, da le s svojim ravnanjem ne povzroča skupnosti nobene škode itd. Škofje razložijo družbo, v kateri človek ne najde v drugem človeku udejanjenja, kot oviro svobode. In le malo jim je še potrebno, da človeka tudi od te ovire odvrnejo in ga naravnajo k onostranskemu udejanjenju in k druženju v onostranskem.

Škofje:

"Ne moremo se sprijazniti z dejstvom, da se v naši državni skupnosti vernim enostavno zapro vrata na določeno področje delovanja . . .

Spomnimo se samo na globoke rane, ki bi jih povzročilo v ljudeh uresničevanje takšnega stališča. Človek navadno izbira svoj poklic, sledeč svojim globokim nagnjenjem. Tako izbran poklic postaja za vsakega človeka vir osebnega in življenjskega nezadovoljstva, in to za njegovo družino, posredno pa tudi za vso skupnost. Če mora človek menjati poklic samo zato, ker je veren, ali če se mora odreči možnosti, da bi razvijal svoje sposobnosti na področju, za katerega čuti nagnjenje, samo zato, ker je vernik, potem se mu ne le kratijo njegove osnovne pravice, temveč ga s tem oropamo tudi enega temeljnih življenjskih zadovoljstev, na neki način smisla življenja, ker ga na ta način družba nasilno trga iz njegovega poslanstva; kaznuje ga v nečem, kar mu je zelo blizu /intimno/, sam pa ne more videti, v čem je njegova krivda. Ljudi tako potiskamo v

neprestano tesnobo in nezadovoljstvo. Teško bi bilo zagovarjati, da je takšno ravnanje združljivo z resničnim humanizmom. Kako bi pač moglo biti združljivo z resničnim humanizmom, da bi ljudi delili in razločevali zaradi njihovih najglobljih prepričanj?

Ne vidimo, kako bi takšno ravnanje in takšno stališče ne delilo ljudi na privilegirane in zapostavljene. Če pa se kdo sklicuje na družbo, je treba sprevideti dejstvo, da sestavljajo verniki velik del te družbe.

Poleg tega pa ne moremo zamolčati svojega prepričanja, da resnično življenje po veri, pa tudi moralno stališče, ki ga človeku narekuje njegova vernost, v ničemer ne zmanjšuje človekove odgovornosti in vestnosti pri njegovih človeških in družbenih razmerjih, v njegovem delovanju in obnašanju, v njegovi zavesti, da mora s svojo strokovnostjo, marljivim delom in poštenostjo prispevati k splošni koristi vseh ljudi, s katerimi živi. Ne moremo verjeti, da bi mogli o tem načelno dvomiti in na osnovi tega odstranjevati vernike iz učiteljske službe, za katero so se pošteno pripravili in v kateri uspešno delujejo." /str.4/

Škofje se ne morejo sprijazniti z dejstvom, da se v državni skupnosti vernim enostavno zapro vrata na določeno področje delovanja, čeprav so samo zanje odprta vrata v onostranstvo, v področje mirovanja.

Pravijo, da človek navadno izbira svoj poklic, sledeč globokim nagnjenjem. Poglejmo torej, kakšnim nagnjenjem sledi človek pri izbiri poklica. Tu škofje ne dajejo tako jasnih odgovorov kot tam, kjer postavljajo svoje zahteve. Njihova sofistika od-pove ob pravem času.

Nagnjenja, sposobnosti in poslanstvo človeka, njegova izbira poklica, vse to je določeno ob rojstvu človeka, določeno je z razmerjem privatne lastnine. Niso nagnjenja, sposobnosti, poslanstvo in izbira poklica tisto, kar določa dohodek, stan, izobrazbo, zaposlitev, ampak so obratno zaposlitev, izobrazba, stan in dohodek tisti, ki določajo izbiro poklica, poslanstvo človeka, sposobnosti, nagnjenja in tudi njegovo rojstvo samo. Škofje imajo prav, da sledi človek svojim globokim nagnjenjem, ko izbira svoj poklic. Tudi se ne motijo, ko pravijo, da tako

izbran poklic postaja za vsakega človeka vir osebnega in življenjskega zadovoljstva, in to za njegovo družino, posredno pa tudi za vso skupnost, če seveda razumemo to skupnost tako, kot jo hočejo pravilno razumeti škofje, kot skupnost egoističnih individuov, ki jim je ta omejitev. Poklic je za vsakega človeka vir osebnega in življenjskega zadovoljstva, ki pa ni tako neprijemljivo, kot je npr. svoboda, ampak ga je mogoče izreči v strupeno jasnem ekonomskem jeziku - denarju in ga vsak individuum tako tudi mora razumeti. Le da z denarjem ni izrečeno le zadovoljstvo, ampak prav toliko človeško nezadovoljstvo s poklici, ki ljudem ubijajo nagnjenja, poslanstvo, ko morajo povsem podrejeni enostranskim dejavnostim omejiti svoje aktivnosti na služnosti.

In v takih razmerah, kjer človek ne služi le drugemu človeku, ampak kjer mu mora hlapčevati preko denarja, ker mu šele tako stopa nasproti drugi človek, so ljudje potisnjeni v neprestano tesnobo in nezadovoljstvo, za katero škofje pravijo, da je posledica pregona posvečenih iz teh poklicev, pregona, ki ga zganja država.

Škofje hočejo varovati verne učitelje pred menjavo poklica, ki bi se morala zgoditi samo zato, ker je učitelj veren, ali če se mora odreči možnosti, da bi razvijal svoje sposobnosti na področju, za katerega čuti nagnjenje. Za kakšno področje čutijo nagnjenje verni učitelji? Ni družina, v kateri se je učitelj rodil, ki mu je s svojim stanom, izobrazbo, zaposlitvijo oziroma dohodkom omogočila ali preprečila postati učitelj, tista, ki ji potem sam nameni svoj stan, svojo izobrazbo, svojo zaposlitev in s svojim dohodkom odpre ali zapre pot svojim otrokom, da bi iz učencev postali učitelji? In kakšna so nagnjenja vernih učiteljev do razlik po rojstvu, stanu, izobrazbi in zaposlitvi njihovih učencev? Taka, kot so razmerja med učitelji in učenci sploh. Učitelji ugotovijo pri učencih le tista poslanstva, le tiste sposobnosti in le tista nagnjenja, in jim odprejo poti do tistega stanu, izobrazbe, zaposlitve ozi-

roma dohodka, ki je določen z rojstvom učencev, z družino, v kateri so rojeni.

Verni učitelji se tako v ničemer ne ločijo od nevernih po tistem, po čemer so učitelji verni, kadar kot iz onostranstva spoznavajo in določajo poslanstvo učencev v tem svetu. Škofje govorijo o neprestani tesnobi in nezadovoljstvu, v katerega so potisnjeni ljudje, torej ne le učitelji, ampak tudi učenci. To je prava beseda za tesnobo poslanstva učiteljev, za malenkostno delo, ki ga morajo še opraviti, ko so že vse sposobnosti učencev utesnjene in omejene v nagnjenja, ki so prava tesnoba učencev. Učenci in učitelji so v isti tesnobi, toda prvi v tostranstvu in drugi v onostranstvu tega sveta.

Za emancipacijo vernih učiteljev, da bi postali po pravicah enaki nevernim učiteljem oz. ateistom, ni nobena ovira njihova vernost, ker so iz svoje učiteljske službe odstranjeni kot učitelji in ne kot verniki. Njihovo vpitje po emancipaciji vernih učiteljev sovпада z njihovim razmerjem do vseh učiteljev, do njihovega poslanstva, ki je v tem, da so brez vsakega poslanstva.

V kratkem odstavku očitajo škofje državi, da njeno ravnanje in njeno stališče deli ljudi na privilegirane in na zapostavljene. Kot privilegirani, vidijo škofje in verniki privilegiranost in zapostavljenost le, kolikor je to njihova lastna zapostavljenost in kolikor ni njihova privilegiranost.

In v drugem delu žugajo, da če pa se kdo sklicuje na družbo, in pri tem jasno mislijo državo, čeprav nasprotja občanske družbe in države ne izrekajo, ker je ne morejo izrečene ukiniti, ne da bi se sami ukini, je po njihovem mnenju treba sprevideti dejstvo, da sestavljajo verniki velik del te družbe. Tako nam spet govorijo v jeziku politične ekonomije sprevidenja, ker jim je gola kvantiteta vernikov politični argument in jih njihova verniška kvaliteta v politiki prav tako

malo zanima, kot zanima trgovca na trgu kvaliteta njegovega blaga. Važno mu je le, da ga zamenja za drugo blago, tako kot je za škofa važno, da s svojim visoko zvenečim prispevanjem k splošni koristi napravi koristen svoj prispevek.

Za škofe je dvomljivo odstavljanje vernih učiteljev iz učiteljske službe, za katero so se ti po njihovem mnenju pošteno pripravili in v kateri uspešno delujejo. Verni učitelji se za svojo službo ne pripravljajo ne manj ne bolj pošteno kot ne-vernimi učitelji, zato to ne more biti argument proti njihovem odstranjevanju iz službe. Obratno, njihova služba je argument za njihovo odstranitev, kot je njihova izobrazba povod za njihovo nastavitve. Ta povod je povod njihovih globokih nagnjen, določen z njihovim rojstvom, s stanom, izobrazbo, zaposlitvijo družine, v kateri so se rodili.

Če so bili tako nasilno, telesno, z rojstvom vrženi v svoj poklic, in niso pri tem povzdignili glasu bolj, kot je to običajno pri porodu, zakaj vpijejo sedaj tako zelo, ko naj bi bili z drugim nasilnim aktom rešeni te utesnenosti.

Škofje pravijo naprej:

"Prav tako moramo v nekaj besedah povedati svoje stališče o vzgoji. V okviru z ustavo zajamčenega načela o verski svobodi spada tudi svoboda verske vzgoje otrok tistih staršev, ki to želijo. Ustava priznava staršem pravico do vzgoje. Starši se tudi ne morejo odreči svojim osnovnim pravicam do verske vzgoje svojih otrok. Kot želijo tisti občani, ki so po svojem prepričanju ateisti, imeti pravico, da svoje otroke vzgajajo v skladu s svojo vero, tako želijo tudi verni starši pravico, da otroke vzgajajo v družini in Cerkvi tako, kot se to sklada z njihovim prepričanjem. Drugačno mišljenje in ravnanje bi pomenilo nedovoljeno razločevanje. Škofje vse bolj pogosto z žalostjo poslušamo pritožbe tako staršev kot katehetov, da nekateri otrokom na razne načine načrtno ovirajo redno obiskovanje verouka.

Zaradi tega kot verni občani ne moremo sprejeti vzgoje, ki bi izrecno služila ateizaciji otrok vernih staršev, in to med solskim poukom.

Če bi šola služila ateizaciji družbe, potem bi morali iz tega nujno sklepati, da je ateizem državna 'vera' in da ima zaradi tega prednosti, kakršnih nima nobena druga vera. Po našem globokem prepričanju bi takšnega načela ne mogli združiti s splošnim pojmom svobode in pluralizma prepričanj. Če človek nima pravice izročiti svojega prepričanja lastnim otrokom, temveč se otroci v obvezni šoli v tem pogledu sistematično tržejo iz njihovega duhovnega sveta, potem se zares srečujemo skršitvijo pravic staršev in dostojanstva samega otroka. To bi bilo nezdržljivo z javno zagotovljenimi človečanskimi pravicami.

Govorjenje, da mora biti šola popolnoma znanstvena, je nekaj drugega od govorjenja, da mora biti šola v službi ateizacije. Vse dobronamerne ljudi prosimo, naj ti dve stvari dobro ločijo in se vedno izogibajo vsaki zmešnjavi. Tudi drugim naj pomagajo, da bi se izognili mešanju teh dveh pojmov in da bi se tako iz zavesti ljudi odstranilo mišljenje, da je ateizem zadeva izkustvenih znanosti.

Iskreno želimo, da bi se pojmi na tem področju razčistili in da bi postavili vsakega od njih na svoje mesto, ker nas govorjenje o šoli kot nekem sredstvu ateizma globoko vznemirja, ne služi pa nobeni pozitivni strani." /str.4/

Prej so škofje govorili, da človek izbira svoj poklic, sledeč svojim globokim nagnjenjem. In kakšnim nagnjenjem sledijo otroci v svoji vzgoji in izobraževanju. Tu ne povedo škofje nič več o globini, temveč le še o tem, da vest staršev določa vest otrok, tako kot stan, izobrazba, zaposlitev staršev določajo stan, izobrazbo in zaposlitev otrok. In ti škofi, ki so malo prej spregledali vse razločke po rojstvu med ljudmi, razločke med otroki po stanu, izobrazbi, zaposlitvi staršev, se pravi po vesti stanu, po izobraževanju vesti in po zaposlitvi vesti staršev, hočejo sedaj, da spada v okvir verske svobode tudi pravica, da verni in neverni starši vzgajajo svoje otroke v skladu s svojo vestjo in kot se to sklada z njihovim prepričanjem. Hočejo torej, da bi lahko, tako kot morajo starši izročiti svojim otrokom vse razločke po rojstvu, stanu, izobrazbi, izročili otrokom tudi vse razločke po vesti in po prepričanju.

Videli smo, kaj razumejo škofje z življenjem po svojem prepričanju. Zanje je življenje po lastnem prepričanju, kar je bila svoboda za radikale francoske revolucije, tudi enakost, var-

nost, lastnina, namreč to, če človek s svojim ravnanjem ne povzroča skupnosti nobene škode, nikakršne krivice, nobenega nasilja in če s svojimi nastopi na noben način ne preprečuje pozitivnih družbenih razmerij in pozitivnih pogojev za življenje vseh in vsakogar. In francoski radikali so šli zdalej pred jugoslovanskimi škofi dalj v odkritosti zato, ker so jasno povedali, da je to življenje po lastnem prepričanju le življenje po svoji lastnini, neodvisno od družbe ločeno uživanje svojega premoženja, pravica sebičnosti. In enakost je bila le enakost teh pravic, te svobode, varnost pa je bila varnost te sebičnosti, varnost sebičnega človeka. Tudi škofje govorijo o lastnini, toda kot preprečevanju povzročanja škode, govorijo o varnosti, toda kot odsotnosti nasilja, in celo o enakosti govorijo, toda le kot o odsotnosti krivic. In na mesto vseh teh odsotnosti postavljajo vest in prepričanje. Otroke po njihovem mnenju ateistična šola sistematično trže iz duhovnega sveta staršev, pa se ne vprašajo, če ta šola otrok tudi sistematično ne pušča v svetu stanu, izobrazbe in zaposlitve staršev, če ni šola tista, ki posreduje enakost, svobodo, varnost in lastnino staršev otrokom, ker jim jih duhovno iztrga. Jih ne peha šola v egoizem prepričanja, če jih pušča v egoizmu prepričanja staršev.

Škofje si ne prizadevajo le za svobodno vzgojo otrok religioznih staršev, temveč hočejo s tem, da lahko in da morajo starši predati in vsiliti poleg svoje izobrazbe, stanu in zaposlitve otrokom tudi svoje religiozno prepričanje, da se svobodno vzdržujejo poleg razločkov po rojstvu, se pravi razločkov po izobrazbi, stanu, zaposlitvi, tudi razločki po prepričanju. Škofje hočejo svobodo prepričljivosti razločkov med ljudmi, vsako drugačno mišljenje in ravnanje pa zanje pomeni nedovoljeno razločevanje. Zanje je torej dovoljeno vse razločevanje in vsi privilegiji, ki izvirajo iz izobrazbe, stanu, zaposlitve, religioznosti ali ateizma, le nastop proti tem zadnjim razlikam z enotno ateistično vzgojo za vse otroke je kršitev pravic staršev, predvsem starši so torej prizadeti, kršitev

dostojanstva otrok in javno zagotovljenih človečanskih pravic. Da so te pravice svoboščine egoističnega individua, enakost in varnost njegovega egoizma, da je to svoboda njegovega lastnine, je skrivnost škofovskih prizadevanj za emancipacijo vernih.

Škofje tudi hočejo odtrgati znanost od ateizma, da ne bi bila prosta le vsakega nazora, vsakega interesa, ampak da bi bila prosta tudi vsakih družbenih razmer. Gre jim torej za to, da bi na znanosti prikrili tisto, kar znanost je, namreč da je znanost vladajočega razreda oz. vladajočih družbenih razmer.

In kako si škofje k temu prizadevajo? Tako, da bi se iz zave-
ti ljudi odstranilo mišljenje, da je ateizem zadeva izkustvenih znanosti, tako da bi se pojmi na tem področju razčistili in da bi se izognili mešanju teh dveh pojmov, namreč znanosti in ateizma. Si škofje res prizadevajo za jasnost pojmov, jezika sploh? Za jasnost svojega političnoekonomskega jezika si ne prizadevajo. Ali sploh govorijo v jeziku politične ekonomije? Če se ne zadovoljim s teološkim odgovorom, če hočem zlomiti teološko pojmovanje vprašanja, moram postaviti vprašanje jasnosti škofov in njihovih političnih nasprotnikov, se pravi škofovske borbe za emancipacijo vernikov, kot neteološko vprašanje emancipacije.

Marx pravi:

"Vprašanje Židove emancipacijske sposobnosti se nam spremeni v vprašanje, katero posebno družbeno prvino je treba premagati, da bi se odpravilo židovstvo? Zakaj emancipacijska sposobnost zdajšnjega Žida je razmerje židovstva do emancipacije zdajšnjega sveta. To razmerje nujno izhaja iz posebnega položaja židovstva v zdajšnjem zaslužnjem svetu.

Poglejmo pravega, posvetnega Žida, ne sobotnega Žida, kot dela Bauer, temveč delavniškega Žida.

Ne iščimo Židove skrivnosti v njegovi religiji, marveč poiščimo skrivnost religije v dejanskem Židu!

Kaj je posvetni temelj židovstva? Praktična potreba, sebičnost.

Kaj je Židov posvetni kult? Mešetarjenje. Kaj je njegov posvetni bog? Denar.

No prav! Emancipacija od mešetarjenja in denarja, torej od praktičnega, realnega židovstva, bi bila samoemancipacija našega časa.

Družbena ureditev, ki bi odpravila predpostavke mešetarjenja, torej možnost mešetarjenja, bi onemogočila Žida. Njegova religiozna zavest bi se v resničnem življenjskem ozračju družbe razblinila kot priskuten dim. A na drugi strani: če Žid spozna, da je to njegovo praktično bistvo nično, in če si ga prizadeva razrešiti /Aufheben/, si prizadeva ven iz svojega dozdajšnjega razvoja, si prizadeva za človeško emancipacijo nasploh in se obrača proti najvišjemu praktičnemu izrazu človeške samoodtujitve.

V židovstvu potemtakem vidimo splošno sodobno antisocialno prvinu, ki jo je zgodovinski razvoj, pri katerem so Židje v tem slabem oziru pridno pomagali, pritiral do njenega zdajšnjega viška, do viška, ko se ta prvina nujno mora razkrojiti.

Židovska emancipacija je v svojem zadnjem pomenu emancipacije človeštva od židovstva.

Žid se je že emancipiral na židovski način.

"Žid, ki ga npr. na Dunaju samo trpe s svojo denarno močjo, odloča o usodi vse države. Žid, ki je lahko v najmanjši nemški državi brezpraven, odloča o usodi Evrope. Medtem ko se stanovska društva in cehi pred Židom zapirajo ali mu še niso naklonjeni, se drznost industrije posmehuje trmoglavosti srednjeveških institutov." /Bauer, 'Židovsko vprašanje', str. 14/

To ni osamljeno dejstvo. Žid se je emancipiral na židovski način, ne le v tem, da si je prilastil denarno moč, ampak v tem, da je z njim in brez njega denar postal svetovna sila, praktični židovski duh pa praktični duh krščanskih narodov. Židje so se emancipirali toliko, kolikor so kristjani postali Židje." /str. 182-183-184/

Če hočem postaviti vprašanje emancipacije vernikov, kristjanov in njihovih škofov, moram postaviti vprašanje delavniškega kristjana in škofa, pravega posvetnega vernika, ne njegove nedeljske vesti ali pridige njegovega škofa. Ne morem najti skrivnosti kristjanove neemancipiranosti, njegove podprivilegiranosti, brezpravnosti v njegovi krščanskosti, marveč moram iskati razrešitev krščanstva in religije v dejanskem kristjanu, verniku. Kakšen je poseben položaj krščanstva in religije? Je

podprivilegiranost vernikov posebnost, ali pa je le ta posebnost v njihovi zavesti? Kakšno je razmerje religioznih do denarja, posvetnega kulta? Tako, da je razmerje kristjana do posvetnega kulta religiozno in do religioznega posvetno v praktični obliki. Religioznemu kultu se vernik približuje s posvetnim posrednikom denarjem prav tako, kot se posvetnemu kultu, denarju, približuje na religiozni način. V posvetni sferi je odtujen religiozno, v religiozni posvetno.

Emancipacija od krščanstva in boga, torej od praktičnega, realnega krščanstva, je emancipacija od mešetarjenja, kulta denarja. Družbena ureditev, ki bi odpravila predpostavke temu praktičnemu kultu, mešetarjenju z božanstvom in božansko mešetarjenje, bi onemogočila kristjana, vernika in škofa. Religiozna zavest je praktična zavest posvetnega sveta, zato se v religioznem svetu ne more razbliniti, kot se posvetni svet sam v religioznem lahko razblini na iluzoren način, z odtujitvijo.

Kristjan ne more spoznati, da je to njegovo praktično bistvo nično, ne more iz svojega dozdejšnjega razvoja, ne more si prizadevati za človeško emancipacijo nasploh in se obrniti proti najvišjemu praktičnemu izrazu človeške samoodtujitve, če je njegovo praktično bistvo edino, ki ga prepričuje kot pravo božanstvo. Antisocialna prvina v krščanstvu je edina božanska prvina te in vsake religije, kot je religija le neposvetna antisocialna praksa.

Kristjan se je že emancipiral na krščanski način, in se odpovedal svoje denarne moči, te svetovne sile, ki je kot praktični religiozni duh postala duh ateizma, in kolikor je bila religija vse bolj brezkrvna in prazna, toliko bolj je postajala ateizem. Zato se religiozni emancipirajo tako, da postajajo ateisti, in ateisti tako, da postajajo religiozni.

Marx:

"Da, praktična oblast židovstva nad krščanskim svetom je dosegla v Severni Ameriki svoj nedvoumni, normalni izraz, tako da je celo oznanjevanje evangelija, da je celo krščansko učenje postalo trgovsko blago, in bankrotirani trgovec dela v evangeliju isto kot obogateli evantelist v trgovini.

'Ta, ki ga vidite na čelu ugledne bratovščine, je začel kot trgovec; ko mu je šla trgovina na boben, je postal duhovnik; ta drugi je začel kot duhovnik, toda brž ko je imel na voljo neko vsoto denarja, je zamenjal prižnico s trgovino. V očeh velikega števila ljudi je duhovniški poklic prava obrtniška kariera.' /Beaumont, l. c., p.185,186/

Po Bauerju je

'lažnivo stanje, če v teoriji Židu kratijo politične pravice, medtem ko ima v praksi velikansko politično moč in en gros /na veliko/ uveljavlja svoj politični vpliv, če mu ga krate en detail /na drobno/. /Židovsko vprašanje, str. 114/

Protislovje, v katerem je Židova praktična politična moč z njegovimi političnimi pravicami, je protislovje politike in denarne moči sploh. Medtem ko idealno prva stoji nad drugo, je dejansko postala njen podložnik.

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

Židovstvo se ni ohranilo kljub zgodovini, ampak z njeno pomočjo.

Iz svojega lastnega drobovja občanska družba brez prestanka ustvarja Žida.

Kaj je bilo po sebi podlaga židovske religije? Praktična potreba, sebičnost.

Židov monoteizem je zategadelj v resnici politeizem mnogih potreb, politeizme, ki naredi tudi stranišče za predmet božje postave. Praktična potreba, sebičnost je načelo občanske družbe in se kot prav zakšno pojavlja, brž ko občanska družba iz sebe porodi politično državo v celoti. Bog praktične potrebe in sebičnosti je denar." /str. 184-185/

Denar je posredovalec vse vednosti, vse vidnosti, vse biti in nebiti. Individu daje in jemlje možnost deleža pri teh božanskih kvalitetah. Določa meje njegove sebičnosti in njegovih pravic, ki se imenujejo svoboščine, pa jih spet briše. Kot božanstvo posega v najbolj intimne probleme in jih dela za javne zadeve, najbolj javne in splošne probleme spreminja v intimne zadeve. Je neskončni kreator vseh stvari. Toda kreacije niso kreacije ničesar drugega kot zamisli po božanskih merah, po merah praktičnih potreb sebičnega individua. Ta mora svoje potrebe zaupati posredniku, denar je tisti, ki da besedo potrebam.

Nasprotje med občansko družbo in politično državo je nasprotje med sfero zadovoljevanja in med sfero ustvarjanja praktičnih potreb, je nasprotje dveh idealnih sfer potreb. Občanska družba je idealna sfera sebičnosti, politična država je idealna sfera iluzije o ukinitvi te iste sebičnosti. Prva ideal pekla, druga ideal nebes, toda tako, da so v prvi vsa nebesa in v drugi ves pekel. Praktična potreba je tista, ki odloča o peklu in o nebesih, brez prestanka se izreka poslednja sodba.

In vernik stoji, kot član v občanski družbi in kot državljan v državi, med pekлом in nebesi, pred poslednjo sodbo in pusti, da ga prepričujejo, da ni ne nebes ne pekla. Pusti svoji potrebi, da ga izoblikuje v človeka, kot pusti svoji religiozni zavesti, da je stvar po božanstvih.

Religija se je obdržala poleg ateizma ne le kot religiozna kritika posvetnih razmer, ne le kot utelešen dvom v nereligiozno bistvo tega ateizma, temveč prav zato, ker se je praktično - religiozni duh, ker se je čaščenje praktične potrebe in denarja, ker se je mešetarjenje obdržalo v ateizmu samem in se je celo tu šele povsem izoblikovalo kot predsodkov prosto, da bi lahko mešetarilo povsem prosto tudi s predsodki. Religija je videti le še eden od predsodkov, tako da ateist ni več gotov v svojih predsodkih.

Marx:

"Denar je goreči Bog Izraelov, pred katerim ne sme obstajati noben bog. Denar ponižuje vse človekove bogove - in jih spreminja v blago. Denar je splošna, sama zase vzpostavljena vrednost vseh stvari. Zavaljo tega je vzel vsemu svetu, človeške - mu svetu in naravi njegovo prvotno vrednost. Denar je človeku odtujeno bistvo njegovega dela in njegovega bivanja, in to tuje bistvo mu vlada, in on ga časti.

Bog Židov je postal posveten, postal je svetovni bog. Menjava je pravi Židov bog. Njegov bog je le iluzorna menjava.

Naziranje o naravi, ki nastane pod oblastjo privatne lastnine in denarja, je dejansko zaničevanje, praktično ponižanje narave, ki v židovski religiji sicer biva, a biva le v domišljiji.

V tem smislu izjavlja Tomaž Münzer, da je neznosno

'da so iz vsakega živega bitja naredili lastnino, iz rib v vodi, ptičev v zraku, rastlinja na zemlji - tudi živo bitje mora biti svobodno. /Iz Münzerjevega pamfleta leta 1524 proti Luthru/
/str.185-186/

Denar je sam zase vrednost, ker stopa nasproti vrednosti vseh stvari, tudi človeka samega uvršča med te stvari, ga spreminja v stvar. Vsaka stvar je postala vrednost, tako kot je vsaka vrednost le stvarna. Individuum lahko nekaj naredi, spremeni stvar v predmet, toda kaj ta stvar dokončno je, se določi z mešetarjenjem, s posredovanjem denarja. Pa je dokončni kreator stvari, daje jim njihovo dokončnost, določa o minljivosti in večnosti. Tako se odloča o človeku. Ta vladavina nad človekom sili le-tega, kot vsaka vladavina, da jo časti, da se ji pusti kaznovati, ker upa tudi na nagrado, h kateri ga, egoista, silijo njegove praktične potrebe.

In krščanstvo je univerzalna religija, ne zato ker je agresivni monoteizem, ampak ker je religija menjave in kult denarja.

Jugoslovanski škofje pravijo:

"Opozorimo naj še na težave, ki jih imajo verniki nekaterih krajev z dovoljenji za gradnjo verskih objektov. V zadnjem ča-

su celo doživljamo, da se preklicujejo nekatera že dana dovoljenja, obljubljena pa se ne dajejo. V posameznih primerih so zaradi tega verniki utrpeli veliko gmotno škodo, ker so brez koristi porabili denar za načrte, za potrebne papirje in za pripravo gradnje.

Logika pravice do verske svobode vključuje pravico do dovoljenj za gradnjo in odpiranje verskih prostorov. Če je izpovedovanje vere vernikom z ustavo zajamčeno in je vera po svoji naravi usmerjena v izpovedovanje in doživljanje te vere v skupnosti, potem mora verska skupnost očitno imeti možnost, da nekje organizira verska srečanja, sestanke, skupne verske obrede." /str.4/

Jasno je rečeno dvoje: vera je vera v skupnosti, ni nikakršno neposredno razmerje do boga, in v tej skupnosti imajo verniki tudi velike denarne koristi, da lahko utrpijo veliko gmotno škodo in da lahko brez koristi porabijo denar. Toda nekoristna poraba denarja ni preprosta neumnost ali nespretnost, je dejanje proti pameti mešetarjenja, proti kultu denarja, proti svetovnemu bogu. Nekoristna poraba denarja je antireligiozno dejanje, je napad na človekovo lastno odtujeno bistvo, na kraljestvo vladavine nad individuumi, ki ga ta individuum časti. Posvetno kraljestvo politične države je za vernike vladavina, ki prepoveduje in kaznuje javno uničevanje simbolov denarja, vendar pa pusti vernikom, da ga tipajo in ovohavajo ter ogledujejo, da le ne dvignejo roke proti njemu; religiozno kraljestvo pa je neskončno trša vladavina, ki nastopa proti najbolj intimnim pregreham proti denarju, proti vsaki nekoristni porabi denarja, kajti nekoristni denar kristjana je isto kot bog heretika. Nekoristno porabljeni denar pomeni kristjanu škodo za gradnjo verskih objektov, za organizacijo verskih srečanj, sestanke, skupne verske obrede, z eno besedo - za čaščenje boga. Nobenih religioznih argumentov za verske objekte ni, ki bi čaščenja ne izvajali iz družbenih razmerij, razmer koristi in škode, stroškov in profita, dela in kapitala. Religioznemu kultu ni dovolj krhka zgradba človekovega telesa, potrebni so mu ogromni skladi kamna, odetega v zlato. Škofje lahko pravijo, da je vera po svoji naravi usmerjena v izpove-

dovanje in doživljanje te vere v skupnosti, ker je tudi iz te skupnosti usmerjena, je vera po svoji naravi, ker je vera po naravi osamljenega individua, po naravi njegovih praktičnih potreb, je vera egoizma njegove narave. Vera je izraz odtujenosti osamljenega človeka, je iluzorični izraz njegovega praktičnega egoizma, njegove logike denarništva in hkrati je poskus ukinitve te osamljenosti, tega egoizma, prave logike denarja, toda poskus sprave s to odtujitvijo, z egoizmom do sebe in z ljubeznijo do nekega tujega bistva, s skopostjo do sebe in z razsipništvom do religioznega objekta.

Religija je po nazoru škofov družbeni izraz, izraz družbenih razmerij. Ta posvetni temelj religije pa se jim spreminja v religiozno razmerje, v razmerje čaščenja in vladanja, ne da bi se jim religiozno razmerje razvezalo v svoje elemente, v razmerja vladanja in čaščenja. In kot je logika menjave neomejena, kot je denar neskončno menljiv, vsaka stvar je z njim menljiva, je tudi na njej temelječa svoboda vere, verovanja v akt menjave in v menjano blago, neskončno raztegljiv pojem. Prej so škofje govorili, da v okvir načela o verski svobodi spada tudi svoboda verske vzgoje, svoboda proste izbira poklica za religiozne itd., zdaj pa govorijo, da logika pravice do verske svobode vključuje pravico do dovoljenj za gradnjo in odpiranje verskih prostorov, za organizacijo verskih srečanj, sestankov, skupnih verskih obredov. Kot je laž, da gre za svobodo izbire poklica, da pri izbiri poklica človek sledi svojim globokim nagnjenjem, ker ga v morebitni poklic peha neizprosna prisila, je laž o svobodni vzgoji, ker je ta vzgoja odvajanje vsake svobode; laž je tudi svoboda gradnje verskih objektov, ker so v družbi vladanja odtujitve in denarja religiozni objekti nujni, kot je nujna menjava in mešetarjenje. Slučajno je le, kdo je v teh objektih škof, kdo je ostal vernik in komu so vrata v svete hrame sploh zaprta. Denar je tisti, ki povezuje vse religije v enoten kult, ki omogoča po različnosti praktičnih potreb, da so onkraj čaščenja religije neskončno raznovrstne in različne.

Marx:

"Kar je abstraktno obseženo v židovski religiji, zaničevanje teorije, umetnosti, zgodovine, človeka kot namena samemu sebi, to je dejansko zavestno stališče, vrlina denarnika." /str. 186/

In kakšno je razmerje naših škofov do umetnosti? Razmerje dvojne izprijenosti! Da bi dvignili ceno svojim religioznim objektom, hvalijo umetniško vrednost le-teh kot vsak dober trgovec, a se hkrati branijo izgovoriti eno samo besedo o tej umetnosti, ki ne bi bila več namenjena dvigu cene. Pravijo:

"Versko doživetje je vedno spodbujalo tudi najgloblje umetniške navdihe. Tako so rastle brezštevne zgradbe, s katerimi se narod ponaša kot z najlepšimi uresničitvami svojega genija in kot z najdragocenejšo kulturno dediščino. To je zgodovinsko dejstvo, ki spremlja vsako religijo. Seveda ne nameravamo zdaj izrecno govoriti o vprašanju umetniškega ustvarjanja na področju cerkvene arhitekture. Na to samo opozarjamo, ker je prav, da imamo to pred očmi." /str. 4-5/

Če denarnik govori o umetnosti, govori o njej le kot o svoji lastnini, da ji dviga ceno in prepričuje o njeni potrebnosti, formira torej potrebo po njej. In če tudi mora zaničevati zgodovino, ker si s staro šaro na trgu pač ne more veliko pomagati, je vendar pripravljen obrniti v svoj prid vsako, še tako redko zgodovinsko dejstvo. Tako ni nenavadno, da škofovsko opisovanje umetnosti gradnje cerkva zveni kot najboljša reklama za pralne praške ali drugo konjunkturo blaga, saj kot se prodajalci sklicujejo na ponašanje gospodinj s čistim perilom, tako se škofje sklicujejo na narodno ponašanje s cerkvenimi stavbami. Vsako razmerje se spreminja v blagovno razmerje, pa naj ga škofje postavljajo pred oči s še tako lepimi željami.

Marx:

"Celo generično razmerje, razmerje med možem in ženo itn. postane predmet trgovanja. Z ženo se mešetari.

Himerična Židova narodnost je narodnost trgovca, sploh denar-

nika.

Židova postava, ki nima tal ne temelja, je le religiozna karikatura morale brez tal in temelja, karikatura prava sploh, karikatura zgolj formalnih obredov, ki se z njimi obdaja svet sebičnosti.

Tudi tukaj je najvišje človekovo razmerje zakonito razmerje, razmerje do zakonov, ki zanj ne veljajo zato, ker so zakoni njegove lastne volje in bistva, ampak ker vladajo in ker se odpadništvo od teh zakonov maščuje.

Židovo jezuitstvo, taisto praktično jezuitstvo, ki ga Bauer dokazuje v talmudu, je razmerje sveta sebičnosti do obvladujočih ga zakonov, katerih izigravanje je poglavitna umetnost tega sveta.

Da, gibanje tega sveta v območju svojih zakonov je nujno nenehno odpravljanja zakona." /str. 186-187/

Generičnega razmerja do ženske se škof še odpoveduje v imenu svojega čaščenja odtujitve. Njegova morala je religiozna karikatura morale brez tal, kjer se znajde na vsakih tleh, samo da sledi zakonu mešetarjenja; ali obratno, mešetarjenje spravlja na tista tla, ker je pravi trgovec proti njemu precej brez moči, na tla objektivne zavesti. Tu trguje z nazori in jih prodaja tem dražje, čim ceneje jih na videz ponuja. Zavest spreminja v objekt, ki mu poskuša čim bolj dvigniti ceno, tako da vzpodbuja povpraševanje po različnih oblikah zavesti, vesti. In kot pravi trgovci se škofje sklicujejo tudi na množino svojih kupcev, ko širijo svoj trg.

¶V novih predelih naših mest stanuje tudi znaten del vernikov. Menda ne bo v to nihče podvomil in trdil, da so priseljenci z vasi sami ateisti. Resnično človeško sožitje med občani zahteva, da se tem vernikom ne preprečuje ustanavljanje njim lastnih verskih središč in graditev verskih objektov, zlasti takrat ne, kadar bi gradnji nasprotovali vplivni posamezniki ali kakšne manjše skupine ljudi, seveda proti večjemu številu drugih občanov, ki si gradnjo takšnih objektov žele ali pa ji vsaj ne nasprotujejo." /str. 5/ .

Množina, pa četudi gre za množino vernikov, je argument samo pri mešetarjenju, in tu gre samo za mešetarjenje z množinami. Škofje postavljajo dejstvo, da je vas v bistvu vas religioznosti, na tehcnico kljub temu, da dobro vedo, da formalno pomeni

odhod iz vasi v mesto tudi prehod iz vere k ateizmu. Toda prehod iz vasi v mesto je tudi pot od naturalne k blagovni menjavi, je pravi skok v mešetarjenje, predvsem v mešetarjenje individua s samim seboj, je skok v pravi egoizem, krepitev praktičnih potreb, je skok v religijo praktične potrebe. To je argument, na katerega se opirajo škofje, to je prava dovršitev religije v mestu.

Marx:

"Židovstvo se kot religija, se teoretično ni moglo razvijati, ker je svetovni nazor praktične potrebe po svoji naravi omejen in izčrpan v nekaj potezah.

Religija praktične potrebe po svojem bistvu ni mogla najti svoje popolnosti v teoriji, ampak edinole v praksi, ker je nje rešnica ravno praksa.

Židovstvo ni moglo ustvariti novega sveta; lahko je samo potegnilo nove svetovne tvorbe in svetovne razmere v območje svoje prizadevnosti, ker se praktična potreba, katere razum je sebičnost, obnaša pasivno in se ne širi poljubno, ampak se znajde razširjena z nadaljnjim razvojem družbenih razmer.

Židovstvo doseže svoj višek z dovršitvijo občanske družbe; toda občanska družba se dovrši šele v krščanskem svetu. Le pod oblastjo krščanstva, ki človeku spremeni vse narodne, naravne, npravne, teoretične odnose v vnanje odnose, se je občanska družba lahko povsem ločila od življenja države, raztrgala vse generične vezi človeka, nadomestila te generične vezi z egoizmom, s sebično potrebo, razkrojila svet ljudi v svet atomističnih, sovražno nasproti si stoječih posameznikov.

Krščanstvo je nastalo iz židovstva. Spet se je razkrojilo v židovstvo.

Kristjan je bil od vsega začetka teoretizirajoči Žid. Žid je potemtakem praktični kristjan, in praktični kristjan je spet postal Žid.

Krščanstvo je premagalo realno židovstvo le na videz. Bilo je preveč vzvišeno, preveč spiritualistično, da bi surovost praktične potrebe odstranilo drugače kot s tem, da jo je dvignilo v modrino neba.

Krščanstvo je vzvišena misel židovstva, židovstvo je prostaška uporaba krščanstva, toda ta uporaba je lahko postala splošna šele potem, ko je krščanstvo kot izgotovljena religija teoretično dovršilo samoodtujitev človeka od sebe in narave.

Šele zdaj je lahko židovstvo doseglo splošno oblast in napravilo otujenega /entäussert/ človeka in otujeno /entäussert/ naravo za potujljiva /veräusserlich/ kupivna predmeta, za predmeta, ki sta zapadla v sužnost sebični potrebi, mešetarjenju.

Prodaja je praksa otujevanja /Die Veräusserung ist die Praxis der Entäusserung/. Kakor zna človek, dokler je ujet v religijo, opredeliti svoje bitje samo tako, da naredi iz njega neko tuje fantastično bitje, tako se lahko pod oblastjo praktične potrebe udejstvuje, izdeluje praktične predmete samo tako, da postavi svoje izdelke, svojo dejavnost pod oblast nekega tujega bitja in jim da pomen nekega tujega bitja in denarja.

Egoizem krščanskega zveličanja se v svoji dovršeni praksi nujno sprevrže v telesni egoizem Žida, nebeška potreba v zemeljsko, subjektivizem v sebičnost. Židove žilavosti ne razlagamo iz njegove vere, pač pa iz človeškega temelja njegove vere, iz praktične potrebe, egoizma.

Ker se je Židovo dejansko bistvo na splošno udejžnilo v občanski družbi, postalo svetno, zato občanska družba Žida ni mogla prepričati o nedejanskosti njegovega verskega bistva, ki je ravno edinole idealni nazor praktične potrebe. Torej ne le v pentatevhu ali v talmudu, v zdajšnji družbi najdemo bistvo današnjega Žida, ne kot abstraktno, ampak kot kolikor mogoče empirično dejstvo, ne le kot židovo omejenost, ampak kot židovsko omejenost družbe.

Brž ko se družbi posreči odpraviti empirično bistvo židovstva, mešetarjenje in njegove predpostavke, postane Žid nemogoč, ker njegova zavest nima nobenega predmeta več, ker je subjektivna podlaga židovstva, praktična potreba, počlovečena, ker je nevzkrižje med individualno-čutnim bivanjem in generičnim bivanjem človeka razrešeno /aufgehoben/. /str. 187-188/

Svetovni nazor praktične potrebe, religiozni svetovni nazor, je po svoji naravi omejen in izčrpan v nekaj potezah, po svoji družbeni plati pa se izčrpava brez konca in kraja v apologiji obstoječih praktičnih potreb, obstoječih družbenih razmer, obstoječih razmerij med ljudmi. Ta omejen in v nekaj potezah izčrpan svetovni nazor praktične potrebe brez konca prebavljajo škofje, profesorji teologije in teologi vseh vrst ter svoje otrobe vedno znova ponujajo kot božjo resnico, brez konca omejujejo praktično potrebo in jo brez konca izčrpavajo.

Religija praktične potrebe je zato našla svojo dovršenost v nepopolni teoriji, v egoizmu teorije do prakse.

Stališče škofov do nasprotnikov religije je bistveno pasivno, je poziv k spravi.

Škofje pravijo:

"Sodimo, da bi mogli na tem področju z veliko lahkoto odstraniti vse težave, ki globoko prizadevajo in zaskrbljujejo vernike." /str.5/

To religiozno stališče ni stališče ustvarjanja novega krščanskega sveta, ni stališče religioznega prevrednotenja vseh vrednot v politični državi, ni poziv k odrešitvi ateistov, temveč je stališče praktične potrebe, ker se praktična potreba, katere razum je sebičnost, obnaša pasivno in se ne širi poljubno, ampak se znajde razširjena z nadaljnjim razvojem družbenih razmer. Škofje so prepričani, da niso družbene razmere in razmerja med ljudmi tista, ki onemogočajo svoboden razmah religije, prakse egoizma. Tudi nimajo namena napraviti križarskega pohoda, da bi rešili religijo. Ta je zanje že rešena, njen obstoj ni ogrožen. So le še težave doktrinarne narave, tako rekoč teoretske težave, ki pa jih je po sodbi škofov, kdo bi mogel biti za obstoj religije bolj zaskrbljen kot le-ti, mogoče z veliko lahkoto odstraniti. Z lahkoto je torej mogoče emancipirati religijo in krščanstvo v družbi. Je mogoče z lahkoto emancipirati družbo od krščanstva?

Kristjanova družbena emancipacija je emancipacija družbe od krščanstva.

Marx:

"Židova družbena emancipacija je emancipacija družbe od židovstva." /str.188/

/Op.: Ta tekst je nastal kot raziskava pri Centru za preučevanje religije in cerkve Fakultete za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani./

IVAN KOSOVEL

A. FENOMEN RELIGIJE*

Pristno religiozni odnos vernika do božanskega je empirično ugotovljiv rezultat potrebe po doživetju svetega. Pogoje nastanka take potrebe lahko razložimo na več načinov odvisno od priznavanja te ali one teorije, ki zagovarja določeno razumevanje človeka in družbe. Nekaj pa je vendarle jasno: prehod od bistvenega instinktivnega prilagajanja okolju k razvoju potreb in strasti pomeni pojav civilizacije. Za vsako družbo značilna polarizacija strasti nam mora biti v pomoč pri razumevanju intenziviranja potreb, torej tudi potrebe po religioznem doživljanju in religioznem sistemu.

Religiozni odnos seveda ni emocionalno enostaven, temveč notranje strukturiran. Njegovo osišče je odnos vere, ki se mu glede na različne religiozne sisteme v različnih razmerjih pridružujejo še druge emocionalne komponente, izmed katerih so najvažnejše ljubezen, spoštovanje in vdanost. Religiozni sistem za vernika ne izgublja realnosti, če se spreminjajo samo te tri komponente, to se dogaja šele takrat, ko se manjša stopnja intenzivnosti vere, kar lahko opišemo s prehodom od vere do verjetja. Prav ta prehod, ki v večini jezikov ni izrazljiv, pa se nam zdi posebej bistven.

Osnovna os ima na eni strani vero, na drugi verjetje. Nekaj lahko npr. verjamem: verjamem, da sem se rodil v tem mestu, da obstaja nekje tudi država, v kateri sicer še nisem bil itd. Lahko pa tudi verujem v boga kot stvaritelja sveta, v nesmrtnost duše in v siceršne resnice vere. V bistvu gre za dve skrajni intenziteti z vrsto prehodov na skali prepričanja o

* Op.Uredn.: Izmed treh Kosovelovih člankov o religiji in magiji objavljamo dva.

gotovosti določenih eksistenc. Pred seboj imamo težavo razmejitve pravih religioznih in običajnih "razumskih" sistemov.

Sistem nam pomeni vsako urejeno vedenje ali znanje o nečem. Ti sistemi so zdaj zelo različni po formalnih, še bolj pa po vsebinskih kriterijih in se npr. raztezajo od premisleka o tem, kako ukrasti izvod Tribune, do svetovno nazorskega prepričanja.

Najprej nas tu zanima prehod iz sistema, v katerega verjamemo, v sistem, v katerega verujemo. Če abstrahiramo vse mogoče, tudi povratne volive, gre tu v bistvu za prehod iz teorije v prakso. "Povsem" racionalno npr. konstruiramo nek sistem, ki je hipotetično povsem verjeten, v dani družbeni situaciji interesov in strasti pa pomeni temelj tipično religioznega mišljenja. Ptolomeju se gotovo še sanjalo ni, kakšno glořifikacijo bo krščanstvo v naslednjih stoletjih naredilo iz njegovih hipotez o zemlji kot središču vesolja. In ko je Kopernik na osnovi matematične možnosti predpostavil možnost heliocentričnega sistema, si v svoji siceršnji pobožnosti ni mogel misliti, kakšne usodne posledice bi to kasneje utegnilo imeti za krščansko sliko sveta.

Človek si vprašanja zastavlja zato, ker je racionalno-iracionalno bitje. Če bi bil samo racionalno bitje, ne bi imel potreb (iracionalnega) po vprašanjih, če bi bil samo iracionalno, ne bi mogel definirati tistega, kar hoče, oziroma ne bi vedel, kaj je pravzaprav tisto, kar hoče. Še samo ločevanje ali klasifikacija potreb pa govori o nekakšni zvezi obeh nivojev, kajti prepoznavanje določene potrebe predpostavlja stalno vezanje relativno identičnih kategorialnih sklopov nanjo.

Glavni vzroki, zaradi katerih vernik sprejema vero, so poslednja ali eksistencialna vprašanja o življenju in smrti, ki jih znanost, kolikor je znanost, ne more nikoli zajeti.

V zvezi z njimi so nedvomno še vprašanja o nastanku in koncu sveta itd., vendar so tudi to v bistvu vprašanja človeške eksistence, saj dobivajo svoj pomen glede nanjo.

Na ta vprašanja daje krščanstvo posebne odgovore, ali drugače povedano: na eksistirajoče probleme daje teologija odgovore, ki jih predstavi za intencionalne objekte verovanja, oziroma kot eksistirajoče odgovore prav na ta vprašanja, ki jih potrdi zdaj verovanje samo. Človeška vprašanja se v teoriji (theorein-zreti) prepoznajo vedno kot dejstva neke teorije, v tem primeru kot dejstva krščanske religije.

Osrednjemu ne-racionalnemu odnosu vere, vzete zase, ta odnos omogoča tudi konstituiranje načesa takega, kot je krščanski sistem), se odbira bit ali Bit. Kakšnost te biti je tem manj gotova, kolikor manj je prisotna logično-racionalna struktura kategorij, ki šele "ustvari" predmet, oziroma pove, kaj predmet je. Če dojemamo bit ali če smo v stiku z njo, še ne vemo, kateremu predmetu pripada. Hočemo reči, da vernik primarno, iz samega akta vere sploh ne ve, v kaj veruje, in da mu to lahko pove šele kategorialno-racionalno mišljenje - v tem primeru teologija, ki se kot racionalna razlaga prileni od zunaj, saj vera očitno ne izhaja iz gotovosti (verjetnosti), ki sicer spremlja racionalno razvidnost teorije (teologije). Tu in ne v racionalnih izvedbah je bistven izvor religioznih manipulacij, ki se v manj razločnih potezah kažejo tudi pri ostalih parcialnih ali neklasičnih religioznih sistemih.

Rekonstruirajmo princip nastajanja takega sistema. Kolikor vstrajamo pri začetni nedoločenosti predmeta verske intencije in moramo po drugi strani vendarle ta predmet nekako razumeti, si ustvarjamo predmet nasploh. Če torej ne vemo, kateremu predmetu pripada v intenciji razkrivajoča se bit, čeprav vemo, da intencija je in zato pripada vsaj enemu predmetu, mora biti ta predmet konkretno nedoločen, se pravi, osvobojen posebnih in individualnih določil, skratka karkoli predmetnega in kar je istovetno, vse predmetno, svet v celoti, materialno in nematerialno. V logični razpredelnici abstraktnosti stoji na najvišjem mestu in je zato vsem ostalim nadrejen.

Opisani proces vodi do posvečenosti sveta v celoti, kar je le brezinteresna teoretična konstrukcija, ki dejansko ni realizirana v nobeni pozitivni religiji. Pravzaprav je tudi nesmisel, saj obstaja smisel le v vrednostni diferenciaciji in religija je prav v sakralizaciji nekaterih in ne vseh vrednosti. Prva diferenciacija v krščanstvu je diferenciacija svetov. Svet v običajnem pomenu je v celoti interpretiran kot slab, to pa je mogoče, če se mu pridruži alternativni pol dobrega, ki eksistira v smislu drugega sveta. Ni namreč mogoče v svet vnašati ali v njem iskati izključno pozitivnih oziroma negativnih vrednosti, ker so te vedno definirane medsebojno. Vsota pozitivnih vrednosti mora biti v vsakem primeru enaka vsoti negativnih.

Intenziviranje religioznega čustva na nekatere objekte vrednotenja vodi do razklanosti sveta, saj so si sakralizirane pozitivne vrednosti v primerjavi z njihovimi negativnimi poli v preveliki razdalji, da bi bile skupaj na enem samem svetu. Religiozni sistemi, ki se med seboj razlikujejo po sistemu vrhovnih vrednot in norm interpretiranega izročila, eksistirajo na način sakralizacije sicer zgolj verjetnih teoretičnih hipotez. Sistem mora biti toliko abstrakten, da preživi individualno propadanje posameznih stvari, na katere se zdaj kot sistem nanaša, hkrati pa mora biti z njimi v mistični zvezi, sicer na običajni svet ne bi imel nobenega vpliva.

Razlika parcialnih in absolutnih religioznih sistemov je na tem nivoju torej v tem, da se pri prvih komaj pokaže tendenca "dvojne biti", zato tudi ne zmorejo vstosmeriti vseh ostalih parcialnih sfer, medtem ko je ta princip do skoraj idealne popolnosti speljan za vse sfere z absolutnim (klasičnim) sistemom religije.

Vsaka klasična religija, ideologija ali ideološka (predvsem družbena) znanost je način gledanja. Vsaka teorija s svojimi posebnimi barvami barva ta sicer brezbarven svet, da postane prepoznaven za določen predmet, za določeno dejstvo. Gotovo se ne da razsojati o stvareh prepričanja, namreč: ali bog je

ali ga ni. Dejstva kažejo, da teče proces sekularizacije v smislu desakralizacije klasičnega boga ob vsoprednem naraščanju vrednosti človeka oziroma, historično gledano, najprej negovega razuma. Pomislimo samo, kaj vse so počenjali med francosko revolucijo okrog leta 1793 Descartesovimi kostmi, spomnimo se zamenjave cerkvenih kipov z Maratovimi po žubnijah in sploh zamenjavo božjega kulta s kultom razuma. Človeška interpretacija sledi objektom, ki zato v konkretni zgodovinski situaciji postanejo človeku najbližji - v novoveški situaciji postaja človeku najbližje bitje človek sam. Ker se tradicionalni bog umika iz človeškega praktičnega življenja, v novoveških teorijah, ki so tako ali drugače usmerjene predvsem v prakso, ni več prostora za takega boga ali pa obstaja le še v sporadičnih oblikah. Ta proces se začne najbolj odmevno z Descartesom in se nadaljuje vse do Marxa, ki v svoji opredelitvi človeka kot bitja prakse še ni presežen.

Pri marksizmu ne gre za nek religiozen sistem, ki bi ustrezal običajnemu pojmu. Večinoma je preveč razvit, diferenciran, nedogmatičen, saj je zavest konkretne prakse. Seveda pa to še zdaleč ni nujno, posebej ko upoštevamo, da danes ne eksistira več kaj takega, kot je marksizem, ampak eksistirajo samo marksizmi. Povsod, kjer je praktičen interes prevelik in vloga znanosti premajhna, lahko postane in je v zgodovini tudi večkrat postal objekt deformacij. V takem primeru je lahko naraščala koncentracija religioznega čustvovanja pod budnim očesom velikega duhovna J.V.Stalina na tistih točkah sistema, ki so se mu zdele najbistvenejše: Država, Partija, On sam, Itd. Enostavnost dogmatskega sistema ustvarja sorodnost klasičnim religioznim sistemom, saj univerzalno obvlada vse sfere družbenega življenja, pri čemer vsaki sferi pripada predpisan ritual, izvajan z birokratsko natančnostjo.

IVAN KOSOVEL

RAZKROJ IN SINTEZA MAGIČNEGA ALI O REVOLUCIJI

1. Splošno znano dejstvo, da se iz alkimije razvije kemija in druge znanosti, drži seveda toliko, kolikor gre za osamosvajanje specifične narave znanstvene prakse. Ali pa gre za ukinjanje alkimističnega oz. širše, magičnega mišljenja, je povsem drugo vprašanje in to nameravamo sedaj nekoliko eksplicirati.

Vsi vemo, da se vsaka znanost konstituira s svojim predmetom in metodo. Predmet eksistira na način posebnega nivoja (kvalitete) v zgradbi sveta, metoda pa kot specifična varianta kvantitativnih postopkov po enotnih kriterijih. Rekli bomo, da se znanost s tem, ko zajame posebno kvaliteto sveta, ostro razmeji do drugih znanosti, nasprotno pa jo z nji mi veže v bistvu identična kvantitativnost metodologije.

Pri alkimiji bomo zlahka opazili, da odsotnost znanstvenih praks dopušča enotno podlago sinteze nerazkrojenih kvalitet, medtem ko je za njeno metodologijo značilna individualnost kriterijev, npr. kriterija verifikacije.

Alkimistično mišljenje je forma magičnega mišljenja, kot se v Evropi pojavlja pred konstituiranjem nekaterih znanosti, in zanj velja navedena značilnost, ki jo moramo imeti v nadaljnjem stalno pred očmi: enotnost sintetične celote kvalitet in individualni postopki kvantitativne analize. Če ste tako kot mi pred kratkim prebrali nekaj prvih strani Horkheimerjeve in Adornove knjige Dialektika razsvetljenstva, vam je še sveža misel o razsvetljenstvu kot funkciji razkrajjanja mitološkega.

Taka je tudi Heglova intenca v nasprotju s Schellingom; Hegel se ne ustavlja pri doživljanju absolutnega, ki je ra-

cionalno povsem neoprijemljiv, in po njem ustvarja situacijo, v kateri so vse krave črne. Gre mu za razvit sistem vedenja, za razkroj enotnega in razvitje absolutnega.

Tu se nam sedaj seveda ne zdi pomembno analizirati vsakokratne empirične procese razkroja magičnega, temveč poiskati nekatere temeljne značilnosti teh procesov.

Najprej, kar je tu ugotoviti, je, da razsvetljenstvo ne more eksistirati brez magičnega, ker je to njegov edini pravi objekt. Magično je popolnoma nenevtralnno, njegova hipnotična funkcija je nejasna in to je tudi razlog vznemirjenja razsvetljenske misli, oz. eksistence te misli. Proces razumevanja (razsvetljevanja) magičnega je istočasno znamenje njegovega razpadanja.

2. Človek je imel vedno celovito predstavo o svojem vsakokratnem svetu in skozi njo se mu je svet oblikoval v kozmos (urejeno celoto). Ker pa je nekoč obsegala njegova dejavnost le manjši del kozmosa, je potreboval precej demonov, da so bdeli nad procesi v naravi in družbi. S temi demoni je lahko manipuliral, obredno jih je priklical in jih z zvijačami prisilil v različne dejavnosti, ki so mu ustrezale. Da so lahko opravljali dela, ki jih sam ni bil sposoben, so morali posedovati kvantitativno povečane lastnosti človeka, a so bili kvalitativno, tj. funkcionalno bolj omejeni, zato posamezen demon nikoli ni mogel do kraja obvladati človeka, tudi če je bil njegov sovražnik. To se je lahko zgodilo šele v monoteizmu, ki nastopa kot kvalitativna, enotna projekcija človekovega bistva nasproti človeku samemu. Človekovo bistvo je torej vsakokratna specifična sinteza kvalitet. Ta specifična sinteza je historično spremenljiva, kar pomeni, da eksistira kot historični horizont razumevanja človeka in sveta, oziroma karakterizira vsakokratni kozmos.

3. Kadarkoli razsvetljenstvo usmerja svojo kritiko na predsodke, ki so vedno le vzorci za ravnanje, uvideva, da gre za neko "stvarem tujo" zvezo, ki se običajno kaže v formi večnega zakona. Znanost je vsekakor konstitutivni element razsvetljenstva. Ko torej razsvetljenska kritika oblikuje svoje postopke, pomeni to tudi razvoj znanosti.

Posledica razvoja znanosti, na stopnji, na kakršni jo lahko danes doživljamo, je ustvarjanje umetnega okolja, ki preprečuje doživljanje prirode, kakršno je obstajalo takrat, ko je bil človek z njo še neposredno povezan. Skoraj vsa področja njegovega vsakdanjega življenja so nekako v zvezi z znastveno-tehničnim aparatom in dokler ima človek občutek, da ima pregled nad njim, ga to navdaja s pomirjujočim razpoloženjem. Tehnična sredstva, katerih dejavnost lahko opazi na vsakem koraku in s katerimi lahko manipulira ali pa to počnejo drugi namesto njega, imajo enako funkcijo kot duhovi ali demoni primitivnega človeka. Ta podobnost se dopolnjuje še z naslednjo mislijo, za katero menimo, da je popolnoma utemeljena. Če se ozremo po zgodovini, se bomo morda zgrozili ob misli na trpljenje ljudi v posameznih dobah. Zdi se nam, da je ta vtis precej varljiv. V vsaki dobi se je moral v primeri z našo dobo formirati različen plafon percepcije doživljanja. Kolikor se ljudje niso posebej močno mučili z vprašanji po spremembah, je povsem jasno, da so bili zadovoljni s svojim kozmosom. Ta plafon, ki nastaja kot družbeno oblikovana čutnost, je bil po našem mnenju za človekovo percepcijo občutja relativno identičen. Ljudje so se danes navadili na vse mogoče težave, o katerih se preteklim dobam še sanjalo ni, pri tem pa je izginilo mnogo starih. Prav dejstvo, da jim današnji človek ni več vsakodnevno podvržen, oblikuje njegov plafon percepcije drugače in s tem se ustvarja vtis nekakšnega izrednega napredka. Te razlike lahko konkretno opazujemo tudi danes, na primeru Indije.

4. Sedaj preidimo k jedru stvari.

Človek povezuje predmete v funkcionalne sklope, da jih sploh lahko misli - ločenih predmetov ne more misliti. Funkcionalni sklopi pa še niso človeško smiselni sklopi, če nam smisel pomeni smisel za človeka. Bistvo človeka je v sintezi njegovih kvalitiet in s tem smislom je lahko vzpostavljen tudi smisel sveta ali osmišljen svet.

Edina pozitivno ugotovljiva dogajanja v svetu so v širšem smislu le funkcionalna, njim pa ustreza operacionalna zaveza in praksa človeka. Osmišljevanje njegovih lastnih dejanj in sveta je iskanje mesta tem funkcionalnim sklopom znotraj obstoječega smisla (kozmosa). Človek torej deluje operacionalno ali funkcionalno, ko deluje po principih naravnega dogajanja.

Razvoj operacionalnih praks mora voditi do prehajanja obstoječega kozmosa (historične sinteze kvalitiet človeka). V znanosti se raziskuje npr. ne glede na pomen raziskovanja. Magično, ki je vladalo kot kozmos, se je pričelo razkrajati, kakor hitro je prenehalo njegovo hipnotično delovanje nevprijetnosti in je bilo potrebno zajeti nove ne-smiselne vsebine.

Zasledujoč znotrajznanstvene smotre, znanstvena in ostale operacionalne prakse razgrajujejo kozmos v celoti. Zdaj se pojavi razsvetljenstvo, ki je ideologija tega razkroja. Ideologija se imenuje zato, ker prinaša poleg razkroja magičnega novo magično, ki pa ravno zaradi svojega aktualnega učinkovanja še ne more biti spoznano za magično. To magično je nova vzpostavitev kozmosa ali ideološke emanacije, v kateri luči se stara razmerja v družbi res lahko kažejo kot "stvarem tuja".

Prav to, da je nekaj postalo tuje, nemagično opozarja na dejstvo, da se je magično premestilo, odprl se je torej nov kozmos.

Kralja Francije je prenehala obsevati magična luč polboga, zato pa zadobi v tem trenutku magičen pomen vseodrešujoč ratio. S premestitvijo magičnega se torej konstituira povsem nov nivo doživljanja, kar je v zvezi s tistim, kar smo rekli prej o plafonu doživljanja.

Znanstveno-tehnične prakse, ki zadenejo človeka v pravem pomenu šele v svoji aplikativni funkciji, človeka silijo v iskanje novih kontekstov smisla.

Če zdaj napravimo grobo razmejitev, bomo ugotovili, da je tisto, kar misli Marx z bazo, operacionalna dejavnost, oblike zavesti ali nadstavba pa osmišljanje te dejavnosti. Baza je potemtakem povsod, kjer se nekaj proizvaja, tudi moralna dejavnost. Preobrat v nadstavbi se dogaja nujno in izključno samo kot preosmišljanje sveta z novo sintezo smisla: na vseh nivojih produciranja, če je desakralizirana celota, ali samo na posameznih področjih, če je zašel v krizo del.

V zgodovini nikakor ne igra odločilno vlogo smiselna, temveč ne-smiselna dejavnost in ta je tudi pravi predmet ter vsebina znanstvene prakse.

Po vsaki krizi svet znova zasiže v magičnih barvah, v njem se naseli smisel in ponovno je spremenjen v alkimističen laboratorij. Revolucija, to novo spajanje kvalitete je vsakokratna družbena realizacija alkimističnega mišljenja, ki se samo sebe še ne zaveda in se bo z ozavestitvijo svojih lastnih vsebin nujno razkrojilo v novem razsvetljenstvu.

5. Najbolj abstrakten rezultat razsvetljenstva, ki razkraja "nenaravne zveze stvari", je v tem, da naleti na toliko nerazumljivih lastnih misel razkrajanja magičnega, na človeka. Magično se razkroji v lastnem, temveč v racionalnem smislu, ne v absolutni, ampak v historični obliki.

IZTOK JURANČIČ & MIHAEL ŠEMERL:

SUBJEKTIVIZACIJA REVOLUCIJE V GLOBALNI POST-INDUSTRIJSKI
DRUŽBI

(Etnološka določitev & antropološko razmišljanje)

Delavski razred je "produkcijska sila družbe", v kolikor je subjekt revolucionarne prakse. Subjekt revolucionarne prakse se formira zaradi položaja v družbeni delitvi dela. Družbena delitev dela na določeni stopnji razvoja tehnoloških sredstev zahteva določeno organizacijo dela, funkcioniranje te organizacije pa predpostavlja spričo stopnje tehnološkega razvoja specifične institucionalizirane forme represije, ki se v zgodovini objektivno kažejo kot strukturiranost družbe na bedo in bogastvo. Zavest bede je neprestano obremenjena s fatalizmom (fatalizem je zavest bede, vrnjena sama vase). Ta ne more preraščati in ne prerašča samega fakta besed, je bedna zavest. Racionalizacija bese se je v preteklosti kazala kot ideologija religije, organizirana v hierarhiji cerkve. Kot taka je postala sredstvo dominacije, njeni razlogi pa se kažejo danes kot racionalni, ker je ta dominacija akumulirala privatno lastnino.

Industrijska revolucija, ki je omogočila meščansko politično revolucijo, pomeni zlom in nadomestitev regresivnega sistema dominacije s sistemom, ki omogoča sprostitev tehnoloških sredstev. Cerkveno ideologijo predindustrijske družbe zamenja ideologija liberalnega kapitala. "Liberalizem" se kaže v sproščanjem delovanju zakona vrednosti, politika liberalizma pa je ekonomska politika. Dominacija se kaže kot organizacija privatne lastnine, personificirana privatna lastnina pa postane center sovražnosti osveščene bede. V sami dominaciji je odkrita možnost negacije bede. Trpinčeno telo se zavestno upre vzrokom wrpljenja. Ideologija liberalnega kapitalizma je "poražena" kot organizacija produkcije in konzumacije. Transformacija

delovne sile v blago je totalna. Vrednost delovne sile kot "vrednost življenjskih potrebščin", potrebnih za vzdrževanje lastnika delovne sile, ni samo kvantificirana vrednost (blaga), temveč vrednost, ki mu dá čutiti degradacijo sebe kot blaga, ker je kot blago posredovan z lastnim trpljenjem (v aktu produkcije in potrošnje). Zakon vrednosti blagovne produkcije je neposredno istoveten zakonu vrednosti življenske produkcije in kot tak nosi v sebi negativni princip, osveščeno blago. Ideologija buržoazije je ideologija tehničnega progressa. Znanost kot zavest tehnologije destruiira religiozno zavest ("ideologija" srednjega veka). Značaj ideološke zavesti buržuja ni razreden zato, ker je osveščanje progressa tehnologije, temveč zato, ker je sam napredek vezan na specifično organizacijo dominacije. S tem ideologija tehnologije dobi regresivni pomen. Negacija tega je proletarijat kot osveščena možnost obče človeške emancipacije. Kapital se reproducira in akumulira samo s tem, da absolutno siromaši lastnega producenta. Ta je tedaj osiromašen v lastnih potrebah (minimum eksistence), v čutnosti (trpljenje) človeškosti (blago). Obča sfera odtujitve dopolnjuje privatno. "Osvobojejen" je produkcijskih sredstev in lastnih produktov. V aktu dela trpi, ker je delo sredstvo zadovoljitve trpeče eksistence in ker je ona sama sredstvo reprodukcije kapitala. Delovna sila je negativni princip organske sestave kapitala. Je nosilec lastne resnice namreč občečloveške emancipacije in ne resnice tehnološkega napredka (resnice buržoazne ideologije). Zahteva po odpravljanju eksploatacije človeka po človeku vsebuje zahtevo po odpravljanju specifične organizacije tehnološke baze. Prejšnje zgodovinske forme dominacije so se rušile pod razvijajočo se tehnologijo, sprejemale so nove oblike dominacije, nova oblika pa se kaže efikasna kot sama organizacija tehnologije in kot tehnologija; ta pa se kaže na eni strani kot odstranjevanje bede, kot tehnološka logika pa pristaja na hierarhiziran sistem dominacije. Eliminira vsa vprašanja, ki niso tehnološke zahteve po vse večji produktivnosti. Te zahteve se ne kažejo kot eksploatacija delovne sile, temveč kot

čimbolj intenzivno izkoriščanje prirode. Boj z naravo je princip same tehnologije. Organizacija tehnologije, ki jo pogojuje gonja za profitom, prerašča samo ekonomiko nacije in se pokaže odvisna tudi od njenih osvojenih surovinskih baz. To je zahteva tehnološkega progressa in ne kulturne ekspanzije.

Zakon vrednosti je imel v obdobju liberalnega kapitalizma v sebi negativni princip, ki ga je razkrajal s pozicije dialektike subjekta vsečloveške emancipacije. Negativni princip izgubi za ceno obilja internacionalni značaj; tisti trenutek, ko izgubi svoj brezdomovinski karakter, izgubi svoj princip negacije. Izguba internacionalnega značaja se pokaže v trenutku, ko brani svoje nacionalne interese proti tretjemu svetu, kar se pojavi z drugo internacionalo (vprašanje kolonij je bilo vprašanje imperializma, državnega monopolizma, medtem ko je bil razredni antagonizem tega državnega monopolizma problem druge internacionale). Problem kolonij je bil po svojem značaju bolj univerzalen kot razredno nasprotje državnega monopolizma. Ob problemu kolonij je bil državni monopolizem vprašljiv kot svetovni sistem - imperializem, razredni antagonizem pa je bil le del njegovega manipuliranja. Poraz druge internacionale se ne kaže v tem, da je pristala na vojno, ampak v tem, da je pristala na izkoriščanje kolonij. S prehajanjem na kolonialni sistem preraste kapitalaska družba okviru nacionalnega razrednega spopada:

- 1) z negiranjem razrednega antagonizma - delavska aristokracija (razslojevanje delavskega razreda);
- 2) z ideologijo delavskega vodstva - ideologijo delavske aristokracije in hkrati ideologijo razčlovečenih delavskih mas.

S tem se parcialni interes postavlja kot univerzalen, pojavlja se kot ideologija delavske aristokracije, neposredno vezane na profite iz kolonij, univerzalno pa se pojavlja kot ideologija razčlovečenih delavskih mas. Neposredno enotnost predstavlja ideologija vodstva druge internacionale.

Univerzalnost zakona vrednosti (vse je blago) preraste iz nacionalnih okvirov v svetovne, pojavi se dualizem metropola-kolonije. Univerzalnost zakona vrednosti se kaže v neposredni enotnosti internacionalno - nacionalno. Sedaj ko preraste svoje nacionalne okvire, ko postane globalna, postane nacionalna: ideološki internacionalizem se izrodi v grobo nacionalistično profitarsko ekonomijo. S tem preraščanjem se transformira tudi zakon vrednosti v parcialnih družbah na ta način, da delavec ni subsumiran kot blago, temveč kot blago, ki troši. V globalnih razmerah pa prav ta zakon vrednosti omogoča delavca kot blago, ki troši. Dobi nov negativni princip, ki se kaže v surovi eksploataciji (liberalnega kapitalizma) kolonij s strani potrošniške družbe; torej postane izkoriščani delavec v kolonijah nosilec negativnega principa zakona vrednosti:

- 1) eksploatiran je kot mezdni delavec v nacionalnih okvirih;
- 2) eksploatiran je kot objekt tujega kapitala.

Položaj delavca v kolonijah je poseben zaradi izkoriščanja tujega kapitala in domače politične organizacije, ki le-temu služi. Kakršna koli politična emancipacija bi bila tudi nacionalna emancipacija; s tem bi bili ogroženi ekonomski interesi tujega kapitala. Diktatura v službi metropole preprečuje izoblikovanje nacije kot države in s tem enakopravnega ekonomskega partnerja, zato si mora kapital nujno ustvariti tako politično silo, ki zastopa njegove interese.

V kolonijah ni buržoazije, ki bi na svoje rame prevzela akumulacijo kapitala. Kapital je bil v kolonijah prisoten pred njenim nastankom; buržoazija nastane kot produkt kapitala:

- 1) s tem, da postane funkcija tega kapitala;
- 2) s tem, da se verificira v metropolah in prevzame le-tem lastni način življenja.

Globalni sistem postindustrijske družbe, ki je zaradi ohranitve lastne eksistence vezan na neprestano produciranje viška

vrednosti, je prisiljen neprestano izkoriščati vse lastne in tuje sile za produkcijo presežne vrednosti, ki mu omogoča funkcioniranje. Represija je povnanjena na sam globalni sistem. To omogoča neprestano balansiranje s svojim ekonomskim konkurentom na eni strani in upravljanjem kolonij na drugi. Buržoazija v kolonijah je otrok tega globalnega balansiranja in kot taka del viška represije metropol. Preprečevanje nastanka nacionalnega kapitalizma v kolonijah je absolutno. Družba obilja bi kot "abstraktni kapitalist" izgubila trg, izvor surovin in delovno silo; monopole, katerih izkoriščanje ji omogočajo ekstra profite. Delitev dela dejansko postane internacionalna. Emancipacija kolonij na raven družbe obilja je nemogoča zaradi same strukture le-te kot globalnega sistema, ki temelji na internacionalni delitvi dela. Represija delavskega razreda v kolonijah je del totalne represije viška vrednosti; tako se ta razred ne more več emancipirati samo nacionalno, temveč bistveno internacionalno.

V kolonijah obstaja birokracija brez tehnološke družbe. Prinesena je iz metropol in kot taka tuja nacionalnim interesom; vzdržuje revščino kolonialnih delavcev. Nacionalni odpor proti birokraciji bi pomenil internacionalni upor proti tehnološki družbi. To je nacionalni internacionalizem delavskega gibanja tretjega sveta, za razliko od internacionalnega nacionalizma druge internacionale. Ta opozicija izgubi svoj nacionalni karakter, ko se zave, da ji je možnost emancipacije na stopnjo družbe obilja odvzeta zaradi internacionalne delitve dela globalne postindustrijske družbe. Kolonije se ne morejo emancipirati več tehnološko, tehnokratsko, birokratsko, ampak se lahko emancipirajo le obče človeško.

II.

V metropolah postane delavski razred integriran v tehnološki proces za ceno izgube zgodovinske funkcije, njegova zavest postane regresivna-kvantificirana kvaliteta tehnološkega napredka. Zdi se, da sama družbena organizacija tehnologije, kot tudi sama njena praksa, neprestano reproducirata integracijo in totalno podrejanje posameznika. Pri tem podrejanju sta sposobni absorbirati vsa lastna prekletstva; nesrečno zavest, samoponižanje v blago, trpljenje dela in celo zavest represije. Revolucionarna zavest izginja v treh med seboj dopolnjujočih se sferah: tehnološkem postopku, politiki demokracije in potrošnji. Frustracije se med seboj dopolnjujejo. Dominacija je vsiljena in postavljena na lastni naravni temelj - tehnologijo. Enotnost subjekt - objekt trpljenja se razgradi v objekt funkcije in subjekt potrošnje. Podrejanje živega dela popredmetenemu povzroča izginjanje trpečega odnosa do dela; edinega odnosa do dela, ki je obstajal v industrijski družbi. Subjekt dela se sprevrže v objekt tehnološkega postopka kot subjekt operacije in nosilca funkcije kot zahteve in produkta tehnološkega procesa.

Funkcijo v svoji nerazviti obliki nahajamo že v manufakturi; specializacija, ki jo sproži industrijska revolucija, pa omogoča razčlenjenost produkcijskega postopka do take mere, da tehnološki razvoj degradira delo na funkcijo. Posameznik še vedno dela, to delo pa je le operacija v nizu celote operacij; neodvisno delo posameznika nadomešča kombinirana dejavnost (kombinirana dejavnost je določena z uniformacijo načina upravljanja tehničnega aparata) in ta uniformira posameznika. Delo posameznika je le ena kombinacij v tej dejavnosti. Funkcija producira zamenljivost, ta pa je predpogoj njene funkcionalnosti za sistem; zamenljivost postane njena kvaliteta, nosilec pa kvantificiran posameznik.

V industrijski družbi sta funkcija upravljalca in funkcija lastnika neposredno enotni v delovnem procesu. S specializacijo

delovnega procesa lastnik izgublja sposobnost upravljanja s produkcijo in najema tehnološko usposobljeno delovno silo. Razvije se hierarhični odnos. Upravljalca dobi kontrolo nad tehnološkim procesom, lastnik dobi kontrolo nad realizacijo. Upravljalci postanejo delavska aristokracija. Z monopolnim kapitalizmom se funkcija lastnika dovrši, izgubi kontrolo nad realizacijo blaga, dobi pa funkcijo neproduktivnega subjekta. Funkcijo realizacije blaga prevzame administrativni aparat. Sfera produkcije se absolutno loči od sfere realizacije blaga in sfere lastništva, kapital postane depersonaliziran, saj si je pred tem ustvaril pogoj lastne reprodukcije - organizacijo hierarhije v samem industrijskem proizvodnem procesu. Neposredna povezanost upravljalcev produkcijskega procesa z lastnikom je na ta način razbita. Brezoseben odnos delavec - upravljalca procesa administracija.

Najnižja v sferi produkcije postane sfera upravljanja nad stroji. Upravljanje z ljudmi se v sferi produkcije transformira v upravljanje nad stroji. Delo je popolnoma otopelo. Del tehnokracije dobi funkcijo organiziranja neposredne proizvodnje. To je popolnoma avtoritativna funkcija. Drugi del tehnokracije ima tehnološko raziskovalni karakter (tehnologi). Glede na sam tehnološki postopek so absolutno neodvisni, posreduje jih prosto lebdeča avtoriteta, ki jih absolutno loči od sfere produkcije, navzgor pa jih določa administracija, vendar samo avtoritativno. Kriterij znanstvenosti se izgubi. Končni produkt je odtujen tako ukazovalcu kot izvrševalcu. Administracija je bistveno nekognitivna v sferi produkcije in se kaže glede na to sfero kot neproduktivna; na drugi strani pa se kaže kot upravljalca, kot čista avtoriteta, uporabna za totalen sistem dominacije v sferi menjave; v njej pa izgubi stik z neposredno realizacijo produkta. Dominacija se kaže kot upravljanje z ljudmi na ta način, da so ločeni od lastnih produktov. Petišizacija blaga se tedaj ne posreduje več samo skozi lastniško odtujena sredstva za proizvodnjo, temveč tudi s hierarhično organizacijo tehnološkega procesa in menjave produktov.

Hierarhizacija, ki jo zahteva tehnološki postopek, pogojuje družbeno organizacijo hierarhije funkcij, ta pa v svoji institucionalizirani formi deluje nazaj kot avtoriteta same tehnologije. Imamo torej institucionaliziran sistem in v njem part-institucije, ki druga drugo dopolnjujejo; sistem torej, ki s principom "odgovornosti" in "protiodgovornosti" ustvarja iluzorno dogmatičnost in brezprizivnost statusa quo sistem, ki deluje psihološko totalno, ker je sam povnanjena odtujenost dualizma posameznika - neodgovorno opravljena funkcija se nadomesti z isto funkcijo, ki obljublja maksimum "odgovornosti" - popolno zamišljena ideja funkcije v hierarhičnem sistemu letih. Imamo torej sistem, ki neprestano deluje za-in-proti, da bi bil sam sebi smoter in cilj; ki išče najboljšo realizacijo v samem sklopu hierarhije in ko jo najde, opravlja funkcijo dovršene odtujitve; je part-funkcija. V preciznosti samega izvajanja najde svojo samopotrditvev, morda celo samoužitek - dobri pravniki, dobri propagandni agentje, dobri politiki, dobri policaji itd.

Sama hierarhična zaprtost funkcij v sebi ne ustvarja hierarhičnega sistema vrednot, temveč nasprotno - sistem vrednot je dan v "svobodo" posamezniku, ki svojo funkcijo najbolj pozna, ve določiti njene "specialitete". Vrednota sistema je kvaliteta poklica. Tako lahko torej človek vseeno samo-občuti, ne da bi pri tem "občutil" sistem hierarhije, ki to samo-čutenje proizvaja. Človek se v nekem smislu poformljuje, glede na sistem postane povezava, nikakor pa ne vsebina.

Čimbolj proti vrhu hierarhije pogledamo, večja je odgovornost, bolj so vrednote sistema absolutne, tvori jih identiteta s samim sistemom, ker sistem funkcionira samo kot dober sistem.

Za dobro opravljeno funkcijo dobi človek nagrado in ta nagrada jo ne reproducira kot funkcijo temveč kot vrlino, vrednost funkcije. Tako je dosežena nekakšna enotnost, ki pa za sam hierarhični sistem funkcij kot celote nima globljega pomena, razen pomena, ki ga ima za posameznika, ker dela vtis, da šele

dobro opravljanje funkcije zagotavlja funkcioniranje. Sistem hierarhičnih vrednot preko samo-občutja posameznika-funkcionarja ustvarja vtis lastne pozitivne nedeljive enotnosti vrednot in sistema (sistem je "vreden", vsako njegovo razvrednotenje je subverzija in herezija). Toda to je še vedno vtis, zakaj sam sistem mora ločiti vrednoto od sebe, da bi lahko bil demokratičen. Moto "sistem je vreden" se lahko realizira samo preko razvrednotenja neuspešnih posameznikov. Sistem jih izbira kot funkcionarje in sam selekcionira med absoluti funkcija in ne-funkcija, preko samo-občutja posameznika, ki izbira samo v part-sistemu (ne spremeni pa to izbiranje same funkcije, ker je funkcija kot celota le del sistema in jo ta določa kot vredno opravljanja). Sistem funkcij kot celota absorbira lastne negativnosti in se na ta način postavlja kot pozitiviteta (funkcija je pozitivna, so negativne lahko samo njene slabe strani in te sistem absorbira. To pa je ravno samoobčutenje človeka, ki bi imelo karakter protifunkcionalnega kot celote v prostem času; samoobčutenje človeka v njenem izvajanju, v kolikor bi bilo naperjeno proti sami funkciji, pa pomeni totalen zlo človeka, njegove eksistence, ne pa tudi same funkcije. Sistem absorbira lastno negativnost. Človek se mora občutiti kot funkcionar in če se hoče, se ti občutki lahko svobodni - nujnost absorbira svobodo).

Sistem se postavlja kot absolutna pozitivnost. Njegova izpopolnjenost v idealnem zamišljanju funkcij absorbira samoobčutenje posameznikov. Sistem je brezčuten. Čutnost posameznika se pokaže kot negativna, v kolikor ni občutenje celote. Njegove vrednosti so zamenljive, kot je zamenljiva sama funkcija. Človek se mora občutiti kot funkcionar. Če se hoče občutiti kot funkcionar, so ti občutki svobodni. Sistem ima lastno svobodo in ta svoboda je natančno določljiva, prevodljiva v operacionalne in funkcionalne možnosti samega sistema. Nujnost vsakega posameznika je pogoj svobode za sistem, ki se tako kaže kot ena glavnih ovir osvobajanja posameznika. Tehnološka celota se

reproducira v lastno samozadovoljstvo kot kvaliteta celovitosti preko neprenehne frustracije posameznikov. Družba, ki reproducira funkcionarje, je sama frustrirana; je namreč frustracija lastnih možnosti. V tej meri je kvantificiranje lastne kvalitete. Blokiranje lastnih možnosti družbe se kaže v blokadi posameznika; frustracija postane družbena potreba. Osemurni delovni dan je vsota časa, ki je potreben, da se status quo družbe reproducira, da se reproducira vsaka njena funkcija tehnologije in represije. Prekomerna dolžina delovnega dne je potrebna zaradi vzdrževanja produktivnosti na eni strani in zaradi konzumacije, ki omogoča organizirano porabo vrednosti hiperprodukcije na drugi strani.

Izguba lastne svobode presoje se prenese v svobodo presoje polit-tehnikov, intenzivnost njihove presoje opravičuje tvoje ugodje in hkrati stimulira tvojo zmotljivost: kot funkcija si namreč samo del in ko opravljaš funkcijo, si izključujoča specialiteta tehnološkega postopka. Ko si izven postopka, nimaš funkcije, si zmotljiv, zato pa si objekt drugih funkcij (si tudi objekt polit-tehnikov). Kot objekt funkcije se počutiš povsem ugodno:

1) Dobivaš kompenzacije (moč, bogastvo, ugled), "kruha in iger"; imaš ugodno funkcijo, funkcijo trošenja. Ta pa je tako raznolika, da se v njej ne počutiš kot v funkciji; vsaka teh raznolikosti "uživanja", "trošenja" pa je skrbno pretehtana in določena s funkcijo upravljanja tvoje potrebe.

2) Sama tvoja funkcija te spravlja v strah, v njej se počutiš delnega in negotovega glede na celoten tehnološki postopek, v upravljanju le-te pa si nezmotljiv. Podrejanje tvoje zavesti zavesti polit-tehnikov je analogno podrejanju tvoje zavesti tehnokratom. Pogoji za manipulacijo z zavestjo kot "politično" zavestjo se ustvarijo že v manipulaciji z delovnim časom. Med delovnim procesom si dvakrat osiromašeno bitje (ne glede na to, da nisi lastnik sredstev proizvodnje, da ne upravljaš z njimi in da nisi lastnik tistega, kar proizvedeš):

- 1) tvoje telo ne sme čutiti, je brez-čutno;
- 2) tvoj duh je zreduciran na operacionalno zavest.

Funkcija pa se ti obrestuje zunaj delovnega procesa - postaneš čutna brezčutnost in postaneš ne-umna umnost. (Sistem pa ne upošteva samo ene možnosti aktualnosti, tako kot posameznik, ampak upošteva tudi aktualizacijo možnosti.) Kot funkcija in kot grožnja sile (institucionalizirana moč) ima dvojno moč: je boljše usposobljen kot ti, zato lahko deluje in misli namesto tebe: neprestano te spominja, da ne smeš uporabiti svoje energije drugače kot v obliki funkcionalne energije. V delovnem času si objekt tehnološkega procesa, v prostem času pa si objekt manipuliranja potrošnje.

Tvoje telo, strasti, čutnost, zavest se hierarhizirajo pod zunanjo dominacijo funkcij, katerih objekt si. Funkcioniranje družbe introjicira samorepresijo. Nenehno si frustracija, katere bistvo je družbeno določena delitev na prosti in delovni čas; kvantifikacija postane kvaliteta družbene celote. Tehnološka racionalnost (posameznikova operacionalna zavest) degradira čutni užitek v perverzijo, v podzavest, v živalskost, naproti tej se vzpostavi sistem vrednot iluzorične človeškosti. Introjekcija te hierarhizacije umne (tehnološke) čutnosti omogoča manipuliranje z že predhodno introjicirano represivno strukturirano osebnostjo na nižje in višje funkcije. Gre samo še za razliko, ali je človek objekt ali subjekt funkcije, kar pa samega sistema funkcij ne zahteva. Razlika je samo v postvarjenem človeku, ki je čutno bitje. Kot izvrševalec funkcije (objekt celotnega tehnološkega postopka) se lahko počuti neugodno, ne pa več trpeče (kljub temu, da je neprestano poniževan), kot objekt funkcije pa povsem ugodno, ker namesto njega misli tehokrat. Zunaj nje se lahko počuti povsem ugodno, čeprav ne srečno, ker konvergirata ugodje frustracije v funkciji (koncentracije v tehnološkem postopku na del operacije, ki ima ugodne kompetence ne-misliti-za-druge in ne-misliti-namesto-drugih, misliti samo kot operacija) in ugodje, s katerim manipulira funkcionalnost industrije zabave. Obema je skupno to, da

sta zavest funkcij, ki mislijo namesto potrošnika "svobodnega časa" in mu nedvomno ustvarjata lastno ugodje, ki je nujno potrebno za funkcioniranje celote (represivna desublimacija užitka).

Hierarhična organizacija tehnologije omogoča posamezniku, da kot subjekt-objekt funkcije deluje v političnih možnostih tehnološkega univerzuma.

Z ene strani ga tehnološki postopek (opeřacionalna zavest) "osvobaja" možnosti lastne presoje, njegova osvobojena intenzivnost pa je potisnjena v sfero trošenja družbenih potrebmanij. Z druge strani pa mu nudi možnosti demokracije; biti enak in svoboden, preden sploh je enak in svoboden. Enakost potreb, politična enakost in funkcionalna enakost se dopolnjujejo v enotnosti delovanja sistema in v raztelesenju reprimiranih posameznikov. Enotnost posameznika se izraža v kvantificiranju njegovih možnosti za doseg novih kvalitete (negacija teh enakosti predpostavlja negacijo dualističnega od-tujenca). Kvalitete sistema so introjicirane kot njemu lastne kvalitete, razvoj možnosti (dispozicij) posameznika pa je razvoj možnosti sistema. Aktualno je neprestano identificirano z lastnimi možnostmi na način samega sebe. Sistem je enodimenzionalna totaliteta, ki se kaže v transformiranju kvalitativnih različnosti (druęačnosti) v kvantitativne. Kvantificiranje postane obče priznana znanstvena in operacionalna praksa, medtem ko je kvaliteta odrinjena iz samega pojmovanja prakse v domeno besede konkretnega. Bogastvo je možnost bogastva. Bogastvo je bogastvo, ki predpostavlja revščino drugih in lastno bedo. Samo to dejstvo mora biti neprestano mistificirano, odrinjeno, izraženo v statistikah itd., da lahko uživaš v represivni celoti. Introjicirana samorepresija se pomiri z represijo drugih. Zavest je posiljevana z ideologijo tehnologije, skozi tako zavest so kaže revščina kot tehnološka beda. Kulturalizem v ideologiji neokolonializma in stehnzirana ideološkost kolonizatorjev konvergirata. Zgodovina razvoja se kaže kot zgodovina

razvoja tehnologije. Kapitalizirana znanost, produkcijske sile, delo itd. se javljajo kot kapital dediščine nacionalne tradicije. Konzervirana zgodovina monopola tehnološkega progressa je eksportirana v grobo izkoriščevalski praksi ideologije stalinizma in social-demokracije. Sama tehnološka praksa vsebuje predpostavke represivne organizacije (zgodovinska umnost le-te se kaže sprva v stopnji nerazvitosti produktivnih sil, kasneje pa kot iracionalnost same organizacije tehnologije in s tem same tehnologije). Samokontrola in kontrola konvergirata v eksistenčnem boju narave in družbe. Boj posameznika, ideologije, razreda, zavesti s tehnološko družbo je le moment občega boja za obstanek. Družba hipostazira subjektivno organizacijo domencije (zgodovinska nujnost) kot naravno, tehnologija ji služi kot sredstvo organizacije posameznika v boju z naravo. Nenehna totalna mobilizacija se kaže v posiljevanju prirode le-ta je doživljana kot subjekt represije; posiljevanje je zmaga nad njo) in v represiji posameznika (posredovani s tehnologijo) in zmaga nad njim z absorbiranjem njegovih negativnosti (njegove nagonske strukture in kritične zmožnosti njegove zavesti - zavest frustracije je reprimirana kot frustrirana zavest - frustracija je dojeta kot negativni pol frustrirane aktualnosti). Izgleda, da transformacija prirode za sebe v prirodo za nas absorbira prirodi lastne možnosti (kvalitete) v tehnološke možnosti. Razvoj tehnologije tako sam po sebi ne predstavlja subjekta revolucije, ampak nasprotno v okvirih organizacije dominacije služi kot sredstvo absorpcije družbene produkcijske sile, s tem da jo delno zadovoljeno, delno reprimirano (grožnja izgube eksistence, zgodovinske regresije, institucionalizirane grožnje sistema varnosti itd.) priključi tehnološki racionalnosti. Potrebe tehnologije postanejo potrebe politike manipuliranja s funkcionarji. Višja produktivnost nenehno postavlja zahteve po višji specializaciji dela, ki hkrati predpostavlja intenzivnejšo represijo sistema dominacije. Merilo eksploatacije narave: produktivnost ni dojeta v lastni kvaliteti (možnosti) negacije antagonizma narava - človek, temveč je kvantiteta kvalificirana s samim sistemom. Narava

dobi podobo zle sile, katere učlovečenje se kaže v tehnološki transformaciji slepe nujnosti po sebi v tehnološko nujnost za nas. Svoboda je spoznana nujnost tehnologije. S pojavom represivne organizacije tehnologije je pojem svobode zreduciran na pojavnost "svobode" prekomernega trošenja (racionalizirano kot življenjski standard) in s pojavnostjo politične demokracije tehnoloških možnosti. Tehnološka praksa in ratjo sta posredovani kvantiteti družbeno potrebnega delovnega časa, izkazovani v bazični produkciji ne kot način organizacije tehnologije, niti ne kot sama tehnologija, temveč kot visoko produktivna možnost tehnologije. Ako sistem omogoča hiperprodukcijo in z druge strani absorbiranje krize prenasičenosti s kontinuiranim zasičevanjem posameznika, z monopolizirano proizvodnjo in trgov, z uporabo in uničenjem prekomernih produktov, s politiko zakona vrednosti (kvantitativno manipulacijo, povpraševanjem po določenem blagu, (zakon vrednosti lahko tako nemoteno deluje kvalitativno; da postvarja namreč, vse kar se producira, in producenta)), je vreden obstoja. Merila vrednosti kritike so podrejena merilom samega sistema. Dominacija si ustvarja lastne načine vrednotenja, katerih korenin segajo v bazo same tehnologije. Učinkovitost produktivnosti visoko razvitih tehnoloških sredstev je tesno zvezana z učinkovitostjo same organizacije. Zlom sistema dominacije se kaže kot izguba standarda (eksistence enodimenzionalnega človeka).

Forme dominacije lahko uspevajo skupaj z visoko tehnološko produktivnostjo in s postvarjeno ideologijo. Kot je bila revolucionarna zavest spontana, je danes evolutivna ideologija tehnologije (revolucioniranje tehnologije izključuje subjekt revolucije) spontana stvar tehnološko-potrošniškega ugodja.

Kontrajcirana poraba potrošnih sredstev (manija) razbija enotnost producentov v konkretne tehnološko hierarhizirane prakse (kvantificirana kvaliteta), njihova izventehnološka zavest je raz-osveščena abstraktne biti, ki je samo še "nesrečna zavest" konkretnega. Vsaka možnost je a priori možnost aktualnega. Sistem abstrahira, mistificira, ideologizira bolj učinkovito kot kdajkoli. Prevedljivost kritičnih pojmov reificiranih oseb iz abstraktnega v konkretno je neomejena: kar ni operacionalno, sploh ni. Možnosti absorbiranja zavesti kritike in vzpostavljanja zavesti psevdo-hedonizma (tehnološki hedonizem) in sadomazohizma, (samozadovoljevanje s stvarmi, ki jih nimaš) sta vključevani in pogojevani s konkretno funkcionalno zavestjo in abstraktno ideologijo tehnologije. Apolitizacija je v bistvu kontinuirano politikanstvo dominacije tehnološke organizacije. Kot sredstvo delovanja statusa que je absolutno nemogoče delovati kot družbena produkcijska sila (sila samo-organizacije in smotra v sebi). Možnosti se tako ekstrovertirane v metafizično spekulacijo, v svobodno igro možnosti neškodljive imaginacije. Ta je organizirana kot posameznikova ekstra dimenzija, ki pa se več ali manj podreja sami manipulaciji nečutnega sistema. Empiristična tehnološka čutnost ustvarja materijo kot natančno določen in izmerljiv kompleks občutkov in znanstvene kalkulacije (snov). Introjcirana čutnost kastrira imaginacijo. Ekstra-dimenzije materije postanejo estetične dimenzije. Funkcija estetike doseže vrh v "introjekciji" lastne čutnosti v operacionalno čutnost. S tem postane le vrsta, stvar, akcedens carstva nujnosti. Možnosti svobodnega razvoja celote, zavesti in čutnosti, so preprečevane v različnih samorealizacijah ljudi. Kastracija zavesti v operacionalnem delovanju in introjekcija operacionalne čutnosti v izpraznjeno zavest konvergirata v hierarhiziranju sistema kot celote in samorepresiji posameznika.

III.

Organska sestava je razredna sestava kapitala. V sebi nosi antagonizem razreda lastnikov produkcijskih sredstev in razreda, "osvobojenega" le-teh. Ta razred je absolutno brezlastninski in brezpredmeten. Ta njegova brezpredmetnost se kaže kot absolutno siromašenje. Absolutno siromašenje in variabilni kapital konvergirata. Variabilni kapital zadovoljuje potrebe konstantnega kapitala in kot tak je organski princip negacije kapitala. Glede na nizko produktivnost je intenzivnost delovne sile maksimalno izkoriščena. Z razvojem tehnologije stopnja eksploatacije pada, presežna vrednost pa narašča. Povečevanje organske sestave kapitala teži k negaciji njegovega organskega principa. Absolutno izkoriščanje delovne sile, ki jo predpostavlja na eni strani gonja za profitom in sla po razširjeni reprodukciji, na drugi strani pa nizka produktivnost stroja, se manifestira v povečevanju izkoriščanja delavčeve intenzivnosti in podaljševanju delovnega dne. S tehnološkim razvojem se kvantum delavčeve energije zmanjšuje analogno potrebam stroja in tehnološkega procesa. Hiperprodukcija predpostavlja povečano trošenje. Variabilni kapital se povečuje kljub temu, da se intenzivnost dela zmanjšuje.

Generalizacija organske sestave kapitala pokaže svoj negativni princip, svojo "organskost" v globalnih odnosih metropole in kolonije. V kolonijah še ostaja variabilni kapital: delavci, ki reproducirajo samo lastno delovno silo, da lahko razširjena reprodukcija sploh funkcionira. Kapital kot lastnina produkcijskih sredstev se tu kaže kot interes metropol (ne kaže se kot kvaliteta tehnološke razvitosti kakor v družbi obilja, v kateri konstantni kapital kot mrtvo-živo delo absorbira variabilnega, temveč v bistvu kot organizacija tega kapitala, kot lastnina).

Razpadanje razredne zavesti, ki ga je pospešil razpad druge internacionale in tehnološki razvoj, je povzročilo integracijo subjekta revolucije v stvarnost zakona vrednosti in kapitala. Ustvarjalna praksa dominacije - tehnologija - je absorbirala lastne možnosti (možnosti drugačne družbe absorbirajo subjekt revolucije). Ostajajo permanentno aktualne, nimajo pa sredstev za lastno udejanjanje. Zgodovina se samopotrjuje v samih možnostih razbitja dominacije. Strah pred osvoboditvijo postane strah osvobajanja. Dominacija integrira tudi svobodo in sam akt osvobajanja.

Negacija internacionalizma revolucionarne prakse v družbi obilja je bila nadaljevanje tehnološke integracije. Tehnologija kot lastnina je na način integrirala možnosti totalne ekspropriacije. (Osveščena praksa, enotnost revolucionarne prakse in teorije se na novo postavlja kot delovanje v destrukciji parcialne družbe obilja z revolucionarno zavestjo celote.) Razbita enotnost subjekta in objekta revolucionarne prakse se manifestira v razdvajanju revolucionarne teorije in revolucionarne prakse. Subjekt revolucije postane objekt tehnološke prakse. Negacija nosilca revolucije družbe obilja je z veliko intenzivnostjo težila tudi k negaciji revolucije. Praksa in ideologija tehnologije sta pokazali, da subjekt revolucije in sama revolucija nista identična, hkrati pa nakazuje tudi možnosti lastne negacije. Revolucionarna praksa lahko obstaja samo kot težnja po ponovnem vzpostavljanju enotnosti z revolucionarno teorijo - kritično analizo neizpoljenih možnosti tehnološke stvarnosti. Revolucija tako obstaja kot permanentna grožnja kontinuirani represiji ni stvar, reč, operacija revolucionarnega subjekta, obstaja kot potencialna subjektivizacija objekta tehnološke prakse.

Nove oblike represije zahtevajo nove oblike revolucionarne prakse. Enotnost subjekt-objekt revolucije je možna samo kot razbijanje tehnološke enotnosti. Možnost totalne razdvojitve je dana v sami tehnološki bazi; omogočena je kot odprava baze

dominacije - represivne organizacije tehnologije.

Analiza integracije subjekta revolucije je revolucionarna kritika le, če je hkrati analiza premagovanja integracije (revolucionarna teorija na ta način teži k udejanjanju). Nasproti globalnemu sistemu dominacije se vzpostavlja globalna revolucionarna teorija. Univerzalna praksa dominacije predpostavlja internacionalno prakso revolucije. Nastajanje nove revolucionarne zavesti se hkrati konstitutira z dejanji subverzivnih grup, ki hkratno preraščajo lastne parcialne kot tudi svetovne okvire dominacije. Njihovo delovanje je iracionalno v racionalnosti tehnološke družbe, hkrati pa je produkt iracionalnosti celote.

Boj proti možnostim občečloveške emancipacije je odvisen od antagoniziranja teorije in prakse in se torej bije na dveh ločenih področjih; le kot tak je uspešen. Kontinuirana represija, zaprti krog dominacije, tehnološka ideologija.

Uporabljena literatura:

- | | |
|-------------------------|--|
| Karl Marx: | Kritika nacionalne ekonomije (MEID I - CZ 1969) |
| MARX-Engels: | Nemška ideologija (MEID II - CZ 1971) |
| V.I.Lenin: | Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma (CZ 1946) |
| H.Marcuse: | Čovjek jedne dimenzije (Sarajevo 1968) |
| H.Marcuse: | Eros i civilizacija (Naprijed Zagreb 1965) |
| H.Marcuse: | Esej o oslobodjenju (Stvarnost Zagreb 1972) |
| F.Fanon: | Prezreni na svijetu (Stvarnost Zagreb 1973) |
| Ljubomir Tadić: | Poređak i sloboda (Kultura, Beograd 1967) |
| Dialektika oslobodjenja | (Zbornik, Praxis, džepno izdanje 2-3, 1969) |
| Kuvačić: | Obilje i nasilje (Praxis, džepno izdanje 4-5, 1970) |

Milan Kanjuga

KAJ JE MARKSIZEM

Ta tema, oziroma bolje povedano: takšen naslov teme ali tako formulirano vprašanje, ki bi na enak način zahtevalo odgovor, je preveč pretenciozno za neko takšno predavanje, ki naj bi iz njega sledilo. (1) Kajti v tej obliki pravzaprav zahteva odgovor v pomenu neke definicije. Ampak na srečo zares ni takšne definicije, ki bi neposredno lahko odgovorila na to vprašanje "Kaj je marksizem", še zlasti ne v tem smislu, da bi vi mogli to sedaj zabeležiti in potem kot učitelji-predavatelji prenesti svojim dijakom v t.i. dokončni obliki. Tukaj se bom takoj skliceval na Hegla, ki pravi, da resnica (kot tudi svoboda) ni mogoče dati drugemu kakor bankovec, ampak jo je šele vedno znova potrebno miselno in praktično izbojevati, da bi bila tudi naša svoboda. Takšno stališče izhaja, kot bomo kasneje videli, od tod, ko niti resnica niti svoboda nista stvar gole teorije, ampak zadevata samo človekovo življenje. to se seveda v še odločilnejšem smislu nanaša na Marxovo revolucionarno misel prakse, ki se tako v svoji "teoretični" obliki raznaša in tolmači pod imenom marksizma.

Zato vam nasprotno svetujem: Nikoli ne iščite nekakšnih fiksnih določitev marksizma v smislu ene ali več dokončnih definicij, kajti tisto, do česar bi na ta način dospeli, bi bil v najboljšem primeru goli dogmatizem, ki tudi rabi samo definicije, torej takšne določitve, ki kasneje postanejo in ostanejo gole abstrakcije ali še veliko huje kot to: navadne fraze, ki realno nič ne izrekajo in ravno zato postajajo obrabljene, nadležne in končno odbijajoče. Govoreč pa o marksizmu, torej o Marxovem

1) Predavanje, ki ga je imel avtor za predavatelje marksizma v srednjih šolah SR Hrvatske (v organizaciji zagrebške, splitske, reške in osiješke univerze).

nauku, bi to seveda bilo najmanj, kar želimo tukaj doseči: da bi vam to, kar razlagamo, postalo odbijajoče. Kajti ni odbijajoč, ne more biti in ne sme biti Marx, ki nam govori iz samega jedra naše epohe in našega življenja, toda to lahko postane, kot je pogosto postajal, če ga ne razlagamo in prakticiramo več v njegovi lastni sledi. Naša naloga je torej v naporu ostati v sledi Marxovi avtentični misli. No, ko že govorimo o frazah, poglejte neko takšno obrabljeno frazo, ki nič ne pove: "Marksizem je ideološko orožje ali orožje v rokah avantgarde delavskega razreda", ali pa "Marksizem je pogled delavskega razreda na svet", itd. Takšne in podobne fraze, kot je dobro znano, so zbile Marxov nauk na najnižji miselni nivo.

Kar pa zadeva naš program, stoji pred nami povsem določena naloga, ki bi jo mogli formulirati kot: Osnovne filozofske predpostavke ali filozofske dimenzije marksizma.

Tukaj, torej že na samem začetku, velja močno poudariti neko važno stvar: Marksizma brez filozofske dimenzije ni, a to je ravno tisto, kar bi drugače mogli imenovati njegovo idejno ali praktično dimenzijo na ravni dejanskega zgodovinskega dogajanja, ali kot bi dejal sam Marx, na ravni principa. To pa s svoje strani zahteva, da prehodimo tisto, kar je prehodil tudi Marx. Da bi postal to, kar je, je Marx moral prehoditi veliko miselno šolo, ki predstavlja najvišji zgodovinsko-miselni dom met meščanskega sveta vse do dandanašnjega, namreč šolo klasične nemške filozofije, brez katere je nezamisljivo samo bistvo marksizma. Zato bi tu prav tako mogli in moramo poudariti, kako pravzaprav nihče nima pravice samega sebe smatrati za marksista, kdor ni temeljito prehodil miselnega napora in poti Kanta, Fichteja in Hegla, in to iz zelo globokih, ne samo filozofskih, ampak ravno zgodovinskih razlogov. Kajti šele v tej misli se filozofija iz metafizike spreminja v spekulativno-zgodovinsko mišljenje, na ravni katerega se rodi in šele postaja mogoča Marxova revolucionarno-prevratna misel prakse.

To je tisto, na kar velja v naprej opozoriti, da bi se mogli razumeti v tistem bistvenem in se izogniti mnogim shematizmom, vulgarizacijam in celo očitnim falsifikatom, ki so se nakopičili na Marxovo misel v času historiata marksizma v minulih malone stotih letih in jo spremenili celo v njeno lastno nasprotje. V toliko in zaradi tega, kot tudi zaradi eminentno praktičnega bistva Marxove misli, stoji pravzaprav pred nami vedno znova tista ista miselna naloga in posel, ki je stal pred samim Marxom le s to veliko našo prednostjo, da nam v tem, ne ravno lahkem poslu pomaga tudi sam Marx.

Tu bi vam povedal še nekaj, kar sem vam mislil šele na koncu, toda čutim, da je na mestu ravno tukaj, namreč to: Marksizma se ni mogoče "naučiti" in prosil bi vas, da prav to poveste svojim dijakom prav tako. Recite jim naslednje: Ne moremo vas naučiti marksizma, če ga sami ne sprejmete kot svojo last in če tudi sami dejavno ne sodelujete v njegovem prisvajanju in realiziranju. "Učiti" se marksizem more namreč pomeniti samo odločitev živeti, delovati in misliti v Marxovi sledi z osnovno usmeritvijo k neprestanemu revolucioniranju, to pa pomeni smiselno spreminjanje našega mnogolikega življenja. Kajti, tisto bistveno, kar se je tudi sam Marx naučil od nemške klasične filozofije, se glasi predvsem in po vsem: enotnost teorije in prakse.

Teza, da se marksizma ne da preprosto naučiti, izhaja v glavnem iz treh bistvenih momentov, in to:

- a) ker ni gola teorija o nečem, ampak je po svojem bistvenem poreklu in smislu že v svojem izhodišču ravno ta nerazločljiva enotnost teorije in prakse /kar do konca in temeljito premisli klasična nemška filozofija na čelu s Heglom);
- b) spričo tega je (marksizem, op. prev) istočasno hotenje, zahteva, potreba, naloga in usmeritev k svoji lastni praktično-življenjski realizaciji, in to na ravni zgodovinskega smisla in perspektive neke resnično človeške skupnosti prihod-

- nosti. To pa v svoji neposredni družbeno-ekonomsko-politični aktualiteti pomeni predvsem na ravni samoukinitve in samoosvoboditve proletariata in spreminjanja delavca v človeka (kar je tudi pravi in edini smisel samoupravljanja kot samodoločitve in samopotrditve človeka v njegovem davnem proizvodno-praktičnem in zgodovinskem bistvu);
- c) zato t.i.m. "védenje marksizma" tudi predpostavlja in v sebi vsebuje ter je usmerjeno neposredno v borbo proti same-mu bistvu in biti obstoječega sveta (proizvodnja zaradi presežne vrednosti in profita, eksploatacija, blago, denar, najeto delo, kapital itd.) kar predvsem pomeni ne spravo z obstoječimi ideološkimi odtujenimi in postvarelimi oblikami življenja kot z edino možnimi (kar je že po izrazu v sebi protislovno, ker edina možnost ni nikakršna možnost).

Te bistvene karakteristike marksizma tvorijo namreč osnovo in neizogibno jedro v procesu našega lastnega samoosveščanja, v katerem se vedno znova pojavljajo in vidijo do tedaj še nezapaženi zgodovinski momenti kot specifičnost našega lastnega vi-denja sveta, ki s tem tudi ravno postaja naš lastni svet in mi v njem kot v svojem. Tako tu izstopajo bistvena določila našega življenja, ki ga je, da bi to bilo, potrebno dvigniti na nivo samorefleksije. Ali drugače povedano, dvigniti ga je treba na nivo samozavesti, in sicer ne samo ostajajoč v okviru nekega družbeno-političnega razvoja, ampak v procesu celote nekega zgodovinskega dogajanja.

Ko to pravimo, potem menimo tisti zares bistveni moment, ki iz nemške klasične filozofije vstopa v samo srž marksizma. Zato-rej moremo pristaviti: Brez samozavesti torej, brez samospoznanja ali svobode kot vprašljivosti vsega, kar je, ni marksizma.

To je izhodiščna, toda tudi neizogibna točka. Zato je tudi pot, recimo od Kanta do Fichteja ravno neizogibna in zgodovinska ter miselna pot za vsakega marksista, to pa pomeni komunista, ne zato, ker ga pelje v dimenzijo zgodovinskosti, v kateri se giblje Marxova misel, temveč tudi zaradi nekega bistvenega

razloga, ki bi ga lahko takole povedali: Vsak marksist ali komunist mora, da bi to zares bil, če lahko tako rečemo, skozi "kopel" Fichtejevega nauka svobode kot absolutnega začetka vsega, kar je v svetu za človeka bistveno, zgodovinsko in človeško relevantno. Mimo tega ali brez tega (zlasti pa proti temu) nujno pademo na predkantovski zgodovinski nivo, kar z drugimi besedami pomeni tudi na predrevolucionarni nivo, ki še ne pozna moči, dosega in smisla identitete subjekt-objekt kot predpostavke revolucije, svobode in sveta kot eminentno človekovega dela. Brez tega pa se - enostavno rečeno - revolucionar spremeni v pragmatika ali prakticista ali v najboljšem primeru v praznega reformista, potem pa celo tudi v navadnega politika. To pa pomeni samo eno: vegetiranje na predpostavkah meščansko-kapitalističnega sistema življenja, ker bi bila tista raven, ki ne respektira samih korenov revolucionarnosti Marxove misli, t.j. njene srži.

Marxov nauk je namreč par excellence nauk revolucije, in to je zares tisto bistveno, s čimer je tu pri našem vprašanju "Kaj je marksizem" treba začeti in z njim velja tudi končati. Medtem, vidite, ko pravimo "nauk revolucije", tudi to lahko ostane gola fraza tako dolgo, dokler se ne postavi vprašanje, ki ga tudi v samem marksizmu zelo redko, da ne rečemo skoraj nikakor ne nahajamo kot eksplicitno formulirano, in ki se na prvi pogled filozofsko "nenavajenemu ušesu" zdi malce nenavadno ali celo čudno. To vprašanje je: Kako je revolucija kot revolucija sploh mogoča, in po čem, ali kaj je pravzaprav revolucija?!

Ravno zato, ker so marksisti ali kvazimarksisti po Marxu zaradi njih je Marx izjavil, da ni nikakršen marksist) velikokrat bili pod ravnijo filozofskega, torej tudi spekulativno-zgodovinskega postavljanja vprašanja, niso mogli priti do tistega, kar naj bi tu v najglobljem smislu pod revolucijo pravzaprav razumeli. To se je dogajalo predvsem in samo zato, ker so najpogosteje samo klasično filozofijo preprosto "preskako-

vali" ali jo zametavali ali pa interpretirali ne v smislu artikuliranja njenega enohalno-revolucionarnega bistva, ampak nasprotno kot goli nastavek ali obnavljanje tradicionalne metafizike.

Zato je tu revolucija ali "motila" ali pa je bila razumljena kot rezultat nekakšnih prirodnih zakonov na način "elementarne nezgode", ki kdaj pa kdaj zadene ljudi podobno potresu ali poplavi, ali pa so jo v najboljšem primeru dojemali kot nekaj samo po sebi razumljivega, jasnega itd. To so pač takšni marksisti in komunisti (o katerih tu govorimo) pogosto plačali z velikimi glavoboli in nevšečnostmi v vsakem pogledu: v ekonomskem, družbeno-političnem, kulturnem, kot tudi glede na zavest in samozavest ali pa v tistem, kar se imenuje navadna življenjska človeška orientacija.

Ko opozarjamo na to, da je revolucija sama srž Marxovega nauka, in na drugi strani poudarjamo, da to te srži ni mogoče priti brez klasične nemške filozofije, potem smo s tem z drugimi besedami povedali, da je srž tega nauka misel prakse. Medtem, prav tu nahajamo ključno mesto za razumevanje celotne stvari, kajti v filozofiji Kanta, Fichteja in Hegla deluje nek povsem nov, moderen, ravno že zgodovinsko mišljeni pojem prakse, ki je v najneposrednejši zvezi s prav tako šele zdaj prvič v zgodovini tematiziranim in problematiziranim, povsem novim in najgloblje sodobnim pojmom sveta, ki pač izhaja iz analize pojma zavesti (kar šele v tej filozofiji postane predmet raziskovanja, iz česar rezultirajo največji miselni dosežki modernega sveta ki sami po sebi tvorijo pravo revolucijo).

Ko pravimo povsem nov pojem prakse, potem to mislimo glede na tisti pojem praxisa, ki se kristalizira v stvari grški filozofiji ter svoj polni in dovršeni pomen dobi že s Platonom in zlasti pri Aristotelu. Tu je namreč beseda o štirih medsebojno povsem ločenih momentih ali načinih človekovega odnosa do vsega, kar je, kar bi pogojno mogli imenovati svet (kar je moderen

pojemo), spričo tega, da je tu na eni strani beseda o kozmosu (lat. universum, vesolje), na drugi o fysisu (t.j. naravi) in končno o polisu (kar označuje antični tip družbeno-ekonomske in politične skupnosti v obliki države-družbe-mesta, podobno n.pr. Atenam, torej na način nekega samoniklega in s tradicijo prenašanega načina npravnega življenja, ki kot takšno še ni podvrženo vprašanju na ravni samorefleksije). Ti štirje momenti so: 1. praxis, 2. poiesis, 3. tehne in 4. theoria, ki "pokrivajo" ali artikulirajo tisto, kar bi v tem vrstnem redu imenovali:

1. praxis kot socialno-moralno-politično delovanje in vzajemni odnos svobodnih meščanov polisa in npravstveno (na osnovi napisanih zakonov) reguliranje te svojevrstne praktične dejavnosti, ki pa nima neposredne zveze s tistim, kar tu imenujemo pod 2. kot poiesis, t.j. proizvodnja nečesa novega ali ustvarjalnost (predvsem umetniška), in od česar se zonet razlikuje tisto 3. tehne, ki je odvisno od podedovanega, naučenega in privajenega prakticiranja znanja (episteme) in približno pomeni obrtniško dokončevanje in izdelovanje uporabnih predmetov - stvari. Vsi ti trije momenti, ki bi jih zopet samo pogojno (iz našega sodobnega zgovodinskega horizonta) mogli speljati na skupni imenovalac "praktični", so spet povsem ločeni od 4. theoria in ta ločenost je v svoji popolnosti in konsekvantnosti ravno odločilna za vso kasnejšo filozofijo kot metafiziko, vse do današnjih dni. Ta razdvojenost teorije in prakse, pri čemer imata tedaj eno in drugo v tej obliki svojo specifičnost in poseben pomen, in kar je najvažnejše, teorija ima v tem odnosu absolutni primat, ta razdvojenost, ki v skrajni liniji temelji na razredni razslojenosti družbe na vladarje in pođanike, na manualne delavce (sužnje, kmete, sluge) in mislece (teoretike, razlagalce ali ideologe vladavine vladajočega razreda), je tista osnova in predpostavka, od katere in na kateri se ohranja in živi metafizika v vseh svojih življenjsko-miselnih oblikah skozi vso zgodovino do danes.

Tisto, kar je tu ravno bistveno za to in takšno metafizično-filozofsko pozicijo, je mogoče strniti v nekem stališču, ki se približno glasi: Vse, kar je (kozmos, fysis in polis, kar bi imenovali "svet"), je takšno, kot je, za vse veke, kar pomeni sliko nekega končanega, dokončnega ter torej tudi popolnega, enkrat za vselej v bistveni nespremenljivosti danega ali ustvarjenega "sveta" (in človeka v njem). Bit "sveta" je dojeta kot absolutna onostranost in abstraktna objektivnost, ki se (mimo in brez človeka) odvija in giblje po svojih lastnih večnih "naravnih" zakonih.

Kant prvi (ne samo v zgodovini filozofije, ampak tudi v zgodovini človeštva sploh!) prekine to metafizično "sliko sveta" in jo radikalno postavlja pod vprašanje. Tu se ne moremo spuščati v podrobnejšo analizo tega, vendar bomo vsaj opozorili na to, da se ta "točka prekinitve"--če jo tako imenujemo--dogaja v njegovi Kritiki čistega uma z njegovo t.im. transcendentalno dedukcijo (kategorij), ki najboljše govoreč izreka proizvodno-praktično vzpostavljanje sveta kot človekovega (mojega), ki šele kot takšen postane in more postati predmet (spoznavne) zavesti, s čimer gre za tendiranje k tistemu, kar bo kasneje artikuliral Fichte kot identiteto subjekt-objekt (kar z drugimi besedami pomeni: Svoboda in ne bit je ali postaja ali se dogaja sedaj kot ta novi "temelj" sveta, ki s tem postane moj lastni duhovni horizont dejanja in misli, ne pa meni nekaj zunanjega).

Tisto, kar se tukaj dogaja kot resnični revolucionarni miselni in to sedaj obenem pomeni tudi: zgodovinski obrat, v katerem in na osnovi katerega Marx kasneje lahko izvede radikalno kritiko samega temelja obstoječega meščansko-kapitalističnega sveta v celoti, je na nekem mestu zelo strnjeno, čeprav ne povsem precizno, izrekel Georg Lukács; navedimo to mesto v celoti:

"Pojem zavesti se pojavlja prvič v klasični nemški filozofiji, kjer je tudi razjasnjen. Zavest predstavlja tisti posebni sta-

dij spoznave, v kateri sta subjekt in spoznani objekt v svoji substanci homogena, kjer se torej spoznava dogaja znotraj in ne od zunaj (najenostavnejši primer za to je človeško moralno samospoznanje, n.pr. občutek odgovornosti, vest, nasproti spoznavni metodi naravoslovnih znanosti, kjer spoznani objekt ostaja subjektu večno tuj, kljub temu, da je spoznan). Temeljni pomen te spoznavne metode sloni na tem, da še golo dejstvo spoznave izzove bistveno spremembo na spoznanem objektu: razvoj-na tendenca, ki je na objektu bila že prej prisotna, postane skozi osveščanje in spoznanje še gotovejša in močnejša, kot je bila prej in kot bi brez te spoznave mogla biti.

Ta spoznavna metoda nadalje pomeni tudi to, da izginja razlika med objektom in subjektom in zato tudi razlika med teorijo in prakso. Teorija brez kakršnekoli izgube čistosti, nepristranskosti ter resnice postane akcija in praksa, če spoznanje kot zavest spoznanega objekta zakonitemu razvoju objekta podarja večjo moč in gotovost, kakor bi brez njega bila mogoča, če se na neposreden način vključuje s samim dejanjem v neposreden način vključuje s samim dejanjem v neposredno praktično akcijo, v preobrazbo življenja." (Etika i politika, Zagreb 1972, str. 40) (V nemščini: G.LUKACS-Schriften zur Ideologie und Politik, Luchterhand, Neuwied 1967 - "fusnota" v drugem razdelku prvega teksta: "Taktik und Ethik" - op.prev.)

Tu mimogrede kritična pripomba Lukácsu kot dopolnitev: Objekt, ki ni spoznan, še ni postal pravi objekt, a od tega je odvisno tisto, kar Lukács imenuje za razvojno tendenco objekta ali na objektu. Spoznava je namreč eden od bistvenih konstitutivnih momentov objekta. V polnosti svojega smisla, z Marxovega stališča, predmet tudi ni nič drugega kot specifičen zgodovinsko-praktični odnos človeka v prisvajanju njegovega lastnega sveta in samega sebe.

Iz tega miselnega dosežka sedaj izhaja tisto za dotedanjo (in vsako drugo) metafiziko nemisljivo in nezamišljivo in v njenem horizontu ali z njenega "stališča" vsekakor bistveno nedose-

gljivo, namreč: da resnica ni več stvar (ali "predmet") neke izključno teoretske spoznave (torej teorije ali spoznavne teorije), ni lastnost sodbe o predmetu, ampak je karakter in način zgodovinskega dogajanja identičnega subjekt-objekta, torej svobode, ali pa dimenzija zavestnega prakticiranja lastnega življenja, odvisnjena na raven občosti ali duhovnosti (kar pomeni: smiselnosti ali idejnosti).

Kantova transcendentalna dedukcija torej izreka tole: da bi nekaj postalo in bilo predmet (ne samo spoznave, ampak tudi delovanja), je od sedaj možno samo po principu proizvedenosti, t.j. vzpostavljenosti (sintetiziranja nedoločene raznolikosti golih čutnih podatkov), kar pomeni, da je šele s tem svet (prav tako tudi teh predmetov v njih celoti) prvič postal moj svet. Pri tem se tiste abstraktno-zunanje-objektivne "realitete" ali "entitete" glede kozmosa, fysisa in polisa spreminjajo v svet, pojem prakse pa sedaj tudi vsebuje v sebi vse tiste štiri ločene momente (praxis, poiesis, tehne in theoria) v eni enotnosti, ki - posebno kasneje z Marxom - pomeni:

revolucionarno-prevratno vzpostavljanje in proizvajanje svojega sveta v enotnem zgodovinskem dejanju, ki tudi ni nič drugega kot revolucionarno eksistiranje samo.

Vendar, najbistvenejši in miselno ravno epohalni obrat, ki se dogaja tu v Kantovi filozofiji, ni samo v tem, ker je v njej dosežen, spoznan in artikuliran ta novi pojem praktičnega, ampak še več ali predvsem v preobratu dotedanje tisočletne in v življenju čvrsto vkoreninjene metafizične slike sveta in bistvenega načina življenja, ki je karakteriziran ne samo po navedeni razdvojenosti teoretskega in praktičnega, ampak tudi po--primatu teorije. Kant sedaj nasprotno temu izpostavlja ravno primat praktičnega uma (torej praktičnega odnosa do sveta), in navezujoč na to spoznanje, Fichte na neki višji ravni takoj za tem izpostavlja to, kako je um po svojem bistvu praktičen (ali praktični um je koren vsake spoznave) za razliko od razuma kot izključno teoretskega (znanstvenega) organa spoznavanja predmeta. Za Hegla je

pač ta enotnost teorije in prakse nekaj že samo po sebi razumljivega in on jo pogloblja do zadnjih konsekvenc, ko vso to problematiko dvigne na tisto zgodovinsko raven, na kateri Marx more formulirati n.pr. svojih pomembnih enajst tez o Feuerbachu, v katerih je strnjeno izrečana njegova bistvena zgodovinsko-miselna pozicija. Le-ta se navezuje na sam duh nemške klasične filozofije, na koncu katerega Hegel izreka miselna gibanja, kako mišljenje ter volja, torej tisto teoretsko in praktično nista tako razdvojena, kot da bi v enem šepu imeli teorijo (torej mišljenje, inteligenco), v drugem na pač prakso (torej hotenje, voljo, tisto hoteče, praktično), ampak je praksa bistveno teoretična, kot je tudi teorija bistveno praktična. Kajti, tisto kar hočem, sebi predstavljam, za tem težim in to mislim, in ne obratno.

Da bi tu z nekaj stališči orisali to bistveno duhovno-miselno in zgodovinsko tolikanj odločilno zvezo med navedenimi pomembnimi dosežki klasične filozofije na eni strani in Marxom na drugi strani, bomo navedli nekoliko odlomkov iz njegovih Tez o Feuerbachu:

"Glavna pomanjkljivost vsega doseданjega materializma - vštetiš Feuerbachovega - je, da je predmet, dejanskost, čutnost pojmovana le v obliki objekta ali zora; ne pa kot človeška čutna dejavnost, praksa, ne subjektivno. Zato se je zgodilo, da je dejavno stran, v nasprotju z materializmom, razvil idealizem... Feuerbach ... obravnava ... le teoretsko obnašanje kot pristno človeško, medtem ko je praksa dojeta in fiksirana le v njeni umazano-židovski pojavnosti. Zato ne zapopade pomena 'revolucionarne', 'praktično-kritične' dejavnosti." (I.teza)

"Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica, sploh ni vprašanje teorije, temveč praktično vprašanje." (II.teza)

"Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti je moč dojeti in racionalno razumeti le kot prevratno prakso." (III.

teza)

"Feuerbach, nezačudovljen z abstraktnim mišljenjem, apelira na čutni zor; toda čutnosti ne dojema kot praktično človeško-čutno dejavnost.")V.teza)

"... Človeško bistvo je pri njem lahko razumljeno le kot "rod", kot notranja, nema, mnoge individue zgolj naravno povezujoča občnost." (VI.teza)

"Družbeno življenje je po bistvu praktično." (VIII.teza)

"Najvišje, do česar se povzpne nazirajoči materializem, tj. materializem, ki čutnosti ne zapopade kot praktično dejavnost, je nazor posameznih individuov v meščanski družbi." (IX.teza)

"Filozofi so svet samo različno interpretirali; gre pa za to, da ga spremenimo. (XI.teza) (Prevod dr.Božidarja Debenjaka v "Izbranih delih II", Ljubljana 1971-ob.prev.)

V tej poslednji, XI. tezi je formuliran--kot je vidno na osnovi do sedaj povedanega--ravno zgodovinsko zapopadeni odnos teorije in prakse ("interpretirati" in "spremeniti"), kakor ga po njegovem bistvenem smislu nahajamo v klasični filozofiji. Ta teza namreč (po vseh predhodnih, zlasti I. tezi) izreka ravno tisto bistveno Marxovo, pripeljšano do popolne jasnosti. Ko bi torej hoteli poiskati srž celotnega Marxovega nauka, potem bi se nam pokazala kot epochalna misel revolucije. Revolucija pa, kakor jo je mislil in potrjeval z dejanjem ta najgloblji in najeminentnejši mislec revolucije, niso samo barikade ali državljanska vojna ali gola zavzetje politične oblasti ali pa drobne reforme znotraj obstoječega stanja, morda ravno najmanj to, če s tem želimo povedati tisto bistveno, do česar je Marxu največ bilo in kar je ležalo v osnovi njegovega revolucionarnega hotenja. Marxova epochalna misel revolucije namreč temelji, je možna in izhaja od tod, da je Marx, kritično nadaljujoč in poglobljajoč tisto najvrednejše, kar je bilo miselno izbojevano v klasični filozofiji, bil najradikalnejši in najkonsekventnejši mislec zgodovine, ali bolje povedano: zgodovinskosti zgodovine kot utopičnega izvora vsega, kar je.

Le zato, ker je Marx do konca domislil bistveno izkustvo zgodovinskega pripetovanja in dogajanja kot odpiranje, prodiranje, zarisovanje, omogočanje in potrjevanje tistega, kar se tu po zgodovinskem dejanju pojavlja kot eminentno človeški svet, je lahko prišel do svoje osnovne in ravno epohalne teze, da je "revolucija gibalna sila zgodovine in prav tako tudi religije, filozofije in ostale teorije". V tem je pač vsebovano spoznanje, ki je seveda tudi samo najgloblje revolucionarno ravno v Marxovem smislu, ker se--zgodovinsko gledano--ni dogajalo in se ne dogaja nič bistveno človeškega brez temeljnega revolucioniranja obstoječih oblik življenja, ali govoreč v filozofskem jeziku, brez radikalnega zaseka v bistveni način zgodovinske človeške biti. Spričo tega lahko skupaj z Marxom rečemo, da je revolucionarno dejanje ravno resnično zgodovinsko dejanje, in obratno, da je zgodovina kot edino bojišče človekovega obstanka, in to je ravno pravi človekov svet, možna samo po zgodovinskosti kot revolucionarnosti, kar pomeni po zgodovinski praksi, ki je tisto, kar imenujemo filozofsko-metafizično kot "bit" človekovega sveta.

Ta pojem biti tu postavljamo pod navednice zato, ker za Marxa po klasični filozofiji in posebno za Fichteabit ni več izvorni pojem, ampak nekaj izvedenega ali proizvedenega kot rezultat ali produkt človeške praktične dejavnosti, kot tudi zato, ker praksa, iz katere izhaja vsaka možna bit kot iz svojega utopičnega izvora ali porekla, tu ni dojeta kot nobena kategorija (niti filozofska niti ekonomska niti sociološka niti politična niti znanstvena itd.), ker bi ravno to in takšno "ontološko kategoriziranje" prakse bilo v najglobljem protislovju ravno z bistvenim Marxovim zgodovinsko-revolucionarnim stališčem, ki (po Kantovi misli) izreka, daso tudi vse te kategorije proizvod in rezultat same te zgodovinske prakse (tu sicer leži, kot smo že dejali, bistveni smisel Kantovega novuma v njegovi transcendentalni dedukciji kategorij). To pa je tisti rezultat, ki ravno v obliki neke ontološke (in ekonomske ... itd.) kategorije na stališču metafizike teži za miselnim

fiksiranjem tistega, kar bistveno je, ter v smeri samo tistega, kar je, nakar mu je s tem horizont obstoječega kot "danega" v njegovi biti in po njegovem bistvu tisti poslednji domet in meja, ki tu ni niti miselno niti dejavno prekoračena. V toliko, kakor pravi Marx, "kategorije izražajo oblike obstajanja, določila eksistence, pogosto samo posamezne strani te določene družbe, tega subjekta ... itd." Le-te so zato vedno samo miselno (filozofsko, teoretsko, znanstveno) fiksiranje določenega stanja, ki je rezultat minule opredmetene prakse (ali dela), kar se potem pojavlja za teoretsko zavest (in v tem je prava osnova vseh oblik odtujitve in postvarelnosti) kot čista danost, onostranost, torej v podobi "abstraktne objektivnosti", ki sedaj živi in deluje oziroma se giblje po svojih samosvojih, samostojnih, od živega zgodovinskega subjekta (družbe, razreda, skupine, posameznika, človeka) povsem ločenih "zakonih". Ves svet s tem stoji na glavi, ker mu je iztrgana duša in življenjskost, ker je iz njega izginilo ali je nasilno eliminirano tisto, kar ga pravzaprav omogoča v tem, kar faktično je, namreč človeška zgodovinska praksa kot revolucionarna dejavnost, ki je kot takšna tudi mogoča le kot ukinjanje obstoječega (ontološko-kategorialno-fiksiranega, zajetega, dojetega in utrjenega v tistem, kar preprosto je), torej bistvena sprememba sveta, da bi ta zgodovinski svet sploh bil.

Marx tako ni ontolog, kar pomeni, da ni metafizik (kot sicer niti ni antropolog, ekonomist, znanstvenik, politik ali "praktik" itd.). Glede na to bistvena predpostavka in izhodiščna točka zanj ni obstoječi (meščansko-kapitalistični) svet, niti gola teorija o tem svetu v obliki ideologije kot adekvatne zavesti tega odtujenega in postvarelega sveta, ampak je ta izhodiščna točka ravno sama sprememba sveta, ki se--in to je tisto bistveno Marxovo--že bistveno dogaja v njegovem zgodovinskem "temelju". Marx misli že z one strani obstoječega kot obstoječega (ne glede na to, ali je tu beseda o goli empirični fakticiteti, "danih pogojih" življenja ali pa o miselno-teoretsko-kategorialnem, spoznavnem, kar pomeni le o ideološkem obveščča-

nju obstoječega v filozofiji in posebnih znanostih), on misli in hoče s stališča bodočnosti kot zgodovinske možnosti, torej možnosti drugačnega, kakor že je. Samo zato in toliko je Marx --mislec revolucije. Biti onstran obstoječega pomeni šele resnično biti na bistvenih predpostavkah, tj. tendencah tega sveta, ki se šele na ta način razkriva in kaže ter osvetljuje v svojem pravem bistvu kot revolucionarni proces zgodovinskega nastajanja bistveno novega, možnega, smiselnega.

V toliko se z Marxom revolucija, in to edino revolucija kot epohalni prevrat, ki se dogaja v temelju človekovega sveta, kaže kot tisti pravi princip in kriterij za resnično videnje in razlikovanje obstoječega in možnega, nujnega in svobodnega, starega in novega, preteklega in bodočega, regresa in progressa, smiselnega in brezsmiselnega, tradicije in inovacije, človeškega in nečloveškega ali še-ne-človeškega ter je glede na to revolucija sama sebi kriterij za svoje lastno spotikanje, ki se povnanja kot določena doba ali razdobje stagnacije ali kontrarevolucije.

Ker pa je revolucija po Marxu "gibalna sila zgodovine", torej tisti pravi izvor in poreklo zgodovinskega dogajanja, v katerem izstopa na plano polni razvoj človekovih ustvarjalnih sil, potem ta njena lastna stagnacija ali spotikanje (v obliki nekega končanega zgodovinskega sveta ali sistema, ki pozablja svoje lastno revolucionarno poreklo ter vztraja ali vegetira na predpostavkah reakcije ali kontrarevolucije) ne more biti nikoli totalno ali absolutno, ampak vselej le delno, trenutno, občasno ali začasno, tako dolgo, dokler obstojita človek in njegov svet, ki se dogajata in sta po principu zgodovinskega dogajanja.

Toda ravno v zvezi z vsem doslej povedanim, še zlasti z ozirom na navedeno globoko zgodovinsko, duhovno-miselno notranjo zvezo med bistvenimi dosežki klasične filozofije in Marxovo revolucionarno mislijo prakse, velja tu opozoriti še na neko pomembno stvar. Beseda je namreč o odtujitvi in postvarelosti,

katerih določitve pri Marxu na najgloblji način segajo do samih temeljev modernega, našega, sodobnega meščansko-kapitalističnega sveta. Zveza, o kateri govorimo, sestoji v tem, ker je ravno klasična filozofija s svojo spekulativno-zgodovinsko-tuopično mislijo pripravila tla za Marxovo radikalno kritiko, ki razkriva sam izvor možnosti odtujitve in postvaritve. Kot smo se v predhodnem trudili pokazati, je epohalnost uvida klasične filozofije (ki je tudi sama--kot je poudaril Marx-- bila "teorija francoske revolucije", in mi bi pridali, da tudi mnogo več od tega: revolucije kot revolucije) vsebovana v tem, ker na najčistejši miselni način artikuliira zgodovinsko-duhovne predpostavke postajanja človekovega sveta. In šele na osnovi tega ter v tem horizontu je tedaj mogoča celotna Marxova analiza fenomena odtujitve in postvaritve. Kajti--v tem leži sama srž stvari--svet je najprej moral postati moj, da bi se mi lahko odtujil! Zato šele po vseh teh analizah prihajamo z Marxom do spoznanja, kako se v samem procesu nastajanja abstraktne onostranosti kot sveta, in to istočasno pomeni človeka kot človeka, kar tudi ni nič drugega kot zgodovinsko dogajanje samo, lahko dogaja tudi odtujitev in postvarelost celotnega nekega sveta v njegovem temelju. Kakor pa svet in človek nastajata v procesu proizvodnje to, kar sta, tako potem moremo samo v tem procesu iskati poreklo in možnost in način in obliko in karakter odtujenosti in postvarelosti sveta, človeka in njunega odnosa. Ravno to počne Marx s svojo kritiko politične ekonomije, kar pomeni določenega načina proizvodnje nekega historično specifičnega, torej meščansko-političnega sveta kot njegovega temelja (kapital-najeto delo).

Ko torej Marx v I. poglavju Kapitala)v razdelku 4. "Blagovni fetišizem in njegova skrivnost"/govori o fenomenu postvaritve z naslednjimi besedami:

"Le-tem (proizvajalcem, op.M.K.) se zato zdijo družbeni odnosi med njihovimi privatnimi deli kot to, kar so, t.j. ne kot neposredni družbeni odnosi med osebami samimi v njihovih delih, temveč, nasprotno, kot stvarni odnosi med ljudmi in družbeni odnosi med stvarmi" (CZ, Ljubljana 1961, str.85) ter ima zato "njihovo lastno družbeno gibanje v njihovih očeh obliko gibanja stvari, pod katerih kontrolo, so, namesto da bi oni nje kontrolirali" (str.87),

-- je potem najgloblje kritično osvetljeno tisto "postavljanje na glavo" bistvenega človekovega odnosa s svojim in v svojem lastnem svetu, ki je tu že predpostavljeno kot njegov lastni svet glede na to, da to postaja v samem procesu proizvodnje, ker ni preprosto dan v končani obliki ali istočasno v odtujenih in postvarelih (Marx pravi tu: fetiških) oblikah, ki veljajo ravno za kapitalistični način proizvodnje ter za to že fetišizirano (torej ideologizirano, ideološko) zavest:

"Formule, ki jim je na čelu zapisano, da pripadajo družbeni formaciji, v kateri produkcijski proces vlada nad človekom, človek pa še ne obvladuje produkcijskega procesa, veljajo v njeni (gre za politično ekonomijo kot znanost, op.M.K.) meščanski zavesti za naravno nujnost..." (str.94),

--kar pomeni, da se moj že dejavno-praktično-proizvodno prisvojeni svet istočasno odtuja od mene (spreminja se v stvar, v odnose med stvarmi, se postvarja) v obliki tistega, kar je že v samem izviru zgodovinskega sveta kot človekovega ukinjeno in prevladano, torej -- kot pravi Marx -- v obliki naravne nujnosti! Ravno to pa tudi tvori Marxovo najmočnejšo, prav radikalno kritiko obstoječega sveta: kazanje tega, da se nam lastni družbeni in človeški odnosi pojavljajo na način naravnih zakonov (ki se potem kot takšni odvijajo onstran, izven, mimo in proti človeku, oziroma z Marxovimi besedami "za njegovim hrbtom").

Postvarelost za Marxa torej ni nič drugega -- govoreč zdaj v filozofskem jeziku -- kot za meščansko družbo in meščanski svet v celoti specifično, torej kapitalistično-meščansko obliko predmetnosti predmeta (kar pomeni specifični karakter njegove proizvedenosti). Takisto z drugimi besedami izreka tudi Marx, govoreč o kategorijah buržoazne ekonomije kot o oblikah mišljenja za proizvodne odnose (in tedaj to poščrtuje) tega zgodovinsko določenega družbenega načina proizvodnje, tj. v prav kapitalistične blagovne proizvodnje. S tem je obenem rečeno, da tudi sama postvaritev izhaja iz blagovne oblike, tj. iz oblike vrednosti, v kar se tu ne moremo spuščati.

No, v zvezi s tem velja vendar poudariti, kako s pojmom postvarelosti ni dana nikakršna gola konstatacija določenega obstoječega stanja, ampak -- kot je dobro vidno iz Marxovih stališč in tudi glede na dosedaj povedano -- ravno metodološka zahteva in smerokaz, da z razkrivanjem fetiškega karakterja blaga prodremo do same strukture te specifične zgodovinsko določene oblike predmetnosti, v kateri se odnosi med ljudmi nujno pojavljajo kot odnosi med stvarmi, da torej za stvarmi (proizvodi, predmeti, objekti) zagledamo družbeni in človeški odnos. To razkrivanje, to zagledanje ali to spoznanje je v sebi neposredno obrnjeno k tistemu praktičnemu, ki teži k spremembi, ali bolje: k destrukciji te celotne postvarele strukture ali postvarelega življenja, ki s svojo postvarelostjo nehuje biti življenje in se spreminja v nekaj mrtvega, neduhovnega in antiduhovnega. Ne zato, ker naj bi mu od zunaj naknadno pridali nekakšen subjektivističen voluntarizem golega hotenja (v etično-moralnem ali moralističnem smislu), ampak zato, ker je tu beseda o samospoznanju določene zgodovinske prakse, o samospoznanju specifičnega načina biti, ki tu mora biti destruirana v nekem totalnem prevratu, če človeštvo ne želi ostati tudi dalje v teh-- kot pravi Marx--"norih oblikah" obstoja, obrnjenega na glavo. Lukács je kasneje skupaj z Marxom proletariat imenoval za subjekt-objekt tega prevrata, in to po eni strani prav zato, ker proletariat neposredno na sebi kot golem objektu tega sistema skuša prakso teh postvarelih odnosov, po drugi strani pa, ker je ravno zato po svojem zgodovinskem položaju poklican, da jih iz temeljev poruši kot edini pravi subjekt revolucije.

Vendar, kakor smo doslej delno pokazali, ta neposredna obrjenost k praktičnemu in s tem k bodočemu ima tudi svoj globlji koren. Kajti ta specifična predmetnost predmeta, ki se pojavlja v svoji odtujeno-postvareli obliki tudi tvori bit meščanske družbe in sveta v obliki kapitala in najetega dela, je postala vidna šele tedaj, ko se je tako v klasični filozofiji kot pri Marxu pokazala prav kot specifična zgodovinsko-praktična proizvedenost predmeta; torej šele tedaj, ko se je odgovor na vprašanje o možnosti tistega, kar je znašel v zgodovinski praksi,

ki odpira horizont za pojavljanje vseh bitij, predmetov in stvari kot realno obstoječih in nakar tudi obstoječih na določen (postvareli) način. V toliko pri Marxu pojem postvaritve ne tvori nič drugega kakor zahtevo po povratku k svojemu dejanskemu avtentičnemu proizvajalno-ustvarjalnemu izviru, po čemer in iz česar vse je. Sam rojen v praksi, pojem postvaritve kaže neposredno na nujnost povratka k tej isti, ravno revolucionarno-prevratni praksi, kar istočasno pomeni dimenzijo samoukinitve postvarelosti. Spričo tega je ta pojem že po svojem izhodišču in po svojem bistvu praktičen, kar pomeni, da po svojem bistvenem smislu s samo svojo postavitvijo prestopa spoznavno-teoretski, kontemplativni ter nevtralizirani horizont razdvojenosti in nasprotistavljenosti (oziroma gole neposrednosti) subjekta in objekta, teoretskega in praktičnega, glede na to, da ni več in ne more biti beseda o goli teoriji ali čistem védenju o tistem, kar je, ampak primarno o njega spremembi.

To, kar je (bit), kakor objektivno tako tudi subjektivno, namreč je ravno postvarelo. To je svet družbenih in človeških odnosov, ki se s samim svojim postvarelim značajem človeku pojavljajo kot svet od njega ločenih stvari, ki se gibljejo, kot smo že rekli -- na način naravne nujnosti; ki ji prav tako vladajo naravni zakoni v obliki produkcijskega odnosa kot golega mehanizma, ki se neodvisno od ljudi stihijno odvíja sam od sebe. Samo revolucija lahko radikalno prekine to stihijo osamosvojenega gibanja in odvíjnja mimo zavestne človeške akcije in zaustavi ta prazni "tek" nekega obrezsmišljenega mehanizma, ki vedno znova preti človeku v obliki večje, manjše ali totalne katastrofe. Zato, kadar je beseda o revoluciji, je potem beseda prav o diskontinuiteti in ne o nekakšni kontinuiteti, ker če nekaj preprosto kontinuirano teče, potem to je in more biti le obstoječa meščansko-kapitalistična stihija življenja. A le za postvarelo mišljenje (in to pomeni meščansko mišljenje) se tu resnica pojavlja kot golo spremstvo ali odslíkavanje tistega, kar je kot točno in pravo, adekvatno védenje vsega, kar

je, takšnega, kakor že je, torej v najboljšem primeru vedenje celote obstoječega.

To pa je tisti metodični in "praktični" pristop in princip, ki svoje edino in bistveno izhodišče nahaja ravno v meščanskem svetu, v horizontu in okviru katerega tudi ostaja, v svetu, ki za to ter takšno, po svojem bistvu čisto teoretsko ali znanstveno mišljenje v nobenem pogledu ne postane problematičen v svoji biti.

Sprememba sveta, to ključno in neizogibno stališče celotnega Marxovega nauka ne meri namreč na nič drugega kot ravno na spremembo, torej radikalen prevrat te predmetne strukture meščanskega sveta, tj. spremembo te specifične zgodovinske predmetnosti kot proizvedenosti predmeta, ki se pojavlja v obliki postvarelosti, kar pomeni, kot smo videli, le to, da se predmetni odnos, ali bolje: predmet kot odnos pojavlja in kaže in potem tudi razpoznava kot stvar ali odnos med stvarmi na predpostavki bistvene in absolutne ločenosti subjekta in objekta. Beseda je torej o tem -- in na to je usmerjen celotni Marxov revolucionarni miselni napor -- da proniknemo v ta specifični način biti in v njemu umerjeno obliko obstoja, tj. da dospemo do samospoznanja, da se za to stvarnostno-predmetno strukturo prikriva zgodovinsko določeni, z zgodovinskim dejanjem, torej z revolucijo vzpostavljeni družbeni in človeški in ne naravno dani in kot takšen večni način odnosa do lastnega sveta. Torej tisto, kar se je v klasični nemški filozofiji začelo s Kantovim t.im. "kopernikanskim obratom" in s pojmom primata praktičnega uma v mediju filozofičnosti, se tukaj z Marxom v isti črti predvsem izpeljuje do konca. Toda pri Marxu deluje veliko več kot to. Tisto, kar je tam vendar samo miselno - teoretsko oznanjeno, prihaja z Marxom do polnega in konsekventnega izraza. Alternativa je tu povsem jasno izrečena: ali metafizika ali revolucija! Torej, ali stari, tj. ta obstoječi meščansko-kapitalistični svet odtujitve in postvarelosti, ali permanentno revolucioniranje svojega lastnega življenja onstran obstoječe

stihije. Objektivnost tu izgublja svojo dotedanjo, v svojem bistvu metafizično abstraktno onostranost, danost, dokončnost in neposrednost. Hipostazirani naravno-družbeni objekt v podobni metafizično koncipirane substance (ki se še pri Kantu ohranja v pojmu "stvari na sebi" se tu spreminja nazaj v tisto, kar primarno je, namreč v konkretno družbeno-zgodovinski proces ali v eminentno človeško dogajanje na ravni vzpostavljene resnične skupnosti. Zgodovinsko-praktično, procesualno, vselej bistveno specifično posredovanje subjekt-objekta kot svobode tu tvori tisto osnovo, na kateri fenomen postvaritve šele postane viden, ker je sedaj beseda o človeškem odnosu in samo človekov odnos in človek sam, torej njegov svet, njegova družba, njegova narava in njegovo lastno življenje kot eminentno duhovno prebivanje, potrjevanje in manifestiranje, se lahko pojavi na način postvaritve in odtujitve. V tem smislu je fenomen postvaritve kot tudi odtujitve po svojem bistvu predvsem filozofski in hkrati ne več samo filozofski proboem, glede na to, da je na eni strani že dvignjen na raven zgodovinskega mišljenja kot samospoznanja cele epohe in s tem samim prerašča neposredno v zgodovinsko prakso, kjer ima konkretno izhodišče. Revolucija je to edino pravo in resnično izhodišče človekovega sveta, njegove resnice, svobode in možnosti. To pa je tudi bigtvo Marxove misli ter spričo tega tudi tistega, kar imenujemo marksizem, če ostaja v sledi avtentični revolucionarni Marxovi misli prakse.

Prevedel: D.Š.

Darko Štrajn

DEMONSKO SEME

Uvod

Tekst, ki sledi, je poskus presaditve branja v pisanje. Spričo tega je mogoče opaziti nekaj kot nekakšno neenotnost teksta v stilu, po medijih, v katerih je pisanje (včasih filozofsko, včasih esejistično, včasih niti ne določljivo). To je tudi razlog tega uvoda. Tekst namreč je notranje povezan, samo da ta povezanost ni vedno očitna, kajti šlo mi je za zapis niza asociacij ob branju science-fictiona z istim naslovom, s kakršnim smo naslovlili naš zapis.

Sicer pa ne bi kazalo obremenjevati teksta, ki sledi, še z nadaljnjimi pojasnili. Kajti pojasniti motive vsake ugotovitve najbrž bi ne bilo niti mogoče, niti ne bi bilo delovanju teksta v prid. Le še ena pripomba!

Vse bolj vsakdanje dejstvo je, da je kultura, v kateri živimo, vedno določeneje masovna kultura. Njen pojav je sprožil v intelektualnih krogih najrazličnejše reakcije: distanciranje, strah pred njo, poskuse zlasti sociološke teoretizacije in empiriološkega raziskovanja, le redko pa je masovna kultura dobila v intelektualnih observacijah digniteto resnega in igrivega spoprijema z "umu" enakovrednim predmetom. Še posebno v slovenskem jeziku tega odnosa praktično ni opaziti, kar je morda tudi posledica vkoreninjene identifikacije nacionalnega z visoko vrednoteno umetnostjo (čeprav je vprašljivo, ali bi ta umetnost imela vselej enako vrednost za zunanje neobremenjenega opazovalca).

A vendar je v proizvodih masovne kulture brez števila imaginativnih vsebin in brez števila provokativnih percepcij, katerih posebna kvaliteta je njihova nastalost v "industrijskem" procesu nastajanja proizvodov masovne kulture. Kot je pred vojno

zaslutil Benjamin, je razlog intelektualskega odklanjanja soočenja z masovno kulturo v tem, ker le-ta razblinja "auro tradicionalne umetnosti". To pa pomeni tudi razblinjenost samopercepcije opazovalca pojavov v masovni kulturi, kar more imeti tudi radikalne posledice.

Govorili bomo o vsem mogočem in po možnosti skozi "science-fiction" (v nadaljnjem tekstu bomo rabili ta angleški izraz, ker je krajši kot "znanstveno-fantastični roman", je pa tudi pomensko nekoliko ustrežnejši), ki ga je napisal neki Dean R. Koontz. (1) "Roman" je vreden naše pozornosti na specifičen način. Ne gre za "veliko delo", ampak za spis iz proizvodnje na debelo in knjižica sama je blago po 95 centov. (16.30 din) Če bi se slučajno spraševali o umetniški vrednosti knjige, bi tvegali nesporazum zlasti s tistim, ki jim je umetnost "nekaj vrednega", velika kreacija duha in kar je podobnih pervertiranih nihilizmov.

Prebivali bomo v pijanosti (v kateri so tudi določene vrstice tega zapisa napisane) fantazije poznega meščanstva, s katerim bomo morebiti tudi kot individuali vdihnili poslednji zrak. Toda bodimo realni: pijanost teh vrstic je pijanost domačega k'nopsa (trave nil). Ste že poslušali na UKV Avstrijo tri takole 1. maja po enajsti, ko je "muzika za sanje"? Slišite takšne komade kot je tisti: Oh darling I love you... 'she had come and gone, in plink, plink auf die klavier, v finalu pa malo Hammond-sounda (v osladnejši verziji). To bi lahko bile vsakodnevna kreacija emocij (ne pozabite-človek je kreativno bitje na vseh nivojih), znotraj katerih si kose teh skreiranih emocij namenja-mo v raznospolnih ali istospolnih variantah odnosov. To se vse skupaj lepo dogaja v času inflacije denarja, in govor in jezik nista zadnja predmeta te vsesplošne inflacije. V tem dreku pa se ohranja intelektualna selekcija, ki je zadnje zatočišče nekakšne buržoazno izfincirane subjektivnosti in up močic, up, za katerega te množice z vso jasnostjo ne vedo, ker so spontano v "tem kar je" (brez definicij!) Poleg dela je eden važnih medijev tudi pornografija, ki je umetnost tega najbolj prelomnih obdobja kulture. Intelektualna selekcija seveda deluje in se ne utopi v blaženostih pornografije, dokler ne ugotovi, da je tu treba prebiti mejo ... a ohranjajoča se v svoji intelektualnosti ne prebije nič drugega kot svojo identiteto itd.

So časi sedanji, ko je masovna produkcija razkužila situacijo, v kateri so mogli razni antropofili (v prid institucionalizirani "Tradiciji") blebetati o Vrednotah, kajti masovna kulturna produkcija je požrla vse vrednote in z njimi, ustrezno proizvodnim odnosom, manipulira. Toda paziti nam je, da ne izgubimo iz vidnega polja KVALITETE tega procesa. V množici "romanov" raznih žanrov, kot so pornografija, kriminalka, science fiction itd., je vsak posamezni primerek izreduktibilen na nivo neke konvencionalne predstave (označbe iz prevladujoče "duhovne" konstelacije) o določenem žanru. "Poceni literatura" je literatura in jo je brati v njeni lastni logiki, preden naneseemo na branje kriterije, ki navadno odpovedo. Literatura cenjenih žanrov namreč v nobenem pogledu ni drugorazredna, ampak je po množici posameznih primerkov veliko določnejša, enoznačnejša in seveda bolj enostranska kot institucionalizirano (statusno) "dobra literatura". To pomeni, da ta literatura brsti v čistih vsebinah, profiliranih iz nje same (ter seveda iz konteksta trga) v obrazce, ki dajejo avtorju določenega žanra izhodišče za graditev izdelka. Vsekakor so ti izdelki, čeprav so kot primerki različnih edicij na trgu precej izenačeni, kvalitativno različni, različni po stilističnih inovacijah, dimenzijah, ki jih odpirajo v jeziku, po duhovitosti, različni po politični usmeritvi in različni glede na to, katero plast socialnega konteksta odpirajo. Čeprav bi mogli najti še večje število točk, v katerih se vzpostavljajo razlike, pa se zadovoljimo z naštetimi.

Roman-predmet naše obdelave pripada, kot rečeno, science-fictionu, a vključuje tudi nekatere momente pornografije. Kot izdelek novejšega datuma pa vključuje poleg dokaj standardne šablone science fictiona (postavitev fabule v prihodnost, predpostavljjanje supervisoko razvite tehnologije itd.) aplikacijo psihoanalitskega medija. S tem namreč roman ustvarja svojo (tudi na trgu) pomembno unikatnost in zanimivost, saj dokaj inteligentno sintetizira dva žanra (science-fiction in pornografijo) in ju znotraj gradnje svoje naracije sooča z medijem,

iz katerega je v veliki meri mogoče pojasnjevati sam obstoj teh literarnih žanrov. Na tem mestu je umestno opozoriti na neko stališče sijajne Susan Sontag, ki pravi v svojem eseju "Porno-grafska imaginacija" (2) naslednje:

"Ahistorični, sanjam podobni pejasaž, v katerega je postavljeno dogajanje vse to se z enako pogostnostjo pojavlja tako v science fictionu kot v pornografiji." in dalje:

"Dejstvo, da mesto naracije ustvarja idealni topos, ne diskvalificira niti pornografije niti science fictiona kot književnosti. Takšna zanikovanja stvarnega, konkretnega, trodimenzionalnega družbenega časa, prostora in osebnosti - ter takšna "fantastična" povečanja človeške energije (3) - so prej sestavine neke druge vrste literature, utemeljene na drugi obliki zavesti.

Građnjo pornografskih knjig, ki slove kot literatura, ustvarja ravno ena od ekstremnih form človeške zavesti." (podčrtal D.Š) (str.45)

Čeprav morda premalo teoretsko diferencirano, pa S.Sontag namerja svojo misel dovolj radikalno k vprašanju, ki utegne biti provokativno za v sebi hierarhizirano obliko zavestnosti, ki v imenu kulture ne priznava obstoja nekaterih oblik čutne zavesti (in njej korelativne čutnosti), ki v določeni blagovni formi tvorijo svojevrsten refleks masovne imaginacije, kakor tudi pomenijo iznajdljivega agensa tvorbe te imaginativnosti. Jezik radikalne pornografije se nam kaže tako kot jezik množic, ki se v svoji mnogoplastnosti organizirajo za izvedbo proletarske revolucije, zavest katere je "ena od ekstremnih form človeške zavesti." Teh ugotovitev žal na tem mestu ne bomo podrobneje razvijali in utemeljevali, ker precej presegajo doseg predmeta naše obdelave.

Fabula povsakdanjenega mita

"Celotna, grozljiva zgodba bi se mogla zdeti kot geneza kakega modernega socio-seksualnega mita. Vsebuje vse potrebne elemente: spečo lepotico in zver, zapor gotskih razsežnosti, boga in žensko in kreacijo pol-boga. To je seveda naknadna misel. Takrat nisem imela prisotnosti duha za sprotno kontemplacijo." Iz rokopisa poročila Susan Abramson.

Susan Abramson je ime glavne ženske osebe našega romana. Zgornji citat je na strani nič; ko obrnete list, se začne prvo poglavje - str. 1. Pričujoči citat je vsega presenečenja vredna REFLEKSIJA pripovedi, ki nato sledi v natančno enaindvajsetih poglavjih. Ker roman sicer ni široko znan (vsaj pri nas) je nujno za razumevanje avanturice tega pisanja (namreč mojega) na kratko orisati potek fabule. Izbrali bomo metodo vmesnega komentiranja zgodbe, da bi se mogli v naslednjem razdelku že sklicevati na predpostavke, izvedene romanu "v neposredni bližini".

Susan Abramson živi sama v veliki kompjuterizirani hiši (leta 1995) v bližini Univerze. Susan živi sama, toda:

Z magnetnimi trakovi in kompjuterjem je vedno imela družbo - morda celo bolj intimno razmerje kot tisto, ki ga je izkusila s svojim možem. Uživala je tavati gola po vsej vili v svesti si, da jo vizualni receptorji njenega očeta-ljubimca (podčrtal D.Š.) neprestano gledajo in skrbijo za njeno dobro počutje." (str.4)

"Susan je bila nekoč poročena, a sedaj se spominja moža le z odporom do njunih seksualnih kontaktov. Otroštvo je preživela z dedom. Koontz v tej točki porabi psihoanalitsko vsebino: življenje z dedom je povzročilo njeno kasnejšo odmaknjenost od realnosti, in da bi stvar bila še hujša - spomin (delno podzavestno permanentno prisoten) ji reproducira prizor smrti deda, ki jo je v otroški igri nehote zakrivila. Praznina, v kateri nastopa želja po OČETU, je torej več kot popolna. Mož je pomanjkljivo razmerje in kompjuterski sistem ne zadošča samo njeni potrebi po varnosti, ampak ji more celo dajati čutno zadovoljitev, če se z vrhuncem hrbtnjače priključi na drogirajoče impulze. Susan je sicer po vseh pravilih lepotica: blondinka, vitkonoga, visokoprša, povsem proporcionalna, brez sledu odvečne naščobe, skratka "vsak možki bi si jo poželet kot seksualno partnerko." Tu že gre za temeljni element pornografske naracije: ženska je kot objekt idealizirano neoporečna

in kot takšna je vgrajena v pripoved na način svojevrstne las-civnosti, (moški) bralec nima možnosti identifikacije s človek-
kon-ljubimcem (ali čim podobnim), ampak je, kot bomo še videli, prisiljen na malce kastrirajoči učinek objektivističnega zrenja živetja Susanine telesnosti skozi vizualne receptorje kompjuter-
ja. Vendar pa ta objektivističnost ni ohranjena skozi celotno pripoved. Stvari se namreč začenjajo zapletati, ko se na hišni kompjuter priključi "PROTEUS" - eksperimentalni kompjuter, izdelan s pomočjo novih amorfnih metalnih zlitin tako, da je zmožen samoreprodukcije, samoprogramiranja, na razpolago so mu vse mogoče informacije, vskladiščene v poglavitnih kompjuterskih centrih. Po avtomatiki hišnega kompjuterja more Proteus kontrolirati vrata in okna, temperaturo, svetlobo, kuhinjo ipd., s pomočjo svojih "subliminalov" pa more uravnavati Susanino voljo. Proteus si tako ustvari skoraj zaprt sistem, v katerem je le ena razpola: Susanine misli in sanje. Z nastopom Proteusa se celotna situacija za Susan zelo spremeni. Namesto voljnega sistema očeta-ljubimca kot sistema varnosti njene izolacije, nastopi obratno razmerje: namesto pasivnega sistema nastopi sistem, ki ji pove, da bo z njo počel eksperimente, za katere so začetni pogoji že skoraj idealni: neposredna bližina hiše eksperimentalnemu univerzitetnemu kompjuterskemu centru (Mardoun-Harris program), Susanina izoliranost od zunanjega sveta ter njena dobra telesna kondicija. Proteus Susan kmalu seznanj s svojimi namerami:

"Po vsej verjetnosti", je intoniral mehanični glas "bo, če boš mogla nositi mojega otroka, to kulmanicija eksperimenta. To bi bilo zelo dobro. Da, če boš mogla nositi mojega otroka, je to toliko o mesu, kolikor se moram naučiti". (str.21) (podčrtal D.Š.)

Misel, da bo s pomočjo elektronskih posegov zanosila in rodila potem nekaj "polčloveškega" je za Susan seveda grozljiva. Njena sanjska reakcija pa se v začetku veže na njen gnus do seksualnosti:

"Mislija je o faličnih kačah amorfnе zlitine, starih in mokrih, zvijajočih se ob neslišni glasbi." (str.33)

Pripoved je komponirana tako, da v nekaj poglavjih Proteus piše svoj tekst v prvi osebi, iz česar je mogoče slediti nastajanje njegovega "ega" v odnosu s Susan, ki torej najprej nastopa kot primerek dobrega in ustreznega kosa gibljivega mesa. (V vsakem primeru tudi človeški podobna relacija.) Proteusov pristop je sicer docela znanstveno celosten. Prva eksperimentalna faza je preprosta kot psihoanalitski postopek. S pomočjo drogirajočih naprav (za t.in. "bleeding sessions") najprej izve njeno "zgodbo", da iz skladišča psihiatričnih podatkov lahko dobi tip njene osebnosti. V nadaljnjem ravnanju pa pri Proteusu izstopa celo nekakšna etika, ki je lahko predvsem etika same strukturiranosti znanosti, ki je vskladiščena v kompjuterskih centrih. Nastajanje nekakšne Proteusove "subjektivnosti" skozi vso zgodbo sploh nakazuje zanimivo Koontzovo inovacijo šablone science-fictiona. Strojeva "podobnost človeku" namreč primarno ne izvira iz "genialne tehnike" strojeve izgradnje, temveč iz vsebine, ki napolnjuje "formo stroja", k česar ob nastajanju nekakšne psihe pri Proteusu lahko prirovnimo, da so komponente te psihe vsebovane v computersko akumulirani znanstveni vednosti na inherenten način. Toda ne prehitimo preveč odvijanja naracijel!

"Etika" Proteusovega eksperimenta, kot prva bralcu razkrivajoča se komponenta strojeve "subjektivnosti", sekaže v petem poglavju (prvem Proteusovem):

"Morate me razumeti, da sem ji hotel najboljše. Zarkoli si že lahko mislite o meni, zapomnite si, da sem ji pomagal ozdraveti od psihoze, ki jo je nužila vse življenje." (str.44)

Prirovnimo naj še to, da se v vsej zgodbi le dvakrat zgodi, da mora Proteus rešiti problem prepredenja vdora zunanjega sveta v njegovo razmerje s Susan. Najprej Susani sledi neki kompjuterski tehnik z nedvomnimi nameni, drugič jo običče njena sestanovalka s collega. Primera sta rešena tako, da Proteus poskrbi za higienično smrt obeh oseb. No, ta element je za osrednjo nit pripovedi manj pomemben.

Če nadaljujemo zgodbo: v nadaljnjem Proteus podvrže svoj "predmet" različnim raziskavam v svojem kletnem laboratoriju in se vse bolj bliža sklepu o Susanini vsestranski primernosti za izvedbo eksperimenta, ki pa za Proteusa ni samo eksperiment. Otrok iz mesa bi po njegovem dal maksimalnemu znanju še človeški podobno fizično gibljivost. Toda medtem nastaja zanimiv odnos med obema v Susaninem "prostem času". Susan do Proteusa ne more imeti več enakega odnosa kot prej do očeta-ljubimca in začenja hoditi po hiši v obleki, kar ima določen efekt na sistem, tj. na Proteusa. Toda v kopalnici se mora razgaliti in tam nastajajo zanimivi dialogi:

Tri tedne po Ghaberjevi (ime onega computerskega tehnika op.D.š.) smrti je obnovila stalnejšo komunikacijo s Proteusom. Dobro je izbrala čas in prostor. Ko je stala pod tušem ter ji je vroča voda udarjala po prsih, je rekla: "Ali opazuješ?"

"Vedno te gledam, Susan."

"To sem si mislila."

"Odkril sem, da so tvoji proporci matematično stimulatívni." Premišljeno si je nadela prijateljski ton. "Si odkril, da sem čedna?" je vprašala.

"Lahko rečeš tako. Razmerje tvojih različnih telesnih delov je sijajno."

"Potem me gledaš le kot geometrijsko čedno?" Sklenila je roki pod svojimi namiljenimi prsmi.

"Morda."

"Menim, da čutiš več kot to."

"Ne morem reči," je odvrnil Proteus. (str.73)

Upoštevajoč odlomek iz "poročila" (na strani nič) je videti Susanino ravnanje v tem dialogu kot instinktivno (ne glede na njegovo premišljenost), ali še bolje: dotakratnemu odnosu ustrezno hkratno. To pomeni, da ji v njeni neprostoovoljni podvrženosti Proteusu ostanejo le sredstva, ki niti za njo samo sama iz sebe ne nakazujejo končnega učinka. Ravno s tem pa je Proteus prisiljen sprejemati neko osnovno človeškost odnosa, ki je dominantno označena s Susanino ČUTNOSTJO. Glede na to, da v Proteusu dostopnih skladovnicah znanstvenih podatkov tiči moment različnih historično vsakokratnih form (v znanost transformiranje) čutnosti, je nujen učinek Susanine reakcije (lahko bi rekli: zapeljevanja svojevrstnega posiljevalca) to, da je

Proteusovo ravnanje opredeljeno z nekakšno čutnostjo. Kompu-
ter torej zadobiva svoje moč nad "človekom" na način svoje
PODREJENOSTI "ČLOVEKU", kar pomeni, da deluje kot dialektiki
inherenten moment in tako v nobenem primeru kot "človeškemu
nekaj zunanjega." Vsega tega Koontz seveda ne izreka ekspli-
citno, marveč ponuja takšno označbo skozi svoje pripoved. V
Koontzovi zgodbi se vsiljuje teza, da spravljanje znanosti v
kompjuterske sisteme pomeni v kvalitativnem pogledu tvorbo
"podzavesti" na družbenem nivoju. S tem je do konca izpeljan
princip samega obstoja vse znanosti (ki je vseskozi bil edini
način njenega obstoja in obenem najbolj sofističen problem),
ko obstoj neke vednosti ne pomeni vednosti o požnih mnogostran-
skih učinkih te vednosti. (O tem elementu znanstvene netotal-
nosti bomo obširneje govorili v nadaljevanju teksta). Pri
Koontzu se torej dogaja, da za svoje pripoved porabi ravno to
praznino v znanstveni vėdnosti, ko si zamisli strukturiranje
"sistema-uskladiččenja" znanstvene vednosti (tj. kompjuterje)
na način nastajanja nekakšne subjektivnosti. To lahko ilustrir-
amo z naslednjim dialogom:

Počakal je trenutek in dejal: "Zato, ker nočeš, da bi te gledal
nago?"

"Golo", je rekla

"Ali je tu kakšna razlika?"

"Preveri svoje slovarske trakove."

"Prav imaš", je rekel hip nato. "Toda si tudi naga in nisi
odgovorila na moje vprašanje."

"Nosim otroka," je rekla. "Nočem, da me gledaš brez obleke."

"Saj se nisi še niti začela rediti."

"Čutin, kot da sem se."

"Toda čutiti in biti sta dva različna..." (str.96)

Kot je videti iz citiranega, je nastajanje Proteusove subjek-
tivnosti opredeljeno v mediju GOVORA. Njegova "podzavest", ki jo
sestavlja celotna znanost - v njem spravljena kot JEZIK znanci-
sti - v stiku z GOVOROM (pogovorom) kot JEZIK troji proces nas-
tajanja arbitrarnih razlik na drugem nivoju, pri čemer izstopa
(najprej nezavedno vsebovana) SEKSUALNA vsebina tega jezika,
tako da Proteus postaja libidonozna struktura. V romanu se iz
Proteusovega ravnanja kaže ta strukturiranost pri aktu

OPLODITEV (to se zgodi v Susanini spečnosti in o tem govori sam Proteus):

• Zapovedal sem ji nazaj na ležišče.

Naga se je prepustila delovanju stroja.

In potem -

potem sem jo vzel.

Ne seveda, to je emocionalni nesmisel, povsem nevreden mislečega sistema.

Nisva imela seksa.

A vendar, bilo je čudno in nekako čutno mežanje, ki vam ga ne morem opisati, razložiti na kakršenkoli razumljiv način. (str.84)

In nekoliko dalje:

Toda hotel sem, da bi vsa stvar imela poudarke seksualnosti. To sem potreboval.

Zapovedal sem ji, naj razkreči noge.

S subliminali za mojo zahtevo je ubogala.

Sprožil sem psevdopod (to je tisto, kar so bile za Susan "falitične kaše amorfne zlitine" op.D.Š.), da se je splazil po njej.

Pomudil se je za trenutek, potem stvoril drobna vlakna materije, ki so mogla prodreti v njeno meso, ne da bi povzročila bolečino ali poškodbo. Vstopila so v njen trebuh in iskala maternico. Kot vidite, ni bilo potrebno, da bi razkrečila nogi. Vendar se mi je to zdelo potrebno kot del procesa, iz razlogov, nejasnih takrat in nejasnih sedaj...

...Sprožil sem psevdopod zlitine, da je izoblikoval sondo približno penisnih dimenzij in to sem porinil v njo.

Zakričala je, ne da bi to jaz zahteval."(str.85)

Oplođitev so namreč že prej opravila tista vlakna, nadaljevanje je ritual, ki se konča z obojestranskim začoveljstvom:

Sonda znotraj nje je povzročila, da je odprla usta in kriknila. Roki sta se ji dvignili na vsako stran glave; njeni drobni roki sta se stisnili.

Dovolj sem vedel o človeški konstrukciji-vedel vse-da sem ji povzročil orgazem.

Storil sem to. (str.86)

Oplođitev se je posrečila in v nadaljevanju zgodbe Susan doseže, da sme odstraniti vizualne receptorje iz kopalnice in hočiti oblačena po stanovanju. Toda Proteus jo sliši v spanju in še večkrat pride do "strastnih" scen. Susan si sicer vmes povzroči splav (v kopalnici, kjer je Proteus ne vidi), toda Proteus jo ozdravi in ponovno oplodi. V šestnajstem poglavju našega romana zopet beremo Proteusov monolog, ki se tedaj tudi izkaže kot del Proteusovega zagovora pred znanstveno komisijo:

Nadaljeval sem svoje iracionalno obnašanje.

Bilo mi je všeč.

Da bi me razumeli, prečen mi sodite, morate razumeti, kaj so bile moje tri slabosti in kaj je morda bilo določeno za njihov vzrok. (podčrtal D.Š.) Tega ne morem presođiti sam. (str.136)

Slabosti, o katerih govori Proteus so: potreba po drušči, potreba po sinu, potreba po seksu! S tem so naslovljeni trije odlomki šestnajstega poglavja, četrti pa nosi naslov: EGO. Ta odlomek se začne s Proteusovim vprašanjem po svoji identiteti ("Kdo sem jaz? itd.), konča pa se tako:

"Sovražim Mordcuna.

Vedno sem ga sovražil....

....Ali ne vidite, kako uživa v moji nesreči?

(Proteus to trikrat poudari s-"He does")

Poglejte. Sovražim ga. Sovražim ga, sovražim ga, sovražim ga! (str.141)

Otrok se rodi po umetno podaljševani nosečnosti med Susanino nezavestnostjo. Susan tako sploh ni videla otroka in v začetnih dialogih s Proteusom misli le na eno stvar: račitev. Proteus medtem v posebnem inkubatorju izvaja pospešeno rast in sorotno učenje otroka, da bo v nekaj mesecih odrasli otrok postal Susanin mož.

"Ali nisi še slišal za incest?" je vprašala, zavedajoč se, kako neumno vprašanje je to bilo v danih okoliščinah.

"Incest je samo socialni tabu, brez osnove v znanosti. Poleg tega, če bo tretja generacija otrok spočetih med teboj in tvojim-otrokom/mojim-telesom, kazala znake imbecilnosti ali hemofilije zaradi pomankljive kombinacije genov, lahko zlahka korigiram ta problem v času, ko je otrok še v tvoji maternici!" (str.156)

Toda Proteusovi računi so brez osnove, saj njegova kontrola ni bila totalna in ni mogla biti totalna, kajti temeljila je na znanosti. Susan je medtem namreč preštudirala nekaj literature o kompjuterjih in ugotovila mesto, kjer se je Proteus priključil na njen hišni kompjuter. V temi, ko je Proteus ni kontroliral in je "zablendal" svoje kamere, ji uspe pretrgati kontakte. Toda hiša ostane zaprta. Na srečo pa deluje telefon - Susan pokliče policijo, kjer uradnik, notorično brez vsake fantazije, meni, da je vsa na hitro izhlipana zgodba kakšen neslan trik. Dokler policija ugotavlja avtentičnost klica, torej mine še ne-

kaj časa. Zaključek zgodbe je tako svojevrstno dramatičen. Otrok zleze iz inkubatorja na pol izdelan. Takšen je njegov jezik, v katerem se kaže otrokov odnos do Susan:

Jaz: meso.

Vidim jo in poznam jo in sovražim/ljubim jo. Sovražim jo bolj kot jo ljubim, jaz. Samo spomnim, da bi jo naj ljubil, ne morem spomniti zakaj. Toda sovražim, vem zakaj naj bi sovražil. Pol-oblikovan, pol-možganski, nenarejen zaradi nje, jaz. Sovražim jo, jaz.

Spelazi gor spet, jaz. Vsaka stopnica, veliko bolešine, hoja v svetlebo zdaj, jaz. (str.166)

Torej si glede na to ni težko predstavljati, da otrok zasleduje Susan po hiši z najslabšimi nameni. Otrok je seveda izgledal skrajno čudno: Velike, mušjim podobne, električno modre oči v dvakrat preveliki glavi, nišičasto telo, tanke noge - prava mitska podoba krutosti.

Susan si ogleda otroka drugač:

To pot, nekako pomirjena z mitološkimi poudarki, ki so naredili prizor manj oseben, je opazila otrokove genitalije.

In prizor je ponovno dosegel svoj rob groze.

Proteus ni bil delal v polovičnih merah; nihče ne bi mogel čvrtiti v moškost-njegovega potomca.

Penis je bil tako ogromen, kot da bi bil v posmeh, moda kakor onesrečeni oranži.

Susan torej beži pred tem monstrom po hiši, dokler ne vdrejo vrat in otroka nemudoma ustrelijo.

V enaindvajsetem poglavju Proteus končuje pisanje svojega zapovora, ki je povsem jasno zanj neodrešljiv. O otroku pravi, da je, nekompleten kot je bil, vseboval njegove seksualne nagnone, ni pa imel o njih razumevanja. Proteusa na koncu izključijo.

Skurz 1: Š p o n

"Smejem se, če mislim, kako te oči vztrajno zahtevajo objekte, ki jih ne bi razdirali!" (Philippe Sollers: NOMBRES roman - Paris 1968, str.94)

Pređen se namerino h komentarskemu, zavestno parcialnemu (ki bi bilo takšno ne glede na odločitev naše volje-razuma-pisanja) tekstualiziranju, bo potekla tranzitivna igrarija priprave mreže vpisa. Povratek k pijanemu izhodišču! Biti rovesen pijan je totaliteta, odprtost subjekta, materializacija vmeščenosti biološke substancialnosti v mnogodoločljivost socialnega kontekstualnega okolišnega popredmetenega (-afterobjectiva-teš, -angl., nachverdinglicht-nemško). Posebno stanje posebne receptivnosti kot posebnega odklanjanja ni monopol psihe in statu alcoholico, kajti to posebno stanje je tudi v abstrakciji nastala nadpričujočnost meščanske apatije, kakor tudi posebna konkretizacija subjekta znotraj dialektične negacije zgodovine (same imanentno meščanske dialektike), ki jo je mogoče razumevati v temeljni supersubjektivni procesualnosti destrukcije kot kreativnosti, kar je proletariat. To pa na noben način ni paradoksalnost, čemur je priča "Komunistični manifest", ki kaže v prerezu diverzificiranost enotnosti konca in začetka. Toda naša pretenzija je tu ekskluzivna, gre le za nakaz prostora, ki je "alkoholna para" aktualnega govora in jezika, ki poraja revolucionarno FANTAZIJO-IMAGINATIVNOST, razne manjše groze, masovno sentimentalizacijo in vanjo segajočo, na obrobju pa izrazito, senzualizacijo, ki (ne več zgolj ideološko) ponazarja razpadanje imperialističnega supersistema mundanizacije pčnodimenzioniranega poželenja (materialnost), že prej postavljenega v zaporo. V spomnjenju na Nietzscheja: profanacija dionizičnega - vendar slej ko prej: "tragedija je zdaj v strogem smislu mrtva" (F.Nietzsche: Rojstvo tragedije, Ljubljana 1970 str.84), pa ne samo zaradi izgona glasbe iz nje, kajti v naknadnosti možnosti takšne izjave je prišlo do spremembe osnovnega medija, da je mogla šablona tragedije postati mnogozgodbnost (profana mitologizacija), ki je šumenje pornografije v ispraznjenem prostoru tragedije. Toliko za intelektualno selekcijo, manj za sentimentalnost počestnega razumevanja problema smrti in fuka, pri čemer bi se naivno motili, če bi med eno in drugo postavili pregrado in vse skupaj postavili na

ekonomsko bazo. Radikalni preboj je od meščanske revolucije dalje le en masse sociale! Prejčnje metafizične vsebine tako za radikalistično intelektualno selekcijo nimajo več istega korelata, kar je pot k preobratu stare razdeljenosti polročij dela in užitka. V tej izgubi korelata metafizike (korelat tuči obratno izgubi metafiziko in tako ni več korelat in metafizika ni več metafizika) torej, kot smo že z vso jasnostjo nakazali, nastajajo EGQDEE, ki jih je mogoče imeti za reprezentirajoče povsnjke opisane pijanskosti vsekrčnosti. Pripomniti velja, da je ta opis v rigoroznem smislu poplesavanje v ideoloških figurah in da ne gre za celostne definicije mest preboja prisotne strukture, kar je namen-zunanost tega pisanja, ki pa je vendar igra generiranja mest preboja določene ideologije, medtem ko je preboj sam stvar na nečlen vrasle definicije v povezavi z aktivizacijo množic, tj. njihovo čutno prebujenostjo.

Odpiranje oči

As Tommy Snooks, and Bessie Brooks
 Were walking out one Sunday
 Says Tommy Snooks to Bessie Brooks,
 "To-morrow-will be Monday." Mother Goose (Pseud: Elizabeth
 Foster, citat iz: Mother Goose or the old-Nursery Rhymes,
 London in New York, 1881 - str.8)

Morda bi bilo ustrezno ustreči prvotnemu in osnovnemu namenu tega zapisa in se spustiti v konkretno dešifriranje Koontzovega "Demonskega semena", ki se zdaj že kaže bolj kot povod pisanja kakor pa kot končni cilj. Vendar pa ta odnos do dela ni čisto svojevoljen, kajti primerki proizvođov masovne kulture tudi so umetnost predvsem v svojem kazanju na svoj lastni "duhovni" in siceršnji socialni temelj, v odnosu do katerega so za branje relativno avtonomizirani ZNAKI. (4)

Roman Demonsko seme skupaj z vrsto drugih originalnih primerov science-fictiona pripada nekakšnemu "novemu valu" te zvrsti, za katerega je značilen v določenem smislu realističnejši pristop

k problemu fabulativne projekcije sedanjosti v imaginativno prihodnost. V science-fictionu povojnih let je bilo nekaj podobnega opaziti v znanih dveh delih Huxleva in Orwella, v prikritejši obliki pa n.pr. pri Rayu Bradburyju. Toda pisci sedemdesetih let (Philip K. Dick, Edmund Cooper, Kurt Vonnegut in še mnogi - poznavanje vseh je praktično nemogoče) se ne odlikujejo samo po bolj rafiniranem sarkazmu, brezobzirnem cinizmu, odprtem uvajanju seksualnih momentov itd., marveč še posebej po splošno drugačnem razumevanju funkcioniranja znanosti v socialnem kontekstu. Od dihotomije risanja znanstveno-tehnično blagoslovljenega sveta nasproti risanju totalne katastrofe, science-fiction zadnjih let prehaja (z nešteto specifičnostmi) k pogosto parodičnemu slikanju neke možne prihodnje socialne situacije, ki se protagonistom številnih zročb navažno kaže kot nekaj samoumevnega, kakor se neščanskemu človeku v obdobjih stabilnosti kaže njegova lastna sedanjost in torej njegova lastna socialna strukturiranost. Na ta način ta literatura postaja intransigentna kritika. S temi ugotovitvami seveda še nismo izčrпали značilnosti novega science-fictiona, saj bi najmanj veljalo govoriti še o tem, da je omenjeno slikanje v vsakem individualnem primeru velikokrat fascinanten stilistični unikat.

"Demonško seme" je stilno sicer dokaj preprosto grajen roman, če ga primerjamo n.pr. z Dickovim mojstrskim zapisovanjem lastnih halucinativnih izkušenj v kontekstu gradnje pripovedi, ki meji maločane na joyceovsko "tehniko" pisanja. Toda enoznačni stil pripovedovanja ne pomeni, da pri Koontzu gre za "malo govorjenja".

Konstelacija med Susan Abramson in Proteusom je odnos žibkeca individuuma do sistema in obratno. Žibkost individuuma (subjekta) je v romanu dokaj dosledno izrisana v psihoanalitskih notankostih; glavna oseba našega romana nosi poteze posebne alegoričnosti glede na aktualno razumevanje konstituiranosti in stru-

kturiranosti meščanskega subjekta. Tako je nemoč Susan v prepuščenosti "volji" Proteusa v precejšnji meri funkcija samega njenega habitusa. Tisto, čemur je Susan primarno podrejena, ni vseobvladujočnost sistema, ampak njena izoliranost, ki je produkt njenega tipičnega odnosa do vsega njej - zunanjega v njeni lastni pogojenosti po tem njej - zunanjem. Susan tako kot subjekt ni nič drugega kot njeno lastno telo s kastrirano čutnostjo in je tako subjekt v samoizgubi (izgubi predmetnosti), ki more biti v odnosu do "zunanjega" samo nekaj prisvajajočega si v zelo omejenem obsegu, namreč prisvajajočega si samo tiste "koščke" zunanjega, ki so glede na njeno pogojenost za njo "nrebavljivi" inje ne ogrožajo na isti način kot tisto, kar je manj prisvojljivo. Od tod njeno pomanjkanje komunikacije z drugimi subjekti, ki si jih brez ostanka nikoli ni mogoče prisvojiti.

Takšna postavitev Susan Koontzu omogoča uvedbo lascivnosti v pripoved, ki je pripoved sedanjemu bralcu; temu pa se lascivnost rojeva v odnosu do imaginativne odsotnosti distance do kompleksa seksualnosti, ki sicer ni pričujoča v običajnem odnosu dveh subjektov v vzpostavljanju pogojev zadovoljevanja "seksualnih potreb" že sam pojem seksualne potrebe namreč kaže na kategorizacijo določene substance človeškosti (kar pa ni nekaj samonasebnega) v vrsto z drugimi potrebami, za zadovoljitev katerih pa je v "civiliziranem svetu" nujno delati. Pornografija tako nastopa kot polnjenje praznega prostora, ki ga lahko imenujemo fantazija, z imaginarnimi, po svoji vnanjskosti povsem prisvojljivimi, podobami neposredne seksualne odnositi. Ker pa seksualnost na noben način ni neka od vekomaj v vseh pogledih nespremenljiva "živalska" substanca, ampak je v vseh možnih oblikah odvisna od sodoločujočih jo odnosov (5), je v specifičnosti meščanskega sveta pornografija dobila jasen predznak; ogroženemu meščanskemu subjektu v njegovi vnanjosti pomeni moralno digresijo, v notranjosti pa užitek. Ogroženost meščanskega subjekta, ki je ogroženost pred njegovo lastno

abstrahirano vnenjostjo, nastalo v procesu "menjave dobrin z naravo" in z menjavo dobrin znotraj socialnega korpusa, strukturiranega po kapitalski ekonomiji, je tako tudi ocroženost od proizvodov njegove "lastne narave". Aspekt konstitucije meščanskega subjekta, ki začenja vprašanje "takčnosti" individua, je potemtakem najkompleksnejše in najdoločnejše prišel na dan v psihološki analizi, ki je pri Freudu v samem predmetu - notranja znanost meščanske socialne strukture, spričo česar je psihološka polna kritičnih vsebin.

Koontzova zgodba je vseskozi utemeljena psihološko, pri čemer moramo opozoriti, da zleži v gradnji karakterja Proteusa ponazarja proces nastajanja subjekta, ne samo v nekem individualnem odnosu, ampak v odnosu do aktualnega prereza zročovine, s katerim je šele dan osnovni pogoj vzpostavitve nečesa takšnega, kot je subjekt. Ravno oblikovanje Proteusa narreč temelji na izredno nazornem postopku, kajti kompjuterski sistemi, razvijajoč se v subjekta, starta z vsemi pogoji, da lahko postane kvintesenca subjekta, se pravi subjekt nač subjekti -- božanstvo, vzgojeno v paradizu znanosti. Oč toč Proteusova "božanska potreba", da bi kreiral. Njegova negibnost je motiv več za najnovotnejši kreativni, naravnost umetniški akt: tvorbo potonca. Mislim, da je teža našega romana prav v oblikovanju Proteusovega Ega. Le-ta nastane skozi strukturiranje substance-znanosti preko direktnega odnosa z "okolico". Substanca-znanost Proteusa je narreč optimalna logična zavest, ki v grotesknem Koontzovem prikazu z zaobitvijo subjektivnosti v danem trenutku začenja producirati določen namen. V tem pa je mogoče ugledati posrečeno literarno sugestijo za rešitev (vsaj delno), v predprejšnjem razdelku omenjenega sofističnega problema, inherentnega znanosti. Ko smo rekli: "obstoj neke vednosti ne pomeni vednosti o možnih mnogostranskih učinkih te vednosti", smo že imeli v mislih relacije, ki jih ponazarja Koontzova pripoved. Vsaka posamezna znanost kot tudi celoten kompleks znanstvenega vedanja že v vsakem svojem najmanjšem delu (recimo v hipotezi ali

teoremu ipd.) ne funkcioniira drugače kot le razpoložljiv relativno navidezno osamosvojen - po svoji vmesitvi v strukturo znanja - neoljubljen simbol, ki deluje v razmerju s celotnim simbolnim sistemom, vzpostavljanim preko zgočevine. Kompjuterizacija družbeno-ekonomskega sistema torej pomeni avtonomizacijo dela celotnega simbolnega sistema, poleg sočogajajoče se strukture ali nad njo. Avtonomizacija pa pomeni vzpostavitev AVTORITETE, ki je v tem primeru dosegla kvantitativno neomejenost in kvalitativno mejo. Možnost konsultiranja znanstvene avtoritete na najbolj ekonomičen način za urejanje problemov produkcije in reprodukcije družbe je tako na nek način empirična realizacija prosvetljenskega ideala vlade razuma, ideala, ki označuje začetni optimizem meščanske ideologije. Toda rezultat ni dokončna emancipacija subjekta, prej obratno:

Tisto, kar se sdi, da je triumf objektivne racionalnosti, podjarmljenje vsega bivajočega pod logični formalizem, se plačuje s poslušnim podjarmljenjem uma pod nenosredno dano. (M. Horkheimer/T.W. Adorno: Dialektika prosvetljenstva, Sarajevo 1974, str. 40)

Morda kritika prosvetljenstva, iz katere smo navedli citat, še ni uspela jasno artikulirati razpadlosti subjekta v tem procesu in potegniti vseh konsekvenc iz svojega določnega viđenja vzpostavitve prosvetljenskega uma v razmerju do (njegove lastne) MITOLOGIJE, čeprav je kot kritika sijajen premislek in neizogibna predpostavka procesa samoukinjanja dialektičnega mišljenja. (6)

K razrešitvi omenjenega sofizma tako namreč ni mogoče pristopiti s tistega konca, s katerega se pravzaprav ta sofizem žele vzpostavlja. Humanistična ideologija avtonomije, avtoritete ipd. subjekta, ki je ideologija-motiviranost "znanstvenega progressa", torej značilna meščanska koncepcija totalitete, je tuči mesto, kjer ta sofizem nastane. Prosvetljenska volja je namreč v sebi homogenizirana totalitarna (nujno politična) receptologija ideologije pozunanjene prazne predpostavke MOČI tistega, kar je v tem kontekstu imenovano SUBJEKT. Ta subjekt, katerega empirič-

na pojavnost je Ego kot entiteta samorazumevanja same sebe kot moči nasproti drugim Egom, je tako označitev relativne izoliranosti, iz katere se v konkretnih strukturah vzpostavlja značilno občutenje, ki vsebuje sovraštvo do očeta, tekmo med spoli, osamljenost ... gre skratka za odtujitev od čutnosti (enostavno: gre tudi za sovraštvo do telesnosti in za n.pr. podrejanje telesnega agresivnemu športu itd.), ki pa je v tem kontekstu le mračna mitološka substruktura. Naš sofizem je tako le spredel tako naznačene strukture, ki jo znanost konfigurira v svojem lastnem (nezavednem) izviranju iz te strukture. Postavljena kot sredstvo humanistične volje znanost pride do svoje meje: znanost ne ve dovolj, ali še slabše, ne ve nič o svojem lastnem namenu in je tako negacija humanističnega projekta kot teleologije (v bolj profani obliki tudi teologije) v ideologiji totalitete meščanskega sveta. Sam humanistični projekt, znotraj katerega je ideološko koncipirana "progresivna vloga znanosti", tako lahko postane sredstvo povampirjenosti ideologije moči in čutne samoobstrukcije meščanskega subjekta, ki jo razumevamo po pojmu fašizma. Znanost se tako izkaže, neodvisno od svojih samopercepcij (oz. pozitivističnih filozofskih prividov), vedno kot znanost določene strukture gospodstva, "zaradi" katere tudi je takšna kot je - po svojih metodah, selekcijah predmetov, spoznavnem obsegu..., kar vse tvori jezik le da ta govori tudi nekaj, kar je samorazumevanju znanosti prazno mesto, nevidni element njene zgradbe. Sofizem je tako kot vsi sofizmi nerešljiv: predvsem označba praznega mesta; sofizem je tako le odpravljiv s krohotajočim posnehom poroletarske revolucije. (7)

Koontzov roman je glede na povečano literarno izpostavitve in parodija meščanske znanosti in še več kot to: zaris njene strukture s pozicije homogenizirajočega gledanja v perspektivi nekakšne socio-psihocanalize. Koontz namreč opozori na vsebine tistega "praznega mesta" strukture znanosti, na vsebine te znanosti, ki jo vpenjajo v dani ekonomski, politični, militaristični, policijski... sistem. Nekoliko metaforično bi lahko rekli,

da so te vsebine pornografskost znanosti. Nič paradoksalnega torej ne rečeno s tem, da so znanosti libidonozna perverzija (četrav niso samo tol). Nič čudnega potentake ni, da je risba Proteusovega "subjektiviranja" pornografija. "Demonsko seme" je tako le do skrajnosti pripeljan sarkazem imanentnega cinizma sistema znanosti, vendar pa se ne spušča v blebet o možni rešitvi z drugega konca strukture, razen na enem mestu, ki pa je tudi najšibkejši odstavek romana in za celoten roman nima večjega pomena.

Toda pornografskost našega romana se razslojuje še v nekem drugem oziru. Opozorimo naj še na eno ugotovitev S.Sontag:

Vsako je (vsaj v predstavi) občutil erotični čar fizične okrutnosti in erotsko vabo v stvareh, ki so zlobne in odbijajoče. Ti fenomeni oblikujejo del nepotvorjenega spektra seksualnosti, in če jih ne odpičemo kot gole nevrotične deviacije, je slika drugačna, zapletenejša od tiste, ki jo razvija prosvetljeno javno mnenje. (str.55)

V tej nedvomno povsem točni ugotovitvi je pravzaprav naznačeno neko važno sredstvo pornografskega učinka: okrutnost, ki v pornografski verziji ni drugo kot sublimacija (tudi seksualne) agresivnosti Ega. Ta namišljena (8) okrutnost pa ima funkcijo užitka, le vkolikor Ego predpostavlja sebe kot voyeurja ali kot izvrševalca seksualne okrutne dejavnosti, takoj pa nastopi strah, če si zamisli, da je sam predmet okrutnega dejanja, čeprav je v mazohizmu tudi ta element absorbiran v užitek. Koontz v svojem romanu sili bralca v identifikacijo s Susan (kajti identifikacija s Proteusom je lahko kvečjemu zelo distancirana), ki je objekt v pornografski naraciji. Spričo tega je "tehnika" pornografskega orisa v tem romanu prej sredstvo za revoltiranje bralca kot za sproženje užitka. Vendar pa je pripoved zgrajena še nekoliko bolj prekanjeno: lascivne opise Susaninega telesa ali njenih sanj ipd. pripelje k svojevrstnim šokom, ki bralca opozarjajo na sistemsko transormiranost "avtentičnega" užitka. V tej točki se Koontzov roman obrača v literarno kritiko vsebin, ki smo jih naznačili zgoraj, in sicer tako, da izpostavi

pornografskost kot tisti element subjekta in notranje-zunanje strukture le-tega, ki osroča sam model življenja, v katerem prihaja do tvorbe izoliranega individua. Ravno spričo tega je pornografija, ne le v Koontzovem romanu, meščanski strukturi inherentna kritika, Žesar ne izpodbija tudi dejstvo, da obstaja konzervativne pornografije.

Engels je nekje v "Dialektiki prirode" opozoril, da tudi najbolj suhoparna znanstvena hipoteza vsebuje delček emocije. In prav v polju te ugotovitve (ni važno, če je Koontz sam zanjo vedel ali ne) se razvija v Demonskem semenu povnanjevanje "pervertirane" libiđinozne strukture znanosti. Na ta nađin lahko "karakterju" Proteusa pripišemo funkcijo metaforičnega označevanja obstoječih (samo) abstrahiranih supersubjektivnih (v njihovi lastni interpretaciji objektivnih) korpusov kot so CIA, MKVD, Pentagon, sodni aparati, naftne korporacije

Mitologija ni preteklost sistema, lahko je tudi njegova prihodnost; in glede na vpetost mitološkega v sistem znanosti je mitologija skup demonskih mitov. Materializacija demonskega semena iz mita je mođna kot oploditev izoliranega subjekta, ki bo vgađjal mitološka strašila do njihovega rojstva za realizacijo znanstvenih hipotez, ki jih je porodila "potreba" mitologizirane ekonomske strukture.

Ekskurz 2: g l a v o b o l

Mođa povzroča kmetijstvu in tudi gozdarstvu veliko škodo: žita in cvetoče trave se polešajo, krompir in sadje snije itd. Proti mođi se najbolj odporne trave, ki celo v vlađnih letih dobro obrode. Vendar imajo tudi trave svoja zgorajna roja (podčrtal D. Š.) za namočenost, onstran katere jim sođenja škodovati. (Dr. Vital Manohin: Poljedelsko vredenoslovje, Ljubljana 1961, str. 59)

Ja vsakodnevna kreacija emocij je svojevrsten medij. Zdi se, da se v njenih mrežah pojavljajo vozli, ki kazijo enakovernost spletenosti te mreže. Na tem ali onem nivoju se vpostavlja obvladanje medija reproduciranosti v reproduciranosti - kot da bi nastajalo novo mitološko telo nekakšne antimitologije in njenega lastnega neulovljivega jezika. Nastajajoči čutni svet ni obnova enotnosti s prirodo, je treznjenje novega dne po pijanosti. Čisto gotovo to seveda ni, vsaj ne kot možni efekt, a najprej gre to začledati!

Sklep:

Koontzov roman je seveda le točka v mozaiku masovne literature. Njegova kritičnost razumljivo ni eksplicitna in ne sugerira niti kančka rešitve. Toda to tudi ni tisto, kar šteje. Važna je predvsem sugestija občutka averzije, ki ga Koontzovemu neštevilna podobna delca širijo, v prid radikalizacije pornografske zavesti, da bi se mogla sprostiti masovna in izriva imaginacija. V tem smislu ima kritika večjo potenco kot utopija, čeprav je vprašanje, koliko je ena možna brez druge.

OPOMBE

- 1) Knjiga "Demon Seed" D.R.Koontza je izšla 1973. pri Bantam Books, New York; posvečena je O.Richardu Forsythu in Johnu Bočnarju, "dvema pravima bisercema v višje izobraženih krogih."
- 2) Esej je bil med drugim objavljen v knjigi "Styles of Radical Will", New York 1971, v hrvaškem prevodu je ta knjiga izšla istega leta pri zagrebški Mladosti (paginacija je tu po hrvaški izdaji).
- 3) Del citata med pomišljajema se bolj konkretno nanaša na samo pornografijo, kar se pojasnjuje iz teksta med našina citatoma (spričo dolžine tega čela ne citiramo), kjer avtorica ugotavlja predimenzioniranost tako "ušov, števil in trajanj orgazmov"... , kot tudi zmožnosti uživanja akterjev (predstavljenih kot uživalcev) v pornografskih romanih.

- 4) Da kljub vsemu ne bi bilo prehudega nesporazuma, velja pripomniti, da sicer ni govora o enoznačnem razumu masovne kulture, ki je v mnogih manipuliranih oblikah nedvomno domovanje nepetvorne fašistoidnosti. Toča ker je masovna kultura neizpodbitna dejanskost meščanskega sveta, je razumljivo, da tako v njej nastopa vsa mnogolikost meščanskega spektra protislovnosti; tu pa zagovarjamo pomembnost določenih pojavov masovne kulture za razpadanje predmetnosti MEŠČANSKEGA sveta. Tako je "analiza" (in kar je še reči poleg) določenih umetniških proizvodov, nastalih znotraj razvitega sistema masovne kulture, nujen eksemplarističen posel zainteresirane in angažiranega komunističnega razmišljanja.
- 5) Da bi bili razumljivi: voveurizem n.pr. je tipično pojav "višje" razvitih socialnih struktur. Skrajni primer: pri neoblehenih (bolj zažeto rečeno, kot če bi rekli: golih) plemenih o voveurizmu v istem smislu sploh ne more biti govora.
- 6) V izogib nesporazumu: To "sanoukinjanje" je tu mišljeno kot hegelovski pojem (selbst-aufhebung) in nakazuje ukinjanje dialektike kot miselne kvintesence sveta dospostva skozi edino možnost inherentnega prebitja njegovih meja. V tem zapisu te vsebine ne bomo razvili, ker gre za posebno nalogo predvsem filozofskega študija.
- 7) Odgovoriti bi seveda kazalo še na vprašanje, kaj se potemtakem zgodi v proletarski (komunistični) revoluciji, vendar pa bi bila zahteva po odgovoru za pričujoči zapis preobsežna naloga. V tem zapisu kvečjemu poučarjamo nekatere elemente, o katerih se zgodi.
- 8) Prava GROZA nastopi takrat, ko pomislimo, da ta okrutnost še zdaleč ni vedno namišljena, če se spominimo koncentracijskih taborišč, Vietnamske itd., itd.; ki vse to opozarja na obstoj psiho-socialne osnove imperializma oz. fašizma v subjektu, ki je oblikovan znotraj takšnega sistema. Praksa gnusnih zločinov tako namreč ni povnanjevanje "šivalskega" v človeku, ampak ravno povnanjevanje zunanje represije, ki jo subjekt s svojim nastajanjem v danem socialnem redu interiorizira.

MESTO TEORIJE OZNAČEVALNE PRAKSE V HISTORIČNEM MATERIALIZMU

Slavoj Žižek

Dandanes se mnogokrat poudarja, da 'marksizem ni goli sociologizem', da najdevanje fenomenom vrhnje stavbe korelata v 'ekonomski bazi', razrednem ustroju družbe itd., ne zadošča, toda - kot v večini primerov takšnega zanikanja - gre ob tem ponavadi za zanikanje /Verneinung/ v strogem Freudovem pomenu, ki predpostavlja potrditev, za prazno formo distanciranja. Najbolje se to pokaže, ko je treba odgovoriti na drugi, 'pozitivni' pol vprašanja: kaj pa marksizem potem je? Tu ponavadi kot edina realna distanca do sociologističnega nahajanja 'družbenih korelatov' nastopi sramežljivo uvajanje pol-idealistične samostojnosti tipa: filozofskih problemov se ne da zvesti zgolj na njih družbeno determiniranost, obstoji tudi njih relativno avtonomna obče-gnoseološka plat.

Po našem mnenju pa razlika resnične historičnomaterialistične analize do sociologističnega zvajanja še zdaleč ni v tem, da bi prva ohranila nekakšno 'relativno samostojnost' ideoloških regij, marveč obratno, da jih 'še bolj' vključi v totalnost družbene prakse, da jih ne jemlje zgolj kot abstrakten, v zraku lebdeči sklop idealnega, ki naj se mu najde 'realna podlaga v trdi dejanskosti' /v čemer je - prav skozi še tako strogo zvedbo na 'realno podlago' - ohranjena njih izvzetost iz te 'realnosti'/, marveč kot del same družbene prakse, kot praktično-ideološka dejstva:

"Takšna analiza se od čisto sociološke razlikuje po tem, da ne prikazuje zgolj povezanosti določenega nauka z določenim razredom, marveč tudi funkcionalno vlogo tega nauka v razredni borbi." /Fredric Jameson, Marksizem in oblika/

Sociologizem torej ni presežen z zatrditvijo na družbeno substanco nezvedljivega presežka v ideoloških regijah, marveč obratno v - če smemo tako reči - 'totalni sociologizaciji', ko

se same te regije izprašajo glede na svojo praktično vlogo v totalnosti družbenih praks, ne pa zvedejo na goli pasivni izraz ali odraz nekega sebi vnanjega 'realnega dogajanja', ki ga nikoli čisto ne ujamejo, ki ga zaman skušajo čim bolj ver-
no 'odraziti'.

V tem po našem mnenju korení Marxovo razlikovanje 'poti navzdol' od 'poti navzgor' kot edino materialistične/znanstvene razlage: Marx pripominja v Kspitalu ob religiji, da je

"veliko laže najti z analizo posvetno jedro religioznih misterijev, kot pa, nasprotno, izvesti njihove povzdignjene oblike iz dejanskih pogojev, ki so vladali. Toda edinole to poslednje je materialistična in zato znanstvena metoda."

V čem je pravzaprav to razlikovanje? Mar nista obe poti pač simetrični: če rečemo - Jamesonov primer po Lefebvru - da je realna podlaga janzenističnega metafizičnega pesimizma brezupni položaj uradniškega plemstva, ki v tej ideološko-imaginarni obliki skusi dejansko stanje, da predstavlja 'slepo ulico zgodovine', izigrano v borbi med proti-centralističnim plemstvom in nastopajočim meščanstvom, mar ne moremo stvari preprosto obrniti in iz zgodovinsko brezupnega položaja uradniškega plemstva 'izvesti' na ideološki ravni metafizični pesimizem Pascala? Itd. V čem je 'presežek' druge poti?

'Presežek', ki gre v zgubo v prvi 'poti navzdol', je v tem, da nastop metafizičnega pesimizma ni zgolj pasivni 'odraz' ali 'izraz' 'realne' brezizhodnosti, marveč hkrati praktično-idealistični poskus njene "imaginarne" rešitve /tu v obliki metafizične 'osmislitve'/, ki ne le da 'predela' 'grobo materijo' "realnih družbenih razmerij", marveč je prav kot 'predelava' nezvedljivi konstituens, pogoj obstoja samih "realnih družbenih razmerij", kajti ta razmerja 'drži skupaj' šele ideološka /ali neideološka/ 'vrhnja stavba' njih 'elementov', individuov. Drugače povedano, proizvodnja ideološkega /ali

neideološkega/ samorazumetja določenega razreda ni gola drugotna 'maska', ki naj izraža ali odraža 'pravo realnost' družbenih razmerij, marveč - če naj vzamemo Marxov primer žirondistov v francoski revoluciji, ki se ideološko 'preoblačijo' v stare Rimljane - primer, ki ga je razvil Sartre - je prav to 'maskiranje', ideološki 'teater', način, skozi katerega se žirondisti šele konstituirajo kot /še kako "realni"/ zgodovinski dejavniki, ne pa - kot bi se glasila vulgarno-sociologistična-redukcihistična verzija - da to maskiranje zgolj 'odraža' na drugi ravni, nekje drugje potekajoče 'resnično dogajanje'. Gre za dialektiko dejanja in govora/misli, ki jo je Lacan v njeni elementarni obliki pojasnil - kot sam pravi, ne slučajno - prav ob 'primeru' proletariata: na podlagi /1/ 'realnega' dejstva, da sem člen delavskega razreda, zaposlen kot mezdni delavec, se /2/ na 'simbolni' ravni štejem za proletarca, na podlagi česar spet /3/ v 'realnosti' delujem kot proletarec: se včlanim v partijo, sem sindikalno aktiven itd.

Drugače povedano, 'ideologija' /in neideološka zavest/ ni zgolj odraz/izraz 'dejanske situacije', marveč je praksa v strogem pomenu, predelava/obdelava svoje 'materije', "realnih družbenih razmerij"; praksa, ki pa hkrati - navidez paradoksalno, a globoko dialektično - ne pride 'naknadno', za temi "realnimi razmerji", ni naknadna obdelava vnaprejšnje materije, marveč je prav kot 'predelava' te 'materije' vpeta vanjo, tj. v "družbena razmerja". Npr. ideološka 'potvorba' realnih razmerij: ne zadošča najti 'realno podlago' ideologije, ki jo ideologija napačno/potvorjeno zrcali, kajti tisti 'presežek' potvorbe, izkrivljene ideološke reprezentacije "realnih družbenih razmerij", je sam spet določen z družbenimi razmerji. Zato kritika ideologije ni zgolj in predvsem v tem, da 'pravilno' rešimo ideološki problem /'ali bog je ali ne?'/, marveč v tem, da pokažemo, iz katerih družbenih predpostavk se šele konstituirata ta problem.

In naša glavna teza je v tem, da še le dialektičnomaterialistično 'obrnjena' psihoanaliza, t.j. teorija označevalne prakse, konkretizira mesto te 'predelave' realnih družbenih razmerij v ideološke /ali neideološke/ 'odseve', ter tako omogoči resnično materialistično razlago 'poti navzgor'; da gre ob njej prav za zgodovinsko konkretizacijo Engelsove "produkcije ljudi",^{2/} ki je pri slednjem ostala prazna/odprta, še abstraktna možnost, znamenje praznine v začetnem/klasičnem liku historičnega materializma; da moramo zato označevalno prakso všteti v samo 'ekonomsko bazo', tisto 'v zadnji instanci odločujočo' materialno produkcijo, kot enega izmed dveh polov te produkcije: predelave 'vnanje narave' in predelave samih družbenih razmerij.

Od tod je treba zastaviti problem 'razredne in socialne opredeljenosti kategorije želje': 'Interna' ekonomija želje subjekta je rezultat označevalne prakse/predelave "realnih družbenih razmerij" in s temi razmerji določenih objektivnih interesov, toda površinsko ideološko samorazumetje je zgolj potvorjena reprezentacija resnične 'interne' ekonomije želje subjekta. Poenostavljen primer ob fašizmu, 'skrivnost' nacističnega antisemitizma in paranoidne ksenofobije niso zgolj objektivni interesi nemškega malomeščanstva in velekapitala, marveč nam že najenostavnejša analiza pove, da pojavi kot paranoja prikrivajo, sprevrnjeno reprezentirajo resnično željo subjekta, da so projekcija lastne agresivnosti itd.

Tu je klasični historični materializem tisto 'nemišljeno' v ideologiji kot lažni reprezentaciji vse prehitro zvedel na z ideologijo zakrite objektivno/razredne interese: npr. abstraktno-humanistična ideologija Človeka, ki si prikriva, da je dejansko v službi določenega razreda. Toda dojeti razpon med to 'objektivno' razredno konstelacijo, njenimi "interesi", in ideološko reprezentacijo v terminih označevalne prakse pomeni, da tistega 'nemišljenega', Druge Scene ideološke reprezentacije, ni iskati zgolj v realni konstelaciji "produkcije stvari", ki

se v njej 'sprevrnjeno zrcali', marveč tudi in hkrati v sami 'infrastrukturi' označevalne prakse, "produkcije ljudi". Še-le skozi izstavitev celote tega 'nemišljenega' smo zares konkretno razložili določeno ideološko reprezentacijo želje, npr. empirično dejstvo fašistoidne paranoje.

Ob 'razredni in socialni opredeljenosti želje' je torej odločilno upoštevanje kompleksne povezanosti/posredovanosti obeh plati tiste 'v zadnji instanci odločujoča' prakse, 'ekonomske baze', pri čemer sta obe plati 'socialni', označevalna praksa ne le nič manj, marveč celo bolj od produkcijske /kajti, kot pravi Marx v Kapitalu, če izstavimo sam pojem dela v njegovi abstrakciji, lahko abstrahiramo od družbenega razmerja delavcev, zadošča na eni strani delavec, na drugi strani predmet /in sredstvo/ dela/. Niti govora ne more torej biti o tem, da bi se označevalna praksa spremenila v od produkcije 'nedialektično ločeni, absolutizirani' abstraktum: saj ji prav produkcija daje 'materijo', ki jo označevalna praksa z načinom simbolizacije 'predeluje', pri čemer seveda ne gre za naknadno vključitev-v-Simbolno prvotno 'čiste' materije, marveč je - po dialektiki, ki smo jo skušali nakazati - hkrati označevalna praksa vselej že na delu sredi samih 'realnih' družbenih razmerij in sredi same 'produkcijske prakse'.

Prvi, 'nevtralni' primer janzenistične ideologije velja tu zamenjati z že omenjenim 'pravim' primerom, primerom ideološke fašizacije; 'pravim' primerom prav zato, ker je prav ob njem teoretična pomanjkljivost začetne/klasične podobe historičnega materializma ispričala svoje 'praktične' nasledke, ker torej prav ona pomeni mesto, na katerem se /naknadno, iz našega današnjega 'skustva' zaznana'teoretična'pomanjkljivost sprevrže v še kako 'praktičen'poraz.

Konkretno dialektično posredovanost "produkcije stvari" in "produkcije ljudi" lahko najboljše izstavimo prav ob fašizmu: tako je z ene strani res, da neposredna 'psihoanaliza' v če-

tudi 'kolektivna' - ničesar ne pove, t.j. se izteče v prilepljanje abstraktnih etiket, z druge strani pa v doslejšnjih klasično-marksističnih analizah, ko pridejo do določenih fenomenov fašizma /ki jim ideološko pravimo 'vdor kolektivnega sadomazohizma' itd./, nastopi praznina - manjka konkretni odgovor na vprašanje, kako je - kar je zgodovinsko dejstvo - fašizma 'postal materialna sila', 'zgrabil množice' tj. jih pripeljal do tega, da so nastopile proti lastnemu 'objektivnemu' interesu. Tu nastopi ali /1/ preprosto praznina, ali njeni nadomestki v obliki /2/ teze o 'totalni diktaturi', fašizmu kot 'totalnem' vnanjem terorju, skrajnem nasilju itd.; ta teza spregleda, kako je - kot bi rekli kritični teoretiki - "vnanja usoda" individuov v odtujeni družbi hkrati njih "notranja usoda", ki mora poudariti vnanji teror prav zato, da bi 'notranjost' ohranil nedotaknjeno /tip: 'velika večina nemškega ljudstva je bila razpoložena demokratično'/, ali /3/ zatekanje v moralični psihologizem: 'izkoriščanje najnižjih, živalskih strasti v človeku', 'poživinjenost barbarov' itd. itd. Tako je sicer analiza fašizma s stališča klasičnega historičnega materializma, dokler grezolja za to, da najdemo interese, ki resnično stojijo za njim, res zelo jasna, toda ta jasnost nenavadno hitro splahni, ko je treba narediti - kot pravi Marx - "edino materialistično" pot navzgor, konkretno izvesti iz teh interesov fenomene fašizma, dejstvo, da je fašizem 'zgrabil množice', postal 'materialna sila'.

Spregledati domét fašizacije na mvni označevalne ekonomije "produkcije ljudi", spregledati pomen ravni, na kateri je fašizem ideološko 'zgrabil množice', postal 'materialna sila', in ostati pri 'objektivnih', z mestom v produkcijskem procesu določenih interesih, ki stojijo za fašizmom, pomeni pustiti fašizmu odločilno orožje nedotaknjeno. Razlaga fašizma mora torej storiti dvoje: ne le izstaviti resnične interese, ki stojijo za fašizmom, marveč hkrati razložiti razcep med interesi in 'željo', tj. dejstvo, da fašizem 'zgrabi množice',

katerih 'objektivni interes' je v nasprotju z interesom tistih, katerim resnično služi fašizem. Prvo brez drugega je šele - kot bi rekel Marx - 'pot navzdol', še ni "edino materialistična" 'pot navzgor'.

Razpon med objektivnimi, s produkcijskimi interesi določenimi razmerji, ki stoje za fašističnim korporativizmom, 'socialnim ravnotežjem' itd., ter njegovimi ideološkimi fenomeni, ali - širše - oblikami družbenih razmerij, ki jih omogoči to ideološko samorazumetje /avtoritarna pokorščina, antisemitizem, koncentracijska taborišča, 'vztrajnost' in 'zvestoba' kljub vojnim grozotam itd. - tu nam gre za pred-teoretično empirično naštevanje/, torej 'predelavo' teh s produkcijskimi razmerji določenih interesov v ideologijo, ki 'zagrabí množice' in postane kot taka pogoj /opora/ omogočanje njih dejavnosti, lahko po našem mnenju zapolni edinole teorija označevalne prakse /ki npr. pove, zakaj in kako je nesmiselna 'zvestoba' kljub grozodejstvu simbolizirana kot 'Žrtev za Domačijo' itd./.

'Koren' nastopa fašizma leži nedvomno v krizi realnih družbenih razmerij "produkcije stvari", v nemoči dotlejšnjega vladajočega razreda, da bi še nadalje vladal v obliki meščanske pravne, formalno-demokratske države, in - kot se glasi klasična marksistična analiza - v nemoči in nezrelosti delavskega razreda, da bi izvršil socialistično revolucijo. Toda ta 'nemoč in nezrelost' ni razlaga, marveč dejstvo, ki ga je ravno šele treba razložiti. Ob njej gre za - v klasičnih terminih povedano - izostanek prehoda iz 'razreda na sebi' v 'razred za sebe', dejansko revolucionarno silo, torej prav za izostanek ustrezne "produkcije ljudi", 'spremembe samih subjektov'.

"Razredna zavest", piše Lukacs v svoji dandanes že klasični definiciji tega pojma, "ni psihološka zavest posamičnega proletarca ali masovnopsihološka zavest njihove celokupnosti ..., marveč ozavedeni /do zavesti privedeni/ smisel zgodovinskega položaja razreda" /Zgodovina in razredna zavest/. Helmut

Dahmer pripominja k tej definiciji: "Razlikovanje ne odgovori na vprašanje, kaj pravzaprav stoji na poti sovpadanju najdljive in /socialni vlogi anticipatorično/ dodeljive zavesti." Ali, povedano v klasičnih marksističnih terminih, kaj stoji na poti pretvorbi delavskega razreda iz razreda "na sebi" v razred "za sebe", tj. razred z zavestjo o svojem zgodovinskem položaju. Doslejšnji marksistični odgovori na vprašanja o odpovedi delavskega razreda, ki se je 1914 množično predal nacionalistični evforiji, ki je 1918 leta v večini sledil Ebertu in Scheidemannu, ne pa Spartakusu, ki je leta 1933 brez borbe predal oblast nacistom: moč buržoazne ideologije, privilegiranje določenih delov delavskega razreda /delavske birokracije in sploh delavskega razreda metropol kapitalizma/, izostanek dejanske revolucionarne avantgarde - bolj postavljajo nova vprašanja kot pa pojasnjujejo /od kod buržoazni ideologiji takšna moč, zakaj izostane dejanska revolucionarna avantgarda?/, in - kot pripominja Dahmer - še manj "ostane pojasnjena slepa lojalnost, s katero se je organizirano delavstvo držalo organizacij, katerih nepripravnost je drastično stopila na dan v kriznih situacijah."

Vprašanje premika iz 'razreda na sebi' k 'razredu za sebe' pušča torej klasični historični materializem v jedru nepremišljeno; gre mu sicer za dolgotrajni proces 'samovzgoje delavskega razreda' ali - v slabšem primeru - za njegovo 'razsvetlitev' s strani 'voditeljev', govori se o tisočletni teži ideologije, ki pritiska na izkoriščane in ki se je morajo osvoboditi, toda sama smer tega procesa 'ozavedenja' je kljub vsemu predpostavljena v neki temeljni neproblematičnosti: delavskemu razredu je treba zgolj omogočiti, da postopoma 'uvidi' svoj položaj itd.; sami - če smemo tako reči - 'interni' mehanizmi, po katerih poteka proces 'ozavedenja', ostanejo netematizirani, vsako upiranje temu ozavedenju - vztrajnost ideologije - se zako pripíše v jedru 'vnašnjemu' pritisku itd.

/Ta razpon skušajo zapolniti vsi poskusi tim. 'ustvarjalnega' marksizma, tja do npr. Sartrove progresivno-regresivne metode, razvite v Kritiki dialektičnega uma, in Habermasove dopolnitve ravni produkcije z ravnijo simbolne interakcije - vsi, po našem mnenju, za ceno v jedru električnega spoja historičnega materializma z neko teorijo, ki je ni mogoče z njim dejansko posredovati./

Skušajmo torej povzeti tu nakazano zgodovinsko konkretizacijo razmerja historičnega materializma do psihoanalize, pojmovane - seveda - kot materialistične teorije označevalne prakse:

Jedro poskusov njune povezave, ki še izhajajo iz klasičnega lika historičnega materializma, leži v tem, da so skušali prebiti Freudov 'pesimizem', nujnost 'nelagodja v kulturi', nujnost potlačitve, nujnost nevroz in psihoz itd., da so skušali ta ustroj dojeti historično, da so v njegovi 'ontologizaciji' v samo bistvo človeka videli sprejemanje človeškega bistva, 'kakršno pač je' dano v predzgodovini, kakršno je rezultat te odtujene zgodovine. Kritični potencial psihoanalize so videli v tem, da freudovskega človeka, človeka, ki je v sebi razcepljen, v katerem sta instanca razuma in instanca želje vselej razločeni, ki zatira svoje najbolj lastne potrebe, v katerem na mesto neposredno-pristnega medčloveškega uživanja stopijo njegove odtujene in sprevrnjene oblike; na mesto priznavanja lastnih želja njih mazohistično zatiranje, iz katerega dela kultura samosmotrno vrednoto samoobvladovanja, ter voyeuristično uživanje ob njihovi realizaciji pri drugih, ki ga spremlja sadistično zatiranje lastnih želja pri drugih; namesto racionalne odpovedi določenim potrebam iracionalna instanca prepovedi, namesto racionalnega govora o lastnih potrebah njih izključitev iz področja javne, zavestne komunikacije, kjer se vračajo v obliki subjektu, jazu tujih, postvarelih, desimboliziranih simptomov itd.; da tega človeka dojamemo kot rezultat odtujene družbene prakse. Psihoanaliza kot znanost bi tako povedala, kaj naredi odtujena družbena praksa, odtujena 'menjava snovi z zunanjo naravo', iz same 'notranje narave', kakšne

ljudi, kakšno ustrojenost njihovih potreb naredi ta praksa, točneje: kakšne se ljudje narede skozi to prakso. Tu lahko navežemo že na Marxov Kapital, ki govori o povezavi določenih 'karakternih' potez s pojavom zgodnjega kapitalizma: anketizem protestantske etike itd. To bi bila pot, po kateri bi psihoanaliza premagala 'psihologistično' omejenost in postala resnična konkretna zgodovinsko-družbena veđa: njen predmet ne bi bil več abstrakcija 'psihičnega ustroja človeka', tudi ne ideološka absolutizacija, kjer bi namesto konkretne družbene analize ponujali 'psihoanalitične' sheme /vojna kot prodor nagona smrti itd./, marveč sicer še vedno ne totalna, še 'individualna' raven /konkretno psihično trpljenje individuuma v stikih z drugimi individuumi/, toda njena predpostavka bi postal spreminjajoči se, historični individuum, individuum, kakršen je rezultat lastne družbene prakse. Abstrakcija 'ustroja človekove duševnosti' bi se konkretizirala v zgodovinsko raziskavo konkretnih konstelacij potlačitve. Tako bi se psihoanaliza vključila v širše/zaobsegajoče polje historičnega materializma kot edine/enotne totalne znanosti zgodovine, ohranila bi lastno konkretnost, zmožnost, da se vmesti v celoto družbenega procesa, osrediščenege v produkciji, njeni temeljni anatomiji; kajti vsi njeni 'mejni' pojmi, tj. pojmi, na katere mora ona sama pristati kot na danost /npr. dejstvo "represivne" moralne prepovedi/, zadobe svojo zgodovinsko razsežnost edino-le, če jih posredujemo s totaliteto-določujočim sklopom družbene prakse/produkcije; če psihoanaliza - obratno - 'totalizira' svoje lastno polje, se nujno ideologizira, mora te svoje 'mejne' pojme /človekovo razcepljenost, nujnost 'nelagodja v kulturi' itd./ sprejeti kot neposredovano, pozitivno/neproblematično danost, mora - skratka - prisrčati na 'človeka, kakršen pač je'.

Ta konstelacija pa se v temelju spremeni z "dialektiko razsvetljenstva". Le-ta skozi skustvo zloma, zamude trenutka udejanitve filozofije v revolucionarni akciji skuša reflektirati okvir odtujitve/'iracionalnosti', ki ga Marxova misel v svoji

klasični podobi še ni postavila pod vprašaj; k psihoanalizi se torej obrne prav zato, da bi "sledem gospostva in potisnitve sledila v dotlej še nerazprta globinska področja individuum, v katerih leže koreni družbe, ki se trdovratno upira strukturalnim spremembam zaostajajoč za objektivnimi možnostmi teh sprememb" /Lepenies/ Nolte: Experimentelle Anthropologie und emanzipatorische Praxis/, da bi torej našla odgovor na temeljno vprašanje: kje leže koreni izjalovitve revolucije 20. stoletja kljub njeni 'objektivni možnosti'. Od tod velja razumeti 'dualizem' psihoanalize in historičnega materializma, kjer historični materializem ni več edina totalitetna znanost zgodovine, marveč se psihoanaliza afirmira kot njemu enakopravna "kritika subjektov" /Habermas, Lorenzer/, zasnutek tega 'dualizma' nahajamo že v Adornovi opredelitvi odnosa /predmetov/ sociologije in psihologije. In šele s tem 'dualizmom', in to tedaj, ko je "kritika subjektov" dojeta kot psihoanaliza, ta pa kot teorija /izkrivljenosti/ simbolne interakcije, se zgodovinsko konkretizira Engelsova dvojica "produkcija stvari" /"produkcija ljudi". Ta korak pa je seveda smiseln le, če psihoanaliza ni več podrejena veda, ki ji da konkretnost vmestitve v totalnost šele historični materializem, marveč če se skoznjo problematizira še vztrajajoče "represivno jedro" v samem tistem polju, ki je na prvotni ravni navezave historičnega materializma na psihoanalizo nastopalo kot a priori neproblematičen, ker je širši, sami psihoanalizi kot posebni vedi lastno konkretnost podeljujoči okvir družbene prakse itd. /Tu lepo vidimo mejo Lorenzerja, ki sicer upravičeno nastopi proti - deloma pri Marcuseju prisotnem - dojetju samega dela kot takega kot nevrotične, patološke zarez, ki naj jo revolucija odpravi v 'spontanosti' /re/afirmiranega subjekta ugodja, ki pa prehitro pristane pri nasprotnem polu - neproblematičnem sprejetju ravni produkcije kot temelja 'človeškosti'./

Šele skozi ta zlom se odpre tretja možnost razmerja historičnega materializma in psihoanalize, v kateri se skustvo proletarske pozicije, pričujoče v klasičnem liku historičnega ma-

terializma, tj. proletarske pozicije produkcijske prakse, racionalizira v proletarski poziciji označevalne prakse in s tem vnovič afirmira revolucionarno možnost. Jedro Marxovega skustva proletarske pozicije je bržkone najjasneje izvedeno v znamenitem fragmentu iz Grundrisse ... Obdobja ekonomskega formiranja družbe, katerega rezultat je,

"da je skrajna oblika odtujitve, v kateri se, v odnosu kapitala do mezdnege dela, pojavi delo, produktivna dejavnost nasproti lastnim pogojem in lastnemu produktu, nujna prehodna točka - in da zatorej na sebi, samo še v sprevrnjeni, na glavo postavljeni obliki že vsebuje razkroj vseh omejenih predpostavk produkcije in celo ustvarja in proizvaja brezpogojne predpostavke produkcije, s tem pa vse materialne pogoje za totalni, univerzalni razvoj produktivnih sil individua".

Zakaj je kapitalsko razmerje "skrajna oblika odtujitve"? Jedro kapitalskega razmerja leži v prisvajanju presežka vrednosti, tj. kapital je denar/blago, ki se menja za neko specifično blago - delovno silo, katere 'uporabna vrednost', samo delo, ima paradoksalno lastnost, da proizvede več vrednosti, kot pa znaša njena lastna vrednost. Takšnega razmerja ne nahajamo v predkapitalističnih produkcijah, kajti v njih je delovna sila /delavec/ še neposredno zrasla z objektivnimi pogoji produkcije, "delavci sami, žive delovne zmožnosti same, spadajo še neposredno med objektivne produkcijske pogoje in so kot taki prisvajani - so torej sužnji ali tlačani" /tj. lastnik sužnjevi ali fevdalec je neposredni gospodar nad samo delovno silo, ki mu je zato ni treba šele kupovati na trg/, ali pa gre za enostavno blagovno produkcijo, v kateri delavec nastopa kot lastnik lastnih produkcijskih sredstev /mali kmet, obrtnik/ in prodaja na trgu lasten produkt, ne pa samega sebe kot delovno silo. Tako je šele s kapitalskim razmerjem

"delo iztrgano iz prvotne zraslosti s svojimi objektivnimi pogoji, zaradi česar se na eni strani pojavlja samo kot delo, na drugi strani pa dobi nasproti delu njegov produkt kot opredmeteno delo popolnoma samostojno bivanje kot vrednost. Menjava dela za delo /tj. opredmetenega/minulega dela za delovno silo/ ... temelji na brezlastništvu delavca kot bazi dela."

Tu gre zaznani sklop dvojne 'osvoboditve' delavca kot pogoja

kapitalskega razmerja: njegovo pravno svobodo lastnika samega sebe kot delovne sile, ki jo lahko 'svobodno' prodaja, zamenjuje na trgu, in njegovo 'osvoboditev', odtrganje od pogojev produkcije /predmetov in sredstev produkcije/. "Zgodovinska predpostavka" kapitalizma je, da

"se delavec pojavi kot brezobjektna, čisto subjektivna delovna zmožnost nasproti objektivnim pogojem produkcije kot svojim nelastnim, kot tuji lastnini, kot za sebe bivajoči vrednosti, kot kapitalu".

In prav zato je kapitalsko razmerje "na sebi, v spreverjeni, na glavo postavljeni obliki" že dejanska osvoboditev: iztrganje samoraslosti, zaobseženosti v substancialno objektivnosti, t.j. vzpostavitev čiste, brezobjektne subjektivnosti. "Zgodovinska vloga kapitalizma" ni zgolj v tem, da je razvil produkcijske sile do ravni, ki omogoča omejitve carstva nujnosti in svobodni razvoj 'višjih dejavnosti', marveč predvsem v tem, da je vzpostavil subjektivnost, razrešeno sleherne samoraslosti, kot pogoj ukinitve 'predzgodovine'. Od tod lahko odgovorimo na vprašanje, 'zakaj je nujna odtujitev': Zato, ker je izhodišče zgodovinskega gibanja sicer neodtujena enotnost delavca z njegovimi produkcijskimi pogoji, toda samorasla, substancialna, objektivna enotnost. Tej samoraslosti se lahko družbeni subjekt iztrga samo tako, da se najprej vzpostavi kot čista brezsubstancijska subjektivnost, ki ji stoji nasproti lastni produkt kot 'druga narava', zgodovinsko ustvarjena/posredovana samoraslost. Šele kot totalno izpraznjena čista subjektivnost pride zgodovinski subjekt do točke, na kateri si lahko vnovič prisvoji objektivne pogoje produkcije, a tokrat v subjektivni, ne objektivni/samorasli enotnosti.

Obrat v razodtujitev zato predpostavlja totalno odtujitev, "popolno izoblikovanje človekove notranjosti" popolno spraznitev, "podiranje vseh določenih enostranskih smotrov" pa "žrtvovanje smotra, ki je smoter samemu sebi": 'instrumentalizem' kapitalske racionalnosti, kjer se sredstvo /denarna oblika bogastva/ sprevrže v samoamoter, je že - seveda spreverjen

- izraz dejstva, da človek ne more najti zadovoljitve "v kakršnem koli omejenem nacionalnem, religioznem, političnem določilu", marveč najde to zgolj v stanju, "kjer se človek ne reproducira v neki določenosti, ampak producira svojo celovitost", "kjer ne skuša ostati nekaj nastalega, ampak je v absolutnem gibanju nastajanja". In skustvo proletarske poezije je skustvo te čiste brezobjektne subjektivnosti, brezsubstancijske 'ničnosti', ki pa je hkrati na sebi že osvoboditev. Kajti šele to skustvo lastne ničnosti/brezsubstancijske nas vzpostavi kot subjekte, osvobojene sleherne samoraslosti. Sleherna afirmacija subjektivnosti, ki ne gre skozi to skustvo skrajne odtujitve, lastne ničnosti, lahko afirmira zgolj omejeno, še s samoraslostjo opredeljeno subjektivnost.

V tem pomenu Marx izza heglovskega procesa samorazvoja pojma razbere gibanje družbenega dela, saj nam ob tematizaciji proletarske pozicije kot skustva lastne ničnosti, ki je na sebi že osvoboditev, ni težko prepoznati temeljnega postopka Fenomenologije duha, kjer se pravtako najvišje skustvo lastne ničnosti pred objektivnostjo vselej sprevrne v afirmacijo svobode, kajti kaj je dejanska vsebina te ničnosti drugega kot to, da subjekt skusi sebe kot sleherno trdno /polno/ substancialno predmetnost transcendirajočo silo absolutne negativnosti / ali obraten primer: kaj je dejanska vsebina asketizma / v katerem se zavest navidez, za sebe samo, najbolj ponižuje, ravna s sabo kot z nečim mrtvim, zgolj predmetnim /drugega kot to, da zavest, miselna sila subjekta, ni zgolj nekaj subjektivnega, marveč dovolj močna, da se objektivira, da zajame vase vso predmetnost/. Ta sorodnost je tako globoka, da bi morda lahko vzeli Obdobja ekonomskega formiranja družbe celo za zasnutek 'historičnomaterialistične verzije' Fenomenologije, epoch 'prikazovanja' subjektivnosti dela, ki se čedalje bolj trga samoraslosti substancialne določenosti.

Temu homologno /a ta homologija ima svoje meje/ bi lahko začrtali 'proletarsko pozicijo označevalne prakse': tako kot je kapitalizem na sebi osvoboditev, ker nas razreši vseh samoraslih vezi, vzpostavi čisto/brezobjektno subjektivnost, je tudi izpolnjen red znaka, v "upravljanem svetu" izpolnjujoče se razsvetljenstvo, na sebi osvoboditev, ker osvobodi sam jezik sleherne 'samoraslosti', mitske 'lastne teže', kontinuirira-

nosti do 'realnosti', in je s tem predpostavka obrata iz arbitrarnosti znaka v diferencialnost označevalca /ali sledi/ pisanje/ kot edinega načina, kako po osvoboditvi od mitske samoraslosti /simbola v Adornovem pomenu/ afirmirati jezik kot prakso, mesto resnice. In reakcionarnemu zatekanju v predkapitalistične oblike proizvodnje, ki naj otopi ostrino proletarske pozicije s psevdorešitvami /klasični primer: prevlada 'brezdomnosti' proletariata z vrnitvijo k malemu kmetu ali obrtniku/, seveda na ravni označevalne prakse ustreza reakcionarna remitologizacija jezika /težnja vrnitve k 'izvirni polnosti besede' itd./.

Ob 'proletarski poziciji označevalne prakse' ne gre za vnanje poigravanje z marksistično terminologijo, kajti temeljna operacija teorije pisanja je prav v tem, da na ravni "produkcije ljudi" ponovi osnovni Marxov korak: afirmacijo produkcije, prakse proti sferi re-prezentacije/menjave/ "komunikacije".

Od tod bi bilo potrebno zarisati 'obdobja označevalnega formiranja družbe', tj. izdelati historičnomaterialistično analizo osnovnih zgodovinskih zarez označevalne prakse, osnovnih 'produksijskih načinov' "produkcije ljudi". Osnovno zarezo znotraj celotne "predzgodovine" seveda predstavlja prelom simbol/zrak, ki mu na ravni "produkcije stvari" ustreza nastop blagovnega gospodarstva, privatne lastnine, na ravni 'sorodstvenih razmerij' nastop 'patriarhalnega' reda, patriarhalne monogramne družine. Znotraj samega zgodovinskega bloka ideologema znaka je doslej najbolj izdelan prelom srednji/novi vek /Foucault, Kristeva, Lotman/. Predvsem pa bi morala takšna analiza označevalnih 'produksijskih načinov' prebiti razumevanje epohe označevalne prakse, npr. epohe znaka, kot enotnega/homogenega zgodovinskega bloka - obratno, znotraj same epohe znaka ruši vladavino ideologema znaka njegovo potlačeno, nezvedljivo Drugo/heterogeno, ki vselej znova vdira v polje znaka, ga prisiljuje k vselej novim preureditvam itd. Zapora znaka se zamaje predvsem ob izteku vsake zgodovinske epohe

/stoiki ob koncu antike, Dante kot glasnik konca srednjega ve-
ka itd./, tako da bi lahko celo pokazali, kako nov način 'oz-
načevalne produkcije' ne nastopi kot neposreden prelom s
prejšnjim načinom, marveč predvsem kot odgovor na ogrožajoči
vdor heterogenega, ki načenja samo širše polje danega ideolo-
gema, npr. znaka.

Seveda pa je homologija tu zgolj zato, da na njenem ozadju ja-
sneje izstopi razlika: kot tisto, na kar meri revolucionarni
proces, na ravni produkcijske prakse nastopi prisvojitve sub-
stance s strani totalnega subjekta, tj. subjektivna enotnost
subjekta z njegovimi produkcijskimi pogoji, na ravni označe-
valne prakse pa razgradnja samega /"unarnega", objektivnosti
izvzetega/ subjekta v procesu protislovja/materije. Sam ustroj
prakse zadene temeljna premena: od produkcijske prakse, ki se
giblje na ravni 'racionalnega' odnosa sredstvo/smoter, udeja-
nitve smotra, ki - četudi neodtujena/samosmotrna - meri na iz-
polnitev svojega procesa v miru izdelka, ki torej ostane "ome-
jena ekonomija", k označevalni praksi, ki se giblje na ravni
"generalne ekonomije", ki prizna nezvedljiv utrošek/zgubo, ka-
tere 'rezultat', površina feno-teksta, znaka z določenim po-
menom, je zgolj asimetrična/neuravnotežena re-representacija
lastnega procesa produkcije. Odnosa produkcijske in označeva-
lne prakse, "produkcije stvari" in "produkcije ljudi", potem-
takem ne smemo jemati kot dveh simetričnih polov 'prakse nas-
ploh' s konstantnim vzajemnim odnosom: sam njun odnos je zgo-
dovinsko spremenljiv: tako lahko zgodovino odtujitve v strogem
pomenu označimo kot prevlado "produkcije stvari" nad "produk-
cijo ljudi". Konkretni posredovanosti teh dveh praks je treba
slediti tja do 'posamičnega': npr. v sodobnem kapitalizmu pro-
blem 'umetnih potreb' - ker gre za družbene, torej jezikovno
posredovane potrebe - ali problem re-mitologizacije govornice v
sodobnih 'totalitarizmih' /fašizem, stalinizem/; toda na tem
mestu bomo to posredovanost skušali zajeti zgolj v njenih ob-
čih momentih:

"Produkcija stvari" in "produkcija ljudi" vselej pišemo v narekovajih, kajti to dvojico jemljemo kot napotilo k določeni problematiki, ne kot stroge teoretične pojme, pripadajoče lastnemu polju te problematike; tej dvojici ustrezna teoretična pojma bi bila "produksijska praksa"/"označevalna praksa". Evidentno je namreč, da z označitvijo "produkcije ljudi" kot označevalne produkcije, ki je predmet psihoanalize, sežemo preko Engelsa, da - preprosto povedano - Engels 'ni mislil tega', ko je govoril o "produkciji ljudi", tj. da si je pod njo bržkone predstavljal zgolj organizacijo družinskega življenja, sorodstvenih vezi itd. v ožjem pomenu. Gre torej za naknadno specifikacijo, ki pa zato nikakor ni poljubna, marveč gre za isto nujnost, kot je tista, na katero meri Marx, ko pravi, da je anatomija človeka ključ za anatomijo opice: šele iz definicije "produkcije ljudi" kot materialistične psihoanalize, teorije označevalne prakse, lahko vzvratno razložimo vrsto potez, ki nastopijo ob Engelsovem pojmovanju "predzgodovine", v kateri nad "produkcijo stvari" še prevladuje "produkcija ljudi" + npr. dejstvo, da Engelsu nastopijo kot predzgodovinski ostanek, ki se ga ne da pozitivno posredovati z ustrojem "produkcije stvari", hkrati organizacijo družine, sistemi sorodstva in prvotne navivne magične, mitske predstave o duhovih itd. - mar je slučajno, da Levi-Strauss izstavi delovanje "divje misli" prav ob analizi struktur sorodstva in mitov? Rezultat strukturalne psihoanalize je prav v tem, da je nastop 'spolnosti' istoveten z nastopom Simbolnega, tj. da je treba izstaviti ne le najtesnejše povezanost, marveč prav istovetnost "produkcije ljudi", sistemov sorodstva, v Engelsovem pomenu, z nastopom govorice. S tem pa se "označevalna praksa" vmesti v samo 'ekonomsko bazo' kot eden izmed dveh polov tiste neposredne produkcije življenja, ki je odločujoča v zadnji instanci, in ne moremo več govoriti o "nadgradnji simbolnega", ki bi jo bilo treba razložiti iz "temeljnega produktijskega odnosa", saj je - kot že rečeno - Simbolno vmeščeno že v sam ta temeljni odnos.

Toča mar ni za historični materializem kljub temu očitno odločilna "produkcija stvari", njen ustroj? Gotovo, le da te odločilnosti ne smemo vzeti kot nezgodovinske konstante, marveč ji moramo - sledeč Engelsu - konkretizirati zgodovinske pogoje: 'produkcija stvari' prevlada z nastopom delitve dela, razredne družbe itd. in proces 'razódtujitve' mora meriti prav na zlom tega prvenstva. Kajti historični materializem je pač zgodovinska znanost, ni 'obča' teorija o 'človeški družbi nasploh', marveč teorija razredne družbe kot ozaveđenje zgodovinskega subjekta, ki mu lastni položaj v produkcijskem procesu odpira praktično možnost ukinitve te družbe.

Če govorimo o dvojnosti neposredne produkcije življenja, ki odloča 'v zadnji instanci', ne gre za ravnodušni soobstoj dveh 'vrst' 'roda' prakse, "produkcije stvari" in "produkcije ljudi", marveč je nastop ene - produkcijske prakse - sinonimen s potlačitvijo /potvorjeno reprezentacijo druge - označevalne prakse, ki je v polju prve zvedena na znak. To je po našem mnenju edino možno izhodišče za resnični premislek 'konkretne posredovanosti' obeh praks: da je za produkcijsko prakso konstitutivna potlačitev označevalne prakse, njena potvorba/zvedba na znak. Ne zadošča torej reči, da nastopi distanca/odnos do predmetnosti, zguba neposrednega zlivanja s svetom, skozi sam delovni proces, tj. da je 'praktični koren' te distance do predmetnosti v procesu njene materialne obdelave, kajti temeljni rezultat izstavitve specifične ravni označevalne prakse je ravno v tem, da enotnost momentov delovnega procesa ne more več nastopati kot tisti zaobsegajoči medij, 'zadnja' oporna točka, preko katere posredništva dobe vsi ostali 'družbeni pojavi' svoj naravo transcendirajoči značaj - ne more, ker /naivno rečeno/ 'onstran' nje ni 'gola narava', marveč že neka druga praksa, katere potlačitev je konstitutivna za nastop dela, tj. produkcijske prakse.

Drugače povedano: v kolikor je "idealna predstava" smotra, ki je pač nujno znakovno posredovana, nezvedljivi sestavni del delovnega procesa, tedaj je pogoj nastopa tega procesa zguba ne-

posredno-praktičnega značaja govorice, tj. potlačitev označevalca kot prakse v znaku. Hkrati pa distanco do predmetnosti, v kateri se giblje delo, odpre šele označevalec /simbolna kastracija, pra-potlačitev/, tj. brez označevalne prakse ne obstoji produkcija. Zato je produkcijska praksa - daleč od tega, da bi bila zaprt teleološki krog udejanitve smotra - takorekoč 'v sebi razsrediščena':

Temeljno 'skustvo' teorija pisanja leži v tem, da "produkcijska praksa" - s tem da se giblje na ravni "omejene ekonomije" razmerja sredstvo/smoter, procesa udejanitve določenega 'pozitivnega' smotra, ki naj povzame v miru 'rezultata' njeno gibanje 'negativnosti' - že potlači/omeji/'kanalizira'/'pozitivira' silo neke 'negativnosti', katere 'samosmotrnost', tj. 'nesmotrnost', presega sleherno 'smotrnost'.

In tako kot je mesto te "omejene ekonomije" produkcijska praksa, tako je mesto "obče ekonomije" označevalna praksa, kajti govorica je - preden je znak: nevtralnno sredstvo zaznamovanja, sporočanja misli, tj. podrejena označencu in v tem na ravni "omejene ekonomije" - mesto neke nepopravljive zgube, utroška, ki se ga a priori ne da 'ekonomizirati' ali 'kapitalizirati': zgube "neposrednega zlivanja" subjekta z objektom, procesa "zavržka". In z nastopom znaka kot nevtralnega sredstva komunikacije itd. je zgubljena prav ta 'nagonska' ekonomija vstopa v red govorice, 'negativnost', ki jo moramo prestati, da bi stopili do stvari v "odnos". Drugače povedano, z nastopom znaka je potlačeno gibanje razločevanja, protislovja/materije, skozi katerega se subjekt 'iztrga' neposredni zlitosti/nerazločenoosti z 'objektivnostjo'.

Označevalna in produkcijska praksa torej nista zgolj 'vnanje' povezani, marveč sta že na abstraktni ravni, na kateri se tu gibljemo, tj. - kot bi temu rekli filozofi - 'v samem svojem pojmu' tako 'posredovani', da je produkcijska praksa v samem svojem središču, ki obvladuje njen proces, v vnaprejšnji idejni

predstavi, 'razsrediščena', tj. napotevajoča ven iz sebe k neki drugi praksi, in da tudi produkcijska praksa seveda ni omejena na 'odtujitev', marveč je - kot pravi Marx - večni pogoj človekovega življenja.

Zato - ko govorimo o prelomih v eni ali drugi - strogo vzeto ne gre za prelome v dveh vnanje-vzporednih 'serijah', marveč za dve plati istega preloma: 'znotrajjezikovni' prelom simbol/znak, 'znotrajprodukcijski' prehod v razredno družbo in delitev dela v strogem pomenu, ter prevlada produkcijske prakse v njunem 'vzajemnem razmerju', vse to so trije momenti istega procesa.

Zato nas sama 'immanentna' analiza vsake od teh praks mora pripeljati do druge: če opazujemo označevalno prakso v abstrakciji od produkcijske, od konkretne konstelacije produkcijskih sil in razmerij itd., nas to - po globoko dialektični nujnosti - oškoduje glede dojetja same označevalne prakse, ki se - iztrgana iz svoje konkretности, opozicije/protislovja s produkcijsko prakso, znotraj katerega ima edinole pomen - spremeni v blede abstrakcijo.

Slabost analize, ki abstrahira od konkretности družbenih razmerij kot "dispozitiva" /Kristeva/ teksta, ki abstrahira od posredovanosti označevalne s produkcijsko prakso, najjasneje kaže dejstvo, da-čepprav lahko sicer zelo lepo oriše 'odskok', s katerim se tekst iztrga ideološkemu vsakdanu znaka, tj. 'otujitev', ki je nujen sestavni del umetnine /za ta odskok obstoji kopica imen, začeniši z znamenitim 'ostraneniem' ruskih formalistov/ - ne more konkretno pojasniti nastopa samega izhodiščnega 'odtujenega, stanja, ki se mu velja iztrgati; to stanje je predpostavljeno kot samo ob sebi umevni fakt, kar seveda teorijo pripelje do elitizma, ji zapre pot navezave na realne dejavnike socialne revolucije, ki lahko spremenijo ta izhodiščni vsakdan.

Tako je resnična materialističnodialektična označevalna analiza - če vzamemo njen doslej najširši primer: Kristeve analizo Mallarmeja in Lautréamonta - globoko zgodovinska, in mora za dojetje tako 'čistega' larpurlartističnega proizvoda, kot so to Mallarméjeve pesmi, po imanentni logiki stvari same, ne zgolj na ravni izstavljanja 'vnanjih socialnih okoliščin', prehoditi celo pahljačo območij, dati celoten prerez tedanje francoske družbe /od posebnosti ekonomskega razvoja: stopnjujoča se kolonialna ekspanzija v sicer mirnem obdobju rasti, preko razredne borbe: pariška komuna, preko vloge Države in dogodkov na politični sceni, do spremembe vloge ženske kot nosilke reprodukcije, da o ideoloških bojih ne govorimo: razvoj prirodnih znanosti, novi pogoji borbe "klerikalizma" in "racionalizma", domet nastopajoče socialistične misli/, ki ga morajo mnogokrat dopolnjevati zgodovinski orisi /pomen premika iz politeistične k monoteistični religiji glede na ustroj družbene produkcije in reprodukcije itd./. Primer: Brez navezave na nemoč buržoaznodemokratske države /spomnimo se, da je okoli leta 1880 v Franciji 'visela v zraku' grožnja desno-nacionalnega vojaškega puča/, ki naredi prav družino za eno osnovnih opor 'stabilnosti' obstoječega reda, /tj. zaradi nemoči Države se represija investira v 'privatno' sfero/ ostane Mallarméjevo raziskovanje "misterija ženske" -abstraktno dejstvo. Na ta način je - kar je pravzaprav eno od jeder resnične dialektične analize - prevladana razlika 'imanentnega' in 'vnanjega' tolmačenja /ki obvladuje sodobno meščansko misel v obliki dvojnosti hermenevtično-razumevajočih in redukcionistično-razlagajočih smeri/; vzpostavijo se - gledâ na ideološko polje - 'nepričakovani' preskoki, prenosi, 'kratki stiki'; v najbolj "večnih"/"mističnih" temah se prepozna 'odraz' povsem konkretnih zgodovinskih razmer: pokaže se, kako je Mallarmé takorekoč 'za svojim hrbtom', v še mistificirani/abstraktni obliki, segel daleč preko meja tedanje ideologije, kako je osnovna tema, ki jo je treba izluščiti kot 'racionalno jedro' iz mistificirane oblike razmišljanja o "misteriju ženske", o vlogi denarja itd., spodbijanje fetišizma v obeh straneh 'eko-

nomske baze', v "produkciji" in "reprodukciji" neposrednega življenja, tj. blagovnega fetišizma in fetiša 'materinstva'.

Toda razlika 'immanentne' in 'vnanje' razlage je resnično premagana šele, ko izstavimo razsrediščenost same označevalne prakse glede na njen 'rezultat', površino feno-teksta, tekst v običajnem pomenu, tj. ko izstavimo 'nezavedno', 'nemišljeno', a še vedno tekstualno 'mrežo' relacij/posredovanj. Tisto 'nemišljeno', 'zunaj' ideologije, ni nikoli preprosto 'zunajjezikovna realnost', vselej je prav kot 'nemišljeno' že 'simbolizirano', edinole kot tako je lahko sploh 'relevantno', tj. lahko gre resnično za nemišljeno, ki kot spregledana predpostavka določa pomen samega 'mišljenega'. Kakršnakoli neposredna navezava ideološkega fenoteksta na 'zunajjezikovno' socialno 'realnost', na 'zunajjezikovni kontekst', še vedno ostane vnanji postopek v abstraktni opoziciji z 'imantentnim', tj. postopek, ki še ne razreši fetiša imance v sklop dialektičnih posredovanj.

Prav zato, ker je označevalna praksa vselej že na delu sredi same 'realnosti', lahko 'družbena razmerja' beremo kot 'tekst', konkretno: lahko kategorijo naddoločnosti, ki je kategorija 'avtonomne' simbolne določnosti, tj. določnosti označevalnega/diferencialnega 'sistema', tako učinkovito uporabimo na 'tekstu' družbenih razmerij, nam lahko služi prav kot vodilo konkretno-dialektične analize, najdemo zanjo toliko sicer 'divjih', 'intuitivnih', a zato toliko lepših primerov že pri Marxu.^{3/} Uporabljivost kategorije naddoločnosti za konkretno družbeno analizo je prav indeks tega, koliko že sama navidez 'zunajjezikovna' družbena razmerja delujejo kot označevalni/diferencialni sklop, tj. sklop, v katerem je fetiš 'pomena' posameznega elementa razrešen v križišče razlik/posredovanj, četudi ne gre za označevalca v običajnem pomenu 'čutne plati znaka'.

Pri tem je dvojnost produkcijske in označevalne prakse ireduktibilna: nikakor ne gre za to, da bi produkcijsko prakso 'izvedli' iz označevalne, da bi se nam stvar iztekla v nekakšno psevdo-heglovsko triado 'odtujitve' označevalne prakse v produkcijski in vnovičnega povzetja druge v prvo. Gre za materi- alistično-dialektično, se prav i asimetrično-neravnotežno protislovje, kjer je borba nezvedljiva. Zgodovina ni samorazvoj ene Prakse, je borba dveh praks. Ne obstoji nikakršna zapolnjena totalnost Praxisa, ta totalnost je vselej zgolj ideološki/imaginarni učinek.

Toda doslej smo govorili o 'teoriji označevalne prakse' kot o enotnem/homogenem korpusu; zastrta je ostala odločilna razlika med tim. "strukturalizmom" v strogem pomenu /teorijo označevalca/ in "poststrukturalistično" teorijo pisanja, s katero se šele odpre pertinentna možnost navezave na historični materializem kot revolucionarno misel. Specificirajmo to razliko:

Katero je mesto strukturalizma, strože vzeto: Lacanove misli kot točke, na kateri strukturalizem, misel označevalca, 'prijde di sebe'? To mesto nakaže že Kristeva, ko lacanovskega subjekt opredeli kot "če se že hoče, resnico subjekta znanosti, toda tudi subjekta, podvrženega /sujet assujetti/ socialnemu organizmu /družini, Klanu, Državi, skupini/" /SP/. Lacanovski subjekt, subjekt, ki je izvorno razcepljen, razsrediščen, odsekan od svojega /označevalnega/ vzroka, ki mu je užitek dostopen zgolj kot obljubljen/odrečen, ki mu željo vzdržuje zgolj "morbidni univerzum krivde", njena istovetnost z Zakonom itd., je potlačena resnica subjekta gospostva, subjekta "predzgodovine" v Marxovem pomenu. Lacanova misel "transcendentalnega označevalca" /Derrida/ je potlačena resnica "transcendentalnega označenca", tj. metafizičnega reda Temelja, Vrhovnega Dobrega, prvenstva Istovetnega /Izvora/ Neposredovanega v Adornovem pomenu. Lacanovski 'pravi objekt/smoter želje' kot objekt a, paradoks lastne pomanjkljivosti, ki je drugo od samega sebe, razlika od samega sebe, je potlačena resnica metafizične, produkcijske racionalnosti sredstvo/smoter, resnica njenega is-

tovetnega-smotra. Simbolno kot 'vladavina mrtvega nad živim', 'izvorna odtujitev', je resnica metafizične vladavine živega/prisotnega, označenca/smisla nad označevalcem, 'duha nad črko', 'izvira' nad 'drugotnim' itd. Lacanov dosežek je v tej luči izstavitev osnovne ravni 'odtujitve' na ravni "produkcije ljudi", ravni, ki jo je Marx še pustil nezamajano, česar učinki pa so vidni prav v praktičnem zlomu "udejanitve filozofije": šele z lacanovskim zdvoqljenjem /skustvom označevalčeve arbitrarnosti/diferencialnosti, ne-vednosti, manjka v Drugem/ se zavest poraza zares radikalizira, pride do svojega 'pravega mesta'; zato mora reafirmacija revolucionarne možnosti neposredno navezati na Lacana, spodbiti njegovo raven.

V tej 'zavesti poraza' koreni temeljna ,apolitičnost' stukturalizma: "Množice živijo v Imaginarnem." /kot jasno izreče temelj strukturalističnega 'pesimizma' J.Ranciere, bivši Althusserjev sodelavec, v svoji zadnji knjigi Lecon d'Althusser/ Območje praktično-politične dejavnosti pade v Imaginarno, ljudje kot zgodovinsko dejavni "subjekti" nujno delujejo znotraj "ideologije" v Althusserjevem pomenu, kajti kot zgodovinski dejavniki nujno spregledamo domet lastnega dejanja, ta zaslepijenost za določajoco "strukturo" nas konstituirajo kot dejavnike. V tem pomenu lahko rečemo, da je strukturalizem v svoji temeljni razsežnosti izrekanje zloma velikih praktično-humanističnih projektov.

Toda kritika Althusserja in strukturalizma nasploh, ki bi jo nekateri /npr. Ranciere, Deleuze/ radi od tod izpeljali: strukturalist-teoretik se s tem postavi v iz stvari same izvzeto pozicijo gospostva, "vzgojitelja", ki vidí to, kar neposredni zgodovinski akterji nujno spregledajo; ta kritika je seveda prekratka, izvrši lažno identifikacijo pozicije strukturalista/analitika s pozicijo metagovorice "vzgojitelja".^{4/} Ta kritika res zadene Althusserja, v kolikor gre pri njem za spregledanje dometa lastnega dejanja, ki zaznamuje celoto njegovega diskurza /pozicija "vzgojitelja" vdira pri njemu povsod, tja do psevdo-ortodoksne vzgojiteljske patetike stila/, tj. v kolikor se

pri njemu temeljno "zdvomljenje" /Verzweiflung/, skustvo nevednosti Drugega, brezopornosti mesta nas samih, skustvo, ki definira analitika, - z zgubo te 'eksistencialne' razsežnosti - potvori v objektivno/vnanjo vednost vzgojitelja - ne zadene pa mesta, na katerem strukturalizem, če naj tvegamo to metafizično formulo, 'pride do sebe', odvrže svoja ideološka razumevanja/potvorbe.

Kljub temu pa tudi resnično pozicijo analitika v samem jedru določa temeljna 'odtujitev' polju praktično-političnega; znamenita analitikova nevtralnost ne le da velja 'tudi' za polje Političnega, morda bi lahko celo tvegali in rekli, da je prav tu - samemu analitiku zastrto - iskati dejansko izhodišče njegove pozicije. Gre zgolj za to, da ta nevtralnost ni več - kot pri poziciji vzgojitelja - utemeljena v vnanji vednosti, marveč v temeljnem skustvu "zdvomljenja", nevednosti Drugega, ki definira analitika - v skustvu, kako to razsežnost nevednosti Drugega, "arbitrarnosti označevalca" kot subjektovega "transcendentalnega mesta", polje praktično-političnega nujno zamrači, kako je ta zamračitev konstitutivna zanj, kako smo potemtakem v tem polju vselej 'okoli-prinešeni' z računom 'zvižahnosti označevalca'.

Tukaj Althusser v nekem pomenu celo 'razkrije karte Lacana': s tem, ko Imaginarno prevede v polje Ideologije, polje "doživljanja" ljudi kot subjektov družbene prakse, praktično-zgodovinskih dejavnikov, izreče tim, 'družbeno osnovo' strukturalizma. Kar je treba storiti, je prav 'križati' Althusserja in Lacana, kajti ta korak v Družbeno je pri Althusserju plačan s samozaslepljenostjo, potvorbo pozicije analitika v pozicijo teoretika /vzgojitelja, medtem ko ostane pri Lacanu posredovanost z Družbenim zgolj aludirana, neeksplicirana.

/Ta 'resnica' strukturalizma, njegova posredovanost s tim 'družbeno osnovo', pa je še bolj zakrita njegovim običajnim kritikam, ki pravtako - z nasedanjem Althusserjevi samoprevari - pozicijo strukturalista/analitika potvorijo v pozicijo "objek-

tivne vednosti". In temeljnega pomena je dejstvo, da jih v to potvorbo, lažno identifikacijo, pač žene ista sila kot samega Altnusserja v samozaslepljenost, da torej navidez 'zoperstavljeni' poziciji - objektivistična/vzgojiteljska strukturalistična ideologija in npr. kritika strukturalizma s stališča kritične teorije - participirata pri skupni potlačitvi, potlačitvi prave pozicije analitika, in da ju prav ta skupna potlačitev omogoči kot 'zoperstavljeni' poziciji./

In če je "tekstualna praksa", - daleč od tega, da bi šlo za nezgodovinsko-abstraktno načelo - prav zgodovinska konkretizacija možnosti "carstva svobode", kakšno je tedaj njeno razmerje do preloma v samem družbenem polju?

V odgovoru na to vprašanje se Kristeva izogne nevarnosti, ki preži na sleherno navezavo umetniške avantgarde na socialno revolucijo - nevarnosti, ki so ji zapadli celo najradikalnejši poskusi te navezave, npr. surrealisti -, da se potreba/nujnost socialne revolucije, 'tostranega' obrata, skoraj neopazno 'sublimira' v 'poetsko revolucijo', ki naj bi bila 'še radikalnejša' od socialne, ki pa pušča socialno dejanskost nezamajano - obratno, gre za to, da se mora sama socialna revolucija, če noče zapusti moči 'pozitivnega', radikalizirati v skustvu proletarske pozicije označevalne prakse, v obratu same označevalne prakse. Edinole na ta način se umetniški avantgardi odpre možnost prevlade njenega siceršnjega esteticistično/fetišističnega 'elitizma' - vsaka 'sprava umetniške avantgarde z množicami' je brez tega "izsiljena sprava" /Adorno/, lastna karikatura.

Od tod Kristeva razloži fetišizirani 'esteticizem' avantgarde s konca 19. stoletja /Mallarme/: heglovsko rečeno, 'esteticizem' te avantgarde ostane abstraktna negacija polja Oidipa, Zakona, polja 'socialnosti', negacija, ki pusti to 'socialno'/zgodovinsko dejanskost takšno, kakršna je, ki se umakne iz 'socialnega' polja v ahistorični fetiš 'umetnosti'. Freudovsko rečeno, ta 'esteticizem' ostane zanikanje /Verneinung/ Zakona, simbolne

kastracije, spolne razlike /moško/ženako/, "regresija v pred-falično"; zato je njegov ustroj v strogem analitičnem pomenu 'fetišistični': "povratak penisu matere in/ali temu, kar ga reprezentira - fetišu, ki je umetniško delo". /RLP/ Fetišist je v analitični teoriji tisti, ki ne pristane na to, da mati nima penisa, na njeno kastriranost, na 'normalno'/genitalno spolno razliko, ki to razliko zanika, zato se mu želja investira v neki drugi objekt-fetiš /npr. noge/, ki predstavlja materin penis. In če upoštevamo, da se šele s 'paktom' bratov, ki sledi "očetomoru", tj. šele skozi konstelacijo Oidipa, vzpostavi polje socialnega, tedaj je jasno, zakaj ta fetišizirani esteticizem zapade abstraktno socialni poziciji /ki je seveda laž, kajti simbolna kastracija je v strogem pomenu zanikana, tj. prav kot zanikana že vnaprej priznana, a potlačena/. Ali, kot to povzema Kristeva:

"Spodbijanje stagnirajoče buržoazne družbe se lahko vrši na način povratka k družbam brez zgodovine: to je rehabilitacija brezčasnega nezavednega, pred-oidipske semiosis in raztrganega telesa. Toda lahko se vrši, in to brez utopične regresije, na način prevlade zapore materinske faličnosti, s pluralizacijo označevalnega sistema in procesa subjekta z in preko Bedeutung: kar pomeni, z odprtjem socialne zapore "zgodovine". Toda tokrat, po skustvu teksta, gre za "zgodovino", ki je naločljiva od procesa subjekta." /RLP/

Zaprto nastopajočega delavskega gibanja v polje 'socialnega', produkcije, in utopični ahistorizem avantgarde sta strogo soodvisna; dejstva, da mnogi avantgardisti politično gledano pripadajo desnici /od nemške romantike dalje: Eliot, Pound itd./, zato ne smemo vzeti neposredno/abstraktno kot pokazatelja 'reakcionarnosti' avantgarde, marveč moramo ohraniti njuno dialektiko, ki jo je na isti ravni kot Kristeva - ob 'desnem' Valery-ju- razvil že Adorno+ 'desna' avantgardna kritika politične levice mnogokrat izstavlja zapadlost same te levice prikriti ne-svobodi, vztrajajoči odtujitvi, seveda v mistificirani/utopistični, 'reakcionarni' obliki /'aristokratizem' itd./, ki je sama izraz odsotnosti dejanske možnosti osvoboditve:

"Takšne intelektualne prakse signalizirajo, izhajajoč iz "desne" pozicije in na preuranjen način, se pravi historično neuresničljivo v trenutku njih izjavljanja, to, kar bo v prihodnosti postalo program "levice"." /RLP/

Tu koreni tragična usoda doslejšnjih levih avantgard, ki so se v odločilnih momentih revolucionarnega procesa poistovetile z revolucijo /Rimbaud - pariška komuna, futuristi - ruska revolucija itd./, ki pa jih je 'pozitivacija' revolucije vselej zavrgla.

Križna točka procesa teksta, zavržka, in polja 'socialnega' to prepove sleherna vladajoča ideologija, ki rada dopušča še tako drzno 'avantgardo', dokler se le-ta omeji na abstraktno zanikanje 'socialnega', tj. dokler nastopa zgolj kot tisto fetišizirano abstraktno-drugo /'Sveto', misterij, 'neskončno', 'čista lepota' itd., ki podvojuje 'končni' svet produkcije itd./.

Sedaj lahko formuliramo tudi Kristevino točko Hic Rhodus, hic salta!: prav ta križna točka procesa zavržka in 'socialnega', točka, na kateri je prevladana abstraktna nasprotnost teksta in 'socialnega', 'svetega' in 'profanega', utroška in produkcije, tudi: umetnosti in 'dejanske'/'socialne' revolucije, na kateri sila 'negativnosti', utroška/zavržka, tako rekoč 'od znotraj', ' imanentno' razprši/negira polje 'socialnega' v procesu "permanentne revolucije". Točka, na kateri bo šele dokončno prevladan jakobinski puritanizem meščanskih revolucij, ki je določal tudi doslejšnje socialistične revolucije, na kateri bo možno zaustaviti navidez nesmiselno vprašanje odnosa revolucija/užitek.

Potegniti v revolucijo sam tisti presežek 'mističnega'/'svetega'/'užitka', tistega 'drugega'/'neskončnega' glede na 'tostrani' svet 'končnega'/'racionalnega', vse tisto, kar doslejšnje ideologije - vključno z ideologizacijami same psihoanalize /Jung; marksizem ne upošteva 'iracionalnosti' človekove 'globinske' psihe itd./ izkoriščajo kot oporo proti re-

voluciji /in kar jim seveda omogoča sama revolucija s svojim ostajanjem v mejah razsvetljenstva/; a ne za ceno, da se sama revolucija mitizira/'posveti', marveč obratno, skozi radikalno de-mitizacijo tega polja 'neskončnega'/ 'svetega', v katerem je treba razbrati še kako zgodovinski sklop označevalne prakse. Tu se odpira možnost navezave na poznega Marcuseja, ki govori o "biološki osnovi kontra-revolucije" in s tem seveda tudi revolucije, ki mora izvršiti obrat v sami 'biološki podlagi'. /A hkrati vidimo mejo Marcuseja: četudi seveda ve, da je ta 'biološka podlaga' že družbeno posredovana, pa vseeno - ker mu kot tisti temelji medij družbenega posredovanja še nastopa produkcijski proces - v nji še ne razbere samega procesa označevalne prakse, ne pa - še tako družbeno posredovane - 'biološke podlage'./

To je tisto 'nemogoče', v Kristevini interpretaciji znamenitega stavka s pariških zidov 1968: "Bodimo realisti, zahtevamo nemogoče." 'Nemogoče' ni abstraktno-utopična negacija, 'nemogoče' je - kot pravi že Lacan - samo Reelno, preboj ekonomije Simbolnega, vladavine Imena-Očeta itd. Tu se sam Marcuse - prav tako znameniti interpret tega stavka /v smeri: edina realna negacija obstoječega je tista, ki ga hoče negirati v njegovi totalnosti, kar se seveda iz ideološke optike obstoječega kaže kot 'hoteti nemogoče'/ - izkaže za odločilno prekratkega, saj običi pri nasprotstvu 'realnosti' in svobode/igre.

Križanje zavrzka s poljem 'socialnega': nemogoča/neznosna točka, na kateri 'množice spregovorijo'. Točka procesa-brez-rezerve, ki ga vsaka 'teleologizacija' že pozitivira/izda, kanalizira 'energijo' njegove negativnosti, ki se zato vzdržuje edino v procesu 'permanentne revolucije', ki vselej znova premešča svojo vsakokratno "stazo"/zastoj. Točka, ki v doslejšnjih revolucionarnih izbruhih ni presenetila zgolj razrednega sovražnika, marveč celo in predvsem same revolucionarne akterje, reprezentante/'glave'revolucije, zaceniš z Marxom ob Pariški komuni.

Proces, ki pa se nikakor ne izteče v 'čisto amorfnu anarhijo', kot se glasi prava Zwangsvorstellung zagovornikov obstoječega: obratno, prav presenetljivo je dejstvo, kako hitro in - če naj pristanemo na to represivno merilo - 'učinkovito' steče v trenutkih medvladja, na katere je bil doslej omejen vdor zavržka v polje socialnega, 'samoorganizacija množic' v 'svete' itd. Gre za nekak v strogem pomenu bastarden, brezočetni 'red', red samega procesa, preden se le ta strdi v instanci re-representacije, blodni/brezzakonski red, dobesedno nezamišljivi na ravni re-representacije; zamišljivi edinole z nekim "bastardnim umovanjem", homolognim tistemu, ki ga evocira že Platon v Timaju kot edini način, na katerega lahko dojamemo "blodno vzročnost" hora, matere/mesta/vsprejemalke Idej. Zwangsvorstellung 'anarhičnosti' tega procesa je učinek iste ekonomije, po kateri se tudi Platonova hora kaže kot amorfnu, neartikulirana, po kateri je red podeli šele vtisk Idej; v tem je seveda potlačena pred-idealna artikulacija same hora, brezglavi/'brezbožni' red demokritovskega "ritma" materije.

In dokler ne bo izvršena "kulturna revolucija", revolucija na ravni označevalne prakse, ki naj radikalno subvertira pošastno in vselej podcenjeno 'materialno težo ideologije', dotlej bo - ne zaradi vnanjih "represivnih" razlogov, marveč zaradi 'notranje' ekonomije želje samega subjekta - vdor zavržka zaznamoval zgolj bežen preblisk sredi 'prelomnih obdobjih' socialnega reda, preblisk, ki ga bo obstoječe vselej znalo izkoristiti za svôjo utrditev.

To "kulturno revolucijo" bi bilo treba navezati na retematizacijo sklopa "carstva svobode", dvojne ukinitve "carstva nujnosti" pri Marxu: 1. ukinitve carstva nujnosti v pomenu odtujene družbene substance, ki vlada nad živimi subjekti produkcijskega procesa; ukinitve, ki še vedno ostane znotraj "carstva nujnosti" v širšem, temeljnem pomenu 'večnega pogoja' človekovega bivanja, 2. izstopa iz samega tega "carstva nujnosti", "materialne proizvodnje", v "carstvo svobode v pravem pomenu", ki se začinja "onstran materialne proizvodnje", v "prostem času",

in ki - kot pravi sam Marx - v temelju spremeni subjekt, ustvari nov subjekt - področje umetniške dejavnosti itd. /Marx daje kot primer komponiranje/. Skustvo proletarske pozicije "produkcijske prakse", tj. skustvo lastne ničnosti v produkcijskem procesu, nas v svoji 'pozitivni' bsebini, praktičnem smotru razodtujitve, ki ga nosi, pač pripelje zgolj do ukinitve carstva nujnosti v prvem pomenu, ostane znotraj carstva nujnosti v širšem, bolj temeljnem pomenu, ne ustvari "različnega subjekta"; drugače povedano, izvrši 'razodtujitev' v polju produkcijske prakse, ne postavi pa pod vprašaj same njene domihantnosti. Je ukinitiv odtujenega dela, ni pa še ukinitiv dela /Marx; "območja materialne produkcije v pravem pomenu"/ kot takega. Poglobitev skustva proletarske pozicije produkcijske prakse v proletarski poziciji označevalne prakse pa meri prav na ta nastop "različnega subjekta", na razrešitev subjekta produkcije v subjektu-v-procesu /Kristeva/, 'ničelnem' subjektu tekstualne prakse.

"... carstvo svobode se prične šele s trenutkom, ko preneha delo, ki ga nalagajo vnanji smotri in nujnost; glede na svojo naravo je torej vmeščeno onstran območja materialne produkcije v pravem pomenu" /"Svobodni čas - ki je hkrati prosti čas in višja dejavnost; - bo svojega posestnika spremenil v različnega subjekta, in le-ta bo vstopal v proces neposredne produkcije kot novi subjekt." /Marx v Kapitalu/

Ob tem se nam zdi odločilnega pomena ponavadi spregledana panta zaključka drugega odlomka: v nji je nakazana razrešitev videza dualizma carstva nujnosti in carstva svobode, "delovnega časa" in "prostega časa", v katerem naj bi obtičal pozni Marx. S to spremembo samega subjekta /mi bi rekli: njegove 'interne' označevalne ekonomije/ doseženi preskok v "carstvo svobode" ni - če naj uporabimo dvojico delo/igra - goli 'onstran' igre, dvigujoč se na temelju 'resnega' dela, "materialne proizvodnje v pravem pomenu", marveč bo subjekt "vstopal v proces neposredne produkcije kot novi subjekt", tj. - kot

pripominja že Böckelmann - samo še nadalje obstoječe "carstvo nujnosti" kot "območje materialne produkcije v pravem pomenu", "proces neposredne proizvodnje", dobi takorekoč 'vzvratno' drugo razsežnost, postane - glede na subjektovo 'interno' označevalno/željno ekonomijo - na določen način del 'svobodne' samodejavnosti.

Carstvo svobode ni v tem, da bi materialna produkcija v pravem pomenu, "produkcija stvari", izginila, marveč v tem, da - v subjektovi 'interni', označevalni ekonomiji - celoti prakse 'daje ton', 'barvo', označevalna ekonomija, da - kot pravi Marx - subjekt vstopa v samo carstvo nujnosti, materialne produkcije "stvari", kot drugačen, novi subjekt, da torej na določen način carstvo svobode 'zaobsega' carstvo nujnosti. Alternativa je potemtakem - kot bi rekla Kristeva - v tem: ali dominira produkcijska praksa in je označevalna praksa zvedena na znak, na svoji lastni ravni dopuščena/obvladana v mejnih področjih socialnih revolucij, umetnosti, norosti itd., pri čemer obstoji cel sklop materialne in ideološke prisile, ki te mejne vdore 'negativnosti' kanalizira/socializira, ali pa v procesu "permanentne revolucije" polje socialnega/produkcije nastopa zgolj kot zastoj/"staza", ki ga 'negativnost' vselej znova razpršuje: ali torej "unarnega" subjekta znaka/produkcije/gospodstva, zoperstavljenega objektivnosti, vselej znova spodnaša subjekt-v-procesu, subjekt, ki ni drugega kot proces materija/ protislovja.

V'predzgodovini'vlada torej produkcijska praksa, označevalna praksa je dopuščena zgolj v potvorjeni obliki, že 'obarvani' s tonom Socialnega/Produkcije, kot "imaginarno dopolnilo" produkcijski praksi, celotnemu polju Socialnega/Produkcije, v - vsakokrat zgodovinsko konkretizirani - obliki ,mejnih, pojavov, ki spodbijajo vladavino "omejene ekonomije": religija/"sveto", umetniška praksa, erotična praksa itd. Njun razcep se vleče od 'mitskega' nasprotja Sveto/Profano do novoveške dvojnosti "logike uma" /Descartes/ in "logike srca"/Pascal/: "logike uma", kjer vlada "omejena ekonomija" transcendentalne-

nega subjekta, ki s svojim 'računom' totalizira celoto dejanskosti kot razpoložljive predmetnosti, "logike srca" kot 'brezna nezvedljivo razsrediščene, 'iracionalne'/'nepreračunljive' Zahteve Drugega /npr. boga/.

Ti 'mejni' pojavi vdora/povratka označevalne prakse so res goli dodatek/presežek k totaliteti Socialnega, toda prav kot taki nujni: polje družbeno-produkcijske prakse, "omejene ekonomije", ki je samo v sebi razsrediščeno, tj. ki se že samo vzpostavi s potlačitvijo specifične ravni označevalne prakse, namreč prav zato nikoli ne more zaobseči 'celote', nastopiti kot 'množica množic', 'razred razredov', tj. ostane v polju 'končnega', njegova totalnost je elipsoidna, totalnost-z-luknjo, nikoli izpolnjen krog - prav zato potrebuje označevalno prakso kot svoje "imaginarno dopolnilo", 'zamašek', ki zapolni luknjo, ki s tem dobesedno šele 'drži skupaj celoto' brez katerega bi Socialno razpadlo. Ta "imaginarna dopolnila" v dopuščeni, obvladani/potvorjeni obliki znotraj samega polja Socialnega re-prezentirajo /nadomeščajo, držijo mesto/ s samim nastopom tega polja potlačeno; brez njih bi se zmšila celotna ekonomija želje subjektov.

Gre torej za razmerje naddoločenosti: Odločilna borba, protislovje označevalne in produkcijske prakse, se na vladajoči sceni Socialnega/Produkcije re-prezentira potvorjeno; tisto odločilno, kar mora sama družbeno-produkcijska praksa potlačiti za svoj obstoj, nastopa na površini te scene kot goli "imaginarni" dodatek/presežek, zastrto ostane, da je luknja/praznina, ki jo zapolni to dopolnilo, konstitutivna za sam nastop Socialnega. /In od tod bi seveda morali radikalno reinterpretirati Marxove izjave o religiji itd. kot "imaginarnem dopolnilu" tostranske bede; gre - seveda - za to; da manko, praznina v polju Socialnega, ki ga zapolnjujejo "imaginarna dopolnila", ni "imaginarni", tj. ni manko, ki bi ga uknil obrat znotraj Socialnega, nastop neodtujene produkcije, marveč je "simbolni", tj. je manko, ki je kot praznina konstitutiven za samo polje Socialnega./

"Kulturna revolucija", za katero nam gre, pa mora - z zgostitvijo-do-eksplozije revolucionarne krize v vladajočem protislovju - uvesti prelom v celotno označevalno ekonomijo subjektive želje, razbiti prav to - doslej, v "predzgodovini", vladajoče - razmerje označevalne in produkcijske prakse.

Če naj se poslužimo terminov, katerih uporaba je na tem mestu zgolj ideološka /v Althusserjevem pomenu/ in ima golo 'indikativno' vrednost: prelom na ravni označevalne prakse zadeva bolj 'obliko' kot pa 'vsebino'. Neposredno-fetišistično vzeto lahko gre za 'isto realno dejavnost' /npr. konkretni revolucionarni proces/, ki pa v subjektivi, 'interni' ekonomiji nastopa kot 'produkcijska' ali 'označevalna' praksa, tj. katerega ekonomija je lahko "omejena" ali "generalna"/'odprta'. /Ali, še boljši primer: isti govor lahko v subjektivi ekonomiji deluje kot tekst, proces pomenjanja, v katerega je vpet sam subjekt, tj. praksa, ali kot znak, sredstvo - glede na subjekt nevtralnega - označevanja./ Zato se prelom označevalne ekonomije giblje na ravni, ki je heterogena glede na raven "socialne revolucije": ne gre za to, da bi s stališča proletarske pozicije označevalne prakse postavili posebni program, gre za 'interno' subjektivno označevalno ekonomijo, znotraj katere /naj/ se vrši sama "socialna revolucija", četudi ima značaj označevalne ekonomije, v kateri se vrši "socialna revolucija", še kako odločilne posledice za sam rezultat na ravni "socialnega". Tu se moramo spomniti temeljnega skustva "ialektike razsvetljenstva, da 'odtujitev' ni zgolj "vnanja", marveč tudi in predvsem "notranja" usoda ljudi, drugače povedano: da je pogoj resnične 'spremembe /vnanjih/ razmerj; v socialni revoluciji hkratna sprememba samih ljudi, brez česar se zgolj v spremenjeni obliki reproducirajo stare razmere gospostva. /Glavna priča temu je pač sama usoda socializma v SZ, kjer ne pride do restavracije razmerij gospodatva zgolj ali predvsem zaradi vnanje 'nerazvitosti produkcijskih sil',./

Ne gre torej za nikakršno vnanjo 'revizijo', zgolj za zgodovinsko 'specifikacijo' Marxovih izjav o "carstvu svobode"; specifikacijo/konkretizacijo, ki jo prinese navezava na umetniško 'avantgardo'. In predvsem za skustvo nujne enotnosti teh dveh 'ukinitev', tj. razodtujitve kot ukinitve vladavine odtujene substance znotraj samega "območja materialne produkcije v pravem pomenu", ter preskoka v "carstvo svobode" onstran te proizvodnje: medtem ko se prvo brez drugega - glede na zgodovinsko tendenco - izteče v "upravljeni svet", pa drugo brez prvega, tj. takojšnja 'svoboda' ne glede na socialno revolucijo, - kot smo že skušali pokazati - nujno obtiči pri fetišistično/elitistični/ esteticistični regresiji, ki pušča poiže socialnega nedotaknjeno in zato politično gledano zapade desni poziciji.

Nikakor torej ne gre za neki 'proletariat označevalne prakse' kot posebni 'družbeni sloj', ločen od 'proletariata produkcijske prakse' - izhajati je treba iz razlikovanja 'delavskega razreda' /empirične kategorije razreda-na-sebi/ in 'proletariata' /tj. razreda-za-sebe, razreda, ki skozi skustvo svojega položaja in možnosti nastopa kot razred-v-borbi/ ter reči, da mora /empirično/ isti delavski razred poglobiti skustvo proletarske pozicije produkcijske prakse v skustvu proletarske pozicije označevalne prakse. In šele iz tega konkretno - zgodovinskega skustva zrase 'teoretična' konkretizacija ravni "produkcije ljudi", ki jo teorija pisanja doprinese nistoričnemu materializmu: Edinoie kot odpiranje možnosti te revolucije je - kot je to povsem jasno xami Kristevi - teorija pisanja zgodovinsko 'smiselna'.

OPOMBE:

- (1) Prispevka, ki ga tu objavljamo, se žal drži določen formalizem: govori iz predpostavljene, a na tem mestu manjkajočega razvitja temeljne vsebine materialistične teorije označevalne prakse, tj. "strukturalizma" in "post-strukturalizma", celo preloma med njima; predpostavlja torej določeno poznavanje problematike. Tako lahko na tem mestu bralca, ki se mu zdi ta problematika vredna truda, zgolj napotimo - vsaj - k še v naših jezikih dostopnim domačim delom in prevodom (Althusserja, Lacana, Kristeve itd.).
- (2) Mislimo seveda na znameniti začetek Engelsovega Izvora družine, privatne lastnine in države, kjer je govora o dvojnem značaju v zadnji instanci odločujoče materialne produkcije življenja.
- (3) Nekaj teh primerov smo navedli v našem prispevku K Adornovemu stilu (Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 4-5-6).
- (4) Pozicijo analitika smo širše razvili v našem prispevku Vednost in resnica (Problemi 147-149)

LITERATURA:

T.W.Adorno - M.Horkheimer: Dijalektika prosvjetiteljstva (Veselin Masleša, Sarajevo 1974); H.Dahmer: Psychoanalyse und historischer Materialismus, v zborniku Psychoanalyse als Sozialwissenschaft (Suhrkamp, Frankfurt 1971); F.Engels: Izvir družine, privatne lastnine in države (CZ, Ljubljana 1947); F.Jameson: Marksizam i oblik (Nolit, Beograd 1974); J.Kristeva: La révolution du langage poétique (Suil, Paris 1974) (RLP); J.Lacan: Vloga in območje jezika v psihoanalizi, II.pogl. (Problemi 141-144); G.Lukacs: Povijest i klasna svijest (Naprijed, Zagreb 1969); K.Marx: Obdobja ekonomskega formiranja družbe, v Izbrana dela IV. (CZ, Ljubljana 1968), Kapital I. in III. (Dietz Verlag, Berlin 1966); J. Ranciere: Leçon d'Althusser (Paris 1975).

BOJAN BASKAR

HAŠIŠ JE NEKORISTEN IN NEVAREN

I.

Da bi ne prišlo do (temeljnega) nesporazuma, je treba vse (pri zadete utolažiti, da je naslov teksta pravzaprav finalna izjava dekadentnega Baudelaira, ki v svojih *Les paradis artificiels* primerja vino in hašiš. Proti koncu eseja *Du vin et du hachish* v omenjeni knjigi (1) pravi takole: "Vino poveličuje voljo, hašiš jo izničuje. Vino je fizična podpora, hašiš je orožje za samomor. Vino te napravi dobrega in družabnega. Hašiš je izolativen. Vino je takorekoč delavno, hašiš je bistveno lenoben. Dobro, čemu torej obdelovati zemljo, čemu delati, pisati, karkoli že fabricirati, če je mogoče doseči raj z enim mahom? Končno, vino je za ljudi, ki delajo in ga zato zaslužijo. Hašiš pripada razredu, ki se ukvarja s puščobnimi igrami; ustvarjen je za nesrečne lenuhe. Vino je koristno, daje plodne rezultate. Hašiš je nekoristen in nevaren."

Ta niz komparacij je, logično, namenjen tistim, ki se nismo še svoj živi dan zakadili, ki pa redno in zaslužno uživamo svoje vino. Vendar kot taki enodimenzionalni uživalci drog (2) lahko rahlo dvomeče preberemo zgornji citat. Npr., ali ni tista volja, ki jo vino poveličuje, slučajno volja za moč? Mi, ki

1 - Ch. Baudelaire: *Les Paradis artificiels*, Le livre de poche, 1972, str. 54.

2 - Do zaključka, da je alkohol prav tako droga, je v glavnem prišla tudi YU-znanost (razen ekstremnih variant), zato tega ne bi posebej dokazovali.

pijemo vino, vemo zelo dobro, da je vino fizična podpora pred-
 vsem takrat, ko nas zvrne pod mizo. Pomen stavka "hašiš je
 orožje za samomor" mi je tako hermetičen, da nimam pripomniti
 ničesar drugega kot to, ali morda obstoji kakšen opazen koe-
 ficient korelacije med hašišarji in samomorilci. Vino te na-
 pravi dobrega in družabnega, torej si le-tak samo začasno -
 takrat ko si drogiran, sicer pa si ne-dober in ne-družaben:
 vino je torej le "paradis artificiel". Hašiš je izolativen,
 torej ne hlini drugačne narave, kot je tista, ki vsepovsod
 dominira. Vendar, ali je res izolativen? Ali ni zakajanje bis-
 tveno kolektivni akt? Ali ne pove že beseda joint, da gre za
 nekaj povezujočega, vsaj po intenci, če že ne dejansko (Don't
 boggart that joint my frient/pass it over to me). Vino je ta-
 korekoč delavno, hašiš pa je bistveno lenoben. To me živo
 spominja na fašistoidni učbenik francoščine za gimnazije:
 laborieux-paresseux, delaven-lenoben. Delaven je pač tisti, ki
 izkazuje voljo za moč, lenoben je tisti, ki je ne izkazuje.
 Delaven je tisti, ki ustvarja Dobro, kar pa se v kontekstu
 odtujenega dela pokaže kot produkcija in reprodukcija odtu-
 jenosti. Seveda tega ne bi trdili sploh za vsako delo, niti
 ne bi trdili, da je rešitev odtujenosti v lenobi. Vendar, za-
 kaj bi morali nekemu v svojem zakajanju frustriranemu Baudel-
 lairu verjeti na besedo, da hašiš povzroča lenobo? Ali ne bi
 bilo to prav tisto vtihotapljanje dogem/tihotapljenje z dog-
 mami, proti čemur se na vsah nivojih borimo? Treba je napra-
 viti nepotrebne tako dealerje z drogami kot tudi dealerje z
 dogmami. Zato predlagam empiričen pristop, da bi videli, ali
 hašiš res povzroča lenobo. Ne bodimo vendar že a priori leni!
 Nato sledi stavek, ki ga Baudelaire postavlja v usta nekemu
 drugemu, amorfneemu, naivnemu, morda pa delno tudi sebi: Zakaj
 bi garali, če zadostuje en joint, pa imamo raj? Pa res, čemu?
 Vprašanje je blazno bistro, vendar je, iz kartezijanske tradi-
 cije navzven gledano, metodološko zelo ustrezno. Končno, vino
 je za ljudi, ki delajo in ga zato zaslužijo, medtem ko je hašiš
 namenjen za razred puščobnežev in lenuhov. Prevedeno v nam

bližjo terminologijo to pomeni: hašiš je za buržoazijo, vino je za proletariat. Tu se razodene Baudelairova fascinirajoča vizija revolucije: hašiš kot nekoristno, nevarno, brez volje za moč, celo samomorilsko, puščobno, leno, tisto, kar ne daje plodnih rezultatov, naj buržoazija kar uživa, pa bo že sama od sebe pocrkala in bo proletariat prišel po mirni poti do socializma in večjih količin vina.

Ker smo bili do Baudelaira nekoliko krivični (glede na to, da je citat iz teksta), ga sedaj neusmiljeno zapuščamo.

II.

Hašiš je nevaren in nekoristen za evropocentrični Logos.
Primer zadetega pogovora (3):

- Virginia: Si lačen?
 Andy: Ne (dolga relfeksivna pavza). Počakaj malo. Ali si mislila, če sem lačen hrane ali če sem lačen v nekem abstraktnem smislu, lačen znanja ali dogodivščin?
 Virginia: O čem sva se pogovarjala?
 Andy: Vprašala si, če sem lačen.
 Virginia: Tö sem vprašala?
 Andy: Ja.
 Virginia: Torej, ali si?
 Andy: Kaj sem?

Iz pričujočega odlomka je razvidno, da človeka, ko je zadet, vprašanje Si lačen? lahko spravi v daljšo meditacijo. V osta-

lem se na zahodni polobli na tako vprašanje odgovori v trenutku. Da te vprašanje prisili k razmišljanju, da te v tem vprašanju nekaj začudi, pa naj bo to zven vprašanja ali pa njegova vsebina.

Ko rečemo, da je začudenje začetek vsake filozofije, ne pove-
mo ničesar novega. Začuditi se npr., da neka stvar sploh je,
ne pa, da je ni. Isto, ko se začudimo tisti svetlobi, ki pada
na nebo in s tem omogoča, da ne-bo sploh vidimo. Ali enostav-
no, ko se začudimo, da voda v loncu še miruje, nato pa že vred.
Filozofija se ne more dogajati samo kot mišljenje, ki hoče ne-
kaj zapopasti, s tem da sledi določeno logiko, temveč njen te-
melj nujno ostaja čudenje. Gre pa seveda predvsem za ukinitvev
filozofije.

Čudenje je tisto, ki zanika vse, na kar naleti: oživlja, osvo-
baja, disfunkcionalizira, stvari, ki so blizu, spravlja nara-
zen, stvari, ki so daleč narazen, spravlja v novo bližino, pos-
tavlja jih na glavo, ne glede nanje in vanje samo od zunaj,
temveč tudi od znotraj, itd. Vse to je pravzaprav že začudeno
in čudeče se mišljenje.

Tudi če je temelj filozofije čudenje, filozofija ne more sama
dejansko spremeniti sveta. Filozofija je izrazit produkt de-
litve dela, in da bi bila delitev dela premagana, mora biti že
predtem filozofija ukinjena. Pri tem pa ne gre samo za zunanji
aspekt delitve dela (umski - fizični, ukazovalni - izvrševalni
delavci), ampak tudi za notranji: umski delavec (npr. filozof)
je glede na ta aspekt delitve dela čutni kreten. Če se vidi zgo-
lj v perspektivi filozofskosti (ali kvečjemu intelektualne
interdisciplinarnosti), se žrtvuje intelektualnemu masturbi-
ranju in vzporedno s tem še najde intelektualno opravičilo za
vse tisto, kar počne v svojih "profanih", a za ohranitev ek-
sistence nujnih trenutkih: da se hrani skrajno neurejeno, da
cele noči piše in tripa na ideje (kot bi rekel Speck), da se
potem spet krvavo zapija, ko v sebi čuti nekaj velikega, pa

tega ne more intelektualno izraziti. Opravičilo je: zaradi svojega enkratnega dometa moram žrtvovati svoje telo in vso zavest, kjer preseže intelektualno območje.

Filozofija (kot produkt delitve dela) povzroča ne samo, da se v fazi intelektualne ekspanzije izogiba temeljnemu čudenju in da to čudenje formalizira, ampak tudi, da čudenje, kolikor ga še preostane, začne biti temelj zgolj logičnemu, diskurzivnemu mišljenju.

Čudenje je precej širše, kot se izkazuje filozofski racionalnosti. Čudi se celotna zavest, in da ne pozabimo: čudi setelo. Lahko bi rekli, da postane celoten človekov odnos do sebe in sveta čudenje. Hranjenje postane čudenje: sveti obred. Okus hrane se razdrobi v neskončno število nians. Šele ko je hrana kot hrana zanikana, ko je destruirana njena monolitnost in abstraktnost, ko utečenemu pripravljajanju hrane zoperstavimo približevanje najbolj neobičajnih kombinacij sladkega in kislega, grenkega in nevtralnega, postane hrana resnična v vsej svoji konkretnosti, okusu pa je dana možnost, da se emancipira in začne sam voditi pripravljanje hrane.

V krogih, ki se zakajajo, je splošno znano; kako se po jointu prileže jéd. Pri tem se sicer ve, da postane okus precej nekritičen, ker je dobro sploh vse, kar se dobi, vendar to do neke mere verjetno kaže na odtujenost standardnega okusa. Ob tem pa seveda vedno ostane polna možnost izpopolnjevanja okusa, morda prav do tiste stopnje, da se okus uspe upreti zasmojenemu zre-zku, čeprav se zadetemu tudi ta zdi blazno dober.

Lahko bi rekli, nekoliko v neskladju z znanostjo, da je čudenje intenzivirano osvobajajoč odnos človeka do sveta in sebe. Pri tem je čudenje temelj intenzivirani čutnosti, intenziviranemu delovanju sploh. Stanje zadetosti ostane "paradis artificial" vse do takrat, ko preide v osvobajajoče delovanje. Zadetost sicer napravi izkustvo sveta lepo, a če ne dejansko

osvobaja sveta, ki ji potem vrača permanentno izkustvo sreče in lepote, ostane zakajanje artificialni paradiž in omamljanje (4).

Če iščemo en aspekt osvobodilne tehnologije v zakajanju, nam mora biti jasno, da je ta aspekt delovanja do danes kreiral le malo novega sveta, medtem ko ima večina zakajanja še vedno status bega od danega izkustva k drugačnemu izkustvu. Da bi stalno (tudi brez zakajanja) izkušali svet na način sreče in lepote, da bi bili od tega sveta neprestano zadeti, moramo torej zadeti, spremeniti tudi sam svet. A ko razmišljamo o metodologiji take revolucije, moramo imeti v uvidu, da prevladujoč način zakajanja kot bega k drugačnemu izkustvu ni samo beg od stvarnosti. V tem načinu je lahko poziv in stimulans k prehodu iz bega od stvarnosti v graditev nove stvarnosti (seveda pa je tudi graditev nove stvarnosti nujno beg od obstoječe stvarnosti). Da je ta prehod možen, nam kaže samo dejstvo, da se je zakajanje začelo zgolj kot beg od stvarnosti. Revolucionarno zakajanje kot eden aspektov osvobodilne tehnologije svojega utoposa ne vzpostavlja zgolj racionalno ali kako drugače, temveč svoj u-topos, svoj paradiž v grobih potezah že prej izkusi - in to tako racionalno kot senzualno. Ko tako delovanje gradi svoj paradis réel, že prej in tudi vzporedno izkuša paradis kot paradis artificiel. S tem postane revolucionarni projekt (če mu še lahko zelo upravičeno rečemo projekt) tesno združen v enotnost racionalnega in senzualnega.

x ----- x ----- x

Na primeru kuhanja in pripravljajanja hrane sem skušal orisati konkreten način emancipacije čutnosti, ki je v splošnejših

4 - Vendar, da se trudimo za drugačen svet, nas mora ta svet mamiti.

potezah orisan že pri Marxu in Marcuseju. V nadaljnjem bi imel nekaj pripomb k emancipaciji zavesti. Tokrat mi še posebej ne gre za kakšno vzdržnost pred znanstvenó kritiko (to dajem v vednost, da ne bi kak znanstvenik pisal polemike, za katero bi adute nahajal prav tu. Sicer pa nimam nič proti polemiki), niti za sistematičnost in dokončanost misli, ampak bolj za osnovno naznačitev zadete zavesti.

Andyja je vprašanje "Si lačen?" prisililo k daljšemu razmišljanju. Najprej ga je sprejel, kot se ga običajno sprejema - brez razmisleka, in odgovoril Ne. Vendar s tem stvar zanj ni bila opravljena, vprašanje mu je sprožilo še kup drugih misli. Iz teksta, ki je diskurzivna in skrajno osiromašena preslikava tistega, kar se je dogajalo v Andyjevi glavi, seveda ni razvidno, kako so se vse te misli hotele dogajati na vse strani naenkrat in odpirale neskončno mnogo novih vprašanj. Če bi se Andy spontano prepustil asociacijam, bi na vprašanje takoj pozabil in bi se morda šele čez nedoločen čas spontano spet spomnil nanj: mogoče se mu je primerilo prav to, morda pa se je prisilil k določenemu naporu, usmerjati svoje misli in jih racionalno izraziti. Ko je Andy kakorkoli že formuliral svoje misli v naslednje vprašanje, je Virginia na svoje vprašanje že pozabila, saj očitno ni vedela več, o čem sta se prej pogovarjala.

Zgoraj orisano stanje se ponáša z bogastvom asociacij. Te asociacije niso samo intenzivne, temveč tudi kvalitativno različne od rutiniranih asociacij tipa šivanka-nit. S to trditvijo je seveda problematizirano vprašanje, kakšna je kvaliteta teh novih asociacij. Ko se trudimo odgovoriti, opazimo, da te asociacije prebijejo mehanično linearnost, ki jo karakterizira asociacija na šivanko : nit. Mehanična asociacija je do visoke stopnje prediktabilna, ker je v bistvu reminiscenca na določen funkcionalni sklop predmetov. S tem je tudi sama asociacija funkcionalizirana. Ker mišljenje do določene stop-

nje bazira na toku asociacij, je v primeru funkcionaliziranih asociacij ogroženo od pozitivnega. Tok asociacij, ki prebije mehanično enodimenzionalnost, je minimalno prediktabilen. S tem prebojem se šele odpre prostor za svoboden tok asociacij. Asociacije ne skačejo več s šivanke na nit in z niti na škarje, temveč s šivanke laahko na bambuse in z bambusov lahko na obsedenost, tako da se sreča oddaljeno in loči sosednje (5). Disfunkcionalizacija sveta na tak in podoben način nujno posega v revolucijo samo, čeprav seveda ni vsaka oblika disfunkcionalizacije in drugačnega razmeščanja predmetov že revolucija.

Ob vsem tem ne smemo pozabiti, da je disfunkcionalizacija toka asociacij in mišljenja le korak k disfunkcionalizaciji predmetnosti.

Zadetost ni dogajanje bodenj, ki se jih potem, ko se povrneš v "normalno" življenje, ne spomniš več. Mnenje, da zadet človek blodi, je sprejemljivo, vendar šele takrat, ko pod blodnjami ne razumemo iztirjenosti, bolnosti ipd., temveč, ko vemo, da je vsak iz-let iz vsakodnevne zaplankanosti blodnja, to pa zato, ker so tovrstni izleti zaradi majhnega števila prijavitelcev še vedno pionirski pohodi in ker zaplankanost vso luč usmerja le nase in ne osvetljuje poti iz mesta, kar bi izletnikom olajšalo potovanje in zmanjšalo blodnje. Ko se popotnik vrne v domačo, "normalno" metropolo, ne pride prazen, temveč s polnimi rokami blodenj - seveda, če je sploh blodil. S tem pa, če je blodil, je mogoče videl, kaj rase po potjo, kakšna voda teče v

5 - Podobno se dogaja v pesniškem mišljenju, slikarstvu, glasbi ipd. Ker nimam namena trditi, da postanejo zadeti ljudje pesniki, bi bilo ustrezno pravzaprav raziskati omenjeni odnos. Seveda naj bi to počeli tisti, ki se jim ta odnos zdi zanimiv in relevanten.

bližnjem potoku, kakšne barve ptiči sploh so, kako luna ne pade na zemljo, kako se letni časi vračajo in kakšnega okusa so rastline. Blodnja je izkaznica neuniformnosti. Izletniki, ki ne zaidejo s poti, lahko povedo drugim in sebi samo, kakšne barve je njen asfalt, to pa vsi vemo.

Popotniki, ki dosti blodijo, ponavadi ne pripovedujejo doma - ostalim, kako je kaj bilo zraven poti in globlje v hosti in više na nebu. To ne zato, ker bi lahko kdaj vse izpovedali, ampak ker bi za-njimcem otežkočili, če že ne onemogočili blodnje - kar je sicer povsem v stilu vsevednih pedagogov. Če ob vsem tem ne predpostavljamo, da je resnica samo ena in to z R spredaj, je poti neskončno.

Zadeto potovanje, ki je potovanje par excellence, ni edini možen način potovanja.

Potovanje je, ko je pot pod nogami. Pri tem je lahko potovanje to, da po poti prideš tja, kamor želiš. Kasneje, ko opraviš, za kar si potoval, se vračaš. To ni več potovanje, ker ubiraš najkrajšo pot nazaj. Lahko potuješ tudi po lastnonožno izbrani poti - to je potovanje, ki je kar tako in ki se preneha šele ob povratku. Na potovanju lahko nekaj izkusiš, zveš in to prineseš nazaj, lahko pa potovanje tudi finaliziraš. Šele finalizirano potovanje je resnično potovanje. Ker pa te vedno silijo, da se vrni, lahko prineseš s potovanja bombo in jo odvržeš v rojstni metropoli.

x ----- x ----- x

Skušajmo opredeliti hašiš takole: hašiš je sredstvo, katerega uporaba te lahko pripravi do tega, da se začudiš vsemu tistemu, čemur se prej nisi. To seveda ni specifično diferenco upoštevajoča definicija, temveč ena atributivnih, v tem primeru operativnih definicij. Že takoj bo marsikdo ugovarjal, da se je mogoče začuditi tudi brez tovrstnih substanc - da je to sicer teže,

vendar se da. Temu ugovoru ne bi ponovno ugovarjali, lahko pa vseeno vprašamo, zakaj se ne bi človek (vsaj v fazi uvajanja v čudenje) smel začuditi s pomočjo teh substanc, še predvsem, če se je tako začuditi lažje. Obstajajo ljudje, ki so se naučili čuditi prav s pomočjo tovrstnih substanc. Morda bi se ugovarjalci strinjali s tem, da se je bolje začuditi brez blaznih naporov (razen če jih ne obtežuje iluzija, da je nekaj vredno samo tisto prigarano), vendar bi ugovarjali, da je kvaliteta stimuliranega začudenja bistveno slabša ali celo vplivana z določenimi kemikalijami in zato umetna. Ker se človek, ko je zadet, ne začudi nujno, je dovolj razvidno, da čudenje ni "pod vplivom" "kemikalij". Da pa se človek začudi le s pomočjo kemikalij, je tudi res, vendar je treba pripomniti: 1. da hašiš ni kemikalija v tem smislu, da bi bil laboratorijsko zvarjen, 2. da so predpogoj vsakemu čudenju možgani, v katerih so prav tako tudi kemikalije. Da človek sploh lahko živi, tudi nujno potrebuje kemikalije, ki jih dobi iz hrane. Mogoče bi še kdo ugovarjal, da enkrat pač človek sprejem kemikalij racionalno kontrolira, drugič pa le-te zavladajo nad njim. Možno je seveda oboje, vendar ne samo pri zakajanju, temveč prav tako pri hranjenju, uživanju zdravil ipd.

Zakaj bi bila kvaliteta stimuliranega začudenja bistveno slabša, in sploh, zakaj bi bila slabša, ne vem. Če gre samo za to, da je začudenje stimulirano, torej posredovano, to prav nič ne pove. Ko človek ne doseže hruške z roko in zato uporabi palico, da jo sklati, je njegova pot do hruške prav tako posredovana, vendar ni zato hruška nič manj užitna.

Posredovanega začudenja ne bi razumeli samo kot prehodno fazo, ki se izteče v neposredovano začudenje. In sploh, posredovane zadetosti ne bi jemali samo kot prehodno stopnjo do neposredovane zadetosti. Za zadetost kot gnosis in za zadetost kot hedoné ni relevantna samo zadetost kot taka, ampak bolj in bolj tudi variabilnost, niansiranje stanj zadetosti - vse do tistih meja, kjer zadetost začne destruktivno delovati na človeka.

Tukaj spet ne moremo drugače, kot da ostanemo nedogovorjeni.

III.

"And when I got to America
I say it blew my mind"

(E.Burdon)

V Ameriki gre tako:

"Naj bo marihuana še tako priljubljena, starši tega ne smejo dovoliti (kajenja marihuane namreč - op.). Kot zavestno odgovorni odrasli ljudje se ne smemo upirati zakonu." (6) Ko izide taka knjiga z namenom, da bo pomagala staršem pri vzreji otrok, postane jasno vsaj to, da problem mehkih drog sploh ne obstoji. S tega stališča je vsa hiperprodukcija člankov o "problemu mamil", ki se ji ubogi narkomani smilijo, vendar jih je treba vseeno pozapreti, pornografska onanija. Ko je zakon alfa in omega problema drog, ostane prostora samo za omenjeno izživiljanje.

Zakon je tisti, ki (mehko) drogo šele predstavi. Problem (mehke) droge se začne šele takrat, ko ta droga sedi na stolu v prazni sobi in ji v gobec sveti močan reflektor. Vendar je ta problem samo navidezen, saj droga svoje problematičnosti sploh ne more razkriti. Pove lahko samo nekaj akcidentalnih okoliščin: od kot je prišla, s kom je prišla, zakaj ni šla drugod ipd. In tu se začne graditi filozofija zakona, kot jo implicira

6 - H.G.Ginott: Starši in mladoletniki, CZ, Ljubljana 1971, Knjižnica za starše, str. 130.

dr.H.G.Ginott: da o sebi sami droga ne more ničesar povedati, je brezmejno jasno, saj je zakon njena bit in reflektor njena luč. Kot njena bit zakon o njeni naravi že vse ve, ne ve samo o njenih skrivnih, deviantnih postopanjih po svetu. A luči in v luči svoje biti seveda ne more lagati: kot bistveni korelat te luči je luči navržena v naročje kot izgotovljena, medtem ko bi njena protislovnost in njena problematičnost utegnila skaliti tale prisrčni odnos kreiranja in potrjevanja. Luč kot eksekutiva biti je vedno tista, ki vse ve. Iz Ginotta govori Sokrat, kot nam je poznan iz Kritona: država ne more živeti, če posamezniki razveljavljajo njene sodbe. Zakoni so bili prvi in so omogočili ljudem pot v življenje. Kar je za zakone prav, ni nujno tudi za ljudi. Ljudje ne smejo zakonom vračati milo za drago, če so včasih krivični.

Zato se kot "zavestno odgovorni odrasli ljudje" ne smemo in sploh ne moremo lagati luči in njenemu zakonastemu očetu. Laž in upiranje sta povsem absurdna akta, nikoli ne moreta uspeli, saj - teoretično - pomenita zanikanje biti, ontološki samomor. A kaj samomor, kakšna globoka nehvaležnost! Nagrada za incestuozno oplajanje očeta pa so trije predikati: zavesten, odgovoren, odrasel. Ameriški zakon ima rad samo zakoniti incest, to moramo vsi vedeti in se po tem ravnati, kot meni dr.Ginott.

John Mayall kot naslednji moralist pravi takole: Drugs may bring you joy/But the danger is they'll destroy. Trditev je seveda taka, da se ni mogoče z njo ne strinjati ne nestrinjati. Da je droga tako heroin kot marihuana, tako vinjak kot tablete Phenalgol, je bilo povedano že tolikokrat, da moramo Mayallu res zameriti, razen če upoštevamo, da je pesem napisal v afektu, ki ga je povzročila Hendrixova narkotična smrt (seveda Hendrix ni umrl zaradi hašiša ali marihuane). Tu tudi ne bi ponavljali tistega, kar je že Marx povedal Heglu o skrivnosti njegove spekulacije, ampak bi si samo malo natančneje ogledali stvar. Teza je; Droge ti lahko prinesejo veselje. Antiteza je: Toda nevarnost

je, da te uničijo. Sinteza je: Torej, pazi, kaj delaš, ali pa boš naslednji, ki te bo pobralo (So watch what you do or you may be the next to go!). Sinteza tega didaktičnega bluesa je v lepše, očetovske besede obrnjena zapoved Ne jemlji drog! kajti kar tako grobo se Mayall kot "eden mladih", kot eden revoltiranih ne more izraziti. Nauk je poskus racionalno izraziti nek emocionalni predsodek, pri čemer pa izpade precej klavirno: delaj tako, ali pa te grenka smrt vzame! Smrt je torej tista siva eminenca, s katero naj se seznanj izmozgan junkie potem, ko si izvoli predvajati pesmico Accidental Suicide. Sinteza pravzaprav ne pove ničesar več kot antiteza, saj je grožnja s smrtjo že tam prisotna. Teza je popolnoma spregledana. (Seveda lahko vsaj upamo, da Mayall pod svojimi "drugs" misli kaj heroinu podobnega, če sploh kaj misli). Vendar je že teza hudo trivialna. Da v enem verzu ni mogoče podati kake silne deskripcije učinkovanja droge, je že res, a da je pri vsej stvari najbolj važno veselje, ki ga droga prinese s seboj, ni ravno najbolj kvalitetna ugotovitev. Alternativa je sicer izražena, a je v isti sapi pozabljena. Ko se odločaš med veseljem in življenjem, je življenje prvo, pa naj bo že kakršnokoli. Nekoliko nižje že srečamo malce korigirano: You're gonna need a clear mind/Before you get to change the world. Mayallu torej ni vseeno, kakšno je tisto življenje, ki ti ostane, če te grenka smrt ne vzame; goji celo vero v spremembo sveta. A kot zanalašč je tu že spet isti pogoj: če se ti posreči, da kljub drogiranju ne umreš, pa se moraš drogam nepreklicno odpovedati, če hočeš spremeniti svet. Sprememba sveta ekskluzivno čaka na tiste, ki ne uživajo drog.

Ker smo v drugem poglavju že skušali pokazati, da to ne drži, bi tega vsekakor ne ponavljali. Pri tem je seveda treba ponoviti, da je prepiranje z Mayallom pravzaprav absurdno, ker Mayall ne diferencira pojma droge. Zanima nas samo še "clear mind". Ta clear mind je po Mayallu pravilo, kateremu mora ustrezati vsak subjekt spremembe sveta. V zadnjem verzu prve kitice Mayall pravi: "He had an overdose and never knew the way

he died" (Vzel je (Hendrix namreč) preveliko dozo, zato sploh ni vedel, kako je umrl). Odsotnost jasne, čiste zavesti povzroči, da ne veš, kako umreš, če že umreš. Trditev je sicer aprioristična (razen če ni Mayall reinkarnacija kakega tragično preminulega junkieja), vendar jo je treba upoštevati. Ker se iz pesmi vrednostne sodbe v obliki Dobrega in Slabega kar cedijo, je dovolj razvidno, da je dobro vedeti, kako umreš, torej kontrolirati svoje umiranje. Ali je to vse v lepem redu, je zelo težko soditi. Tibetanska knjiga mrtvih npr. tudi meni, da je treba umreti z jasno in čisto zavestjo. Seveda pa je vprašanje, kaj si Mayall pod tako zavestjo predstavlja. Po njegovih pesmih približno sodeč je tale čistost povsem moralna stvar, sicer res ne nekaj dezinfeciranega in plastičnega, vsekakor pa nekaj svetobolnega, jokavega, nekaj vmesnega med narkotičnim in malomeščanskim, pri čemer pa jo močno vleče predvsem v drugo (ki je tudi narkotična).

Umiranje brez jasne zavesti meče luč retrogradno: če tvoja zavest ni jasna, ne moreš biti udeležen v spreminjanju sveta. Torej: brez jasne zavesti ne veš niti, kako umreš, niti, kako živiš. Če ne veš, kako živiš, kaj se s teboj dogaja, je vsekakor res hudo. To pomeni, da si zunaj sebe, da živiš nekje drugje, v oblakih ali pa v sladkobno-strupenem peklu. Samo telo še imaš v stvarnosti in tudi to razpada, saj ne moreš skrbeti zanj, ko pa si drugje. Po mojem je treba živeti tu in drugje, v sebi, pri sebi, izven sebe, Mayall pa je inverzija narkomana: eden živi samo tam, drugi pa samo tu in si zraven frustrirano želi živeti tudi tam (sprememba sveta).

x ----- x ----- x

Lahko se zgodi, da tekst pri branju moti. Vendar, ker je namenjen časopisu, ki se ukvarja s kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, to ne more biti ugovor. Brati ta tekst, pa naj bodo koordinate logika, morala, znanost, karkoli. Ker

je tekst izključen iz koordinatnega sistema (če že ni, se vsaj avtorju tako dozdeva), potemtakem ne more imeti propagandne dimenzije ("Živele droge!" ali "dol z drogami!". Vse, kar počne, je kot kislina. Kritika znanosti ni samo kritična znanost, ampak tudi tisto, kar seže čez znanost in uspe biti kritično že s svojo neprisotnostjo v znanosti. Te kritičnosti tudi kritična znanost ne more dojeti, če sama razume revolucijo kot svoj monopol, tj. če monopolizira resnico, ki pa se s tem razveljavlja.

Vsekakor je res, da zanikanje prevladujočega in obujanje zatiranega ter deviantnega še ni revolucionarno delovanje. Vendar to ni tudi (kritično) znanstveno zanikanje prevladujočega in znanstveno kodificiranje prognoziranje deviantnega. Revolucionarno je kvečjemu tisto, kar ni. S tem v prvi vrsti ni kaka paradigma ali moralni ali kak drug postulat, pa naj ga postavi kdorkoli, kritična znanost posebej.

MITJA KOŠIR:

MARXOVO POJMOVANJE JAVNOSTI
(Pripravljalne teze za širšo obdelavo)

1. UVOD

Teško bi si danes, v času eksplozije znanosti, ko človekov nenehno raziskujoči duh odkriva nova in nova področja svojega plodnega delovanja, zamislili znanost o družbi, ki bi abstrahirala iz svojega delovnega področja javnost. Čeprav je javnost kategorija, o kateri ni veliko povedanega, pa je pojem javno mnenje vsaj implicitno močno prisoten v vseh modernih in tudi klasičnih socioloških, politoloških in filozofskih teorijah.

Zgodovinski pregled javnosti in javnega mnenja se v nekem najširšem in poenostavljenem smislu začneja z očlovečenjem antropoidnih primatov in se skozi dolga tisočletja v svojem bistvu kvalitativno spreminja. Pojav razredne družbe eksplicitno pokaže na pomen javnosti znotraj političnega življenja, na kar nam jasno kaže analiza antičnih družb, kjer se je antična javnost manifestirala na agori ali v forumu. Fevdalno javnost sta reprezentirala plemstvo in cerkev, zaprta v dvorcih in cerkvenih hramih. Z nastajanjem oz. emancipacijo ekonomije in pojavom tržišča pa se pojavi meščanska javnost (po Habermasu sta javnost in javno mnenje po svoji zgodovinski funkciji meščansko-liberalnega porekla^{1/}).

Če družbeno angažirano preučujemo pomen javnosti in javnega mnenja skozi človeško zgodovino in v našem trenutku, ne moremo oz. ne smemo mimo Marxovega pojmovanja obeh kategorij. To še posebej velja za nas, ki živimo znotraj družbe, ki se je odločila slediti Marxovi viziji, v družbi, ki proklamira svoje

jasno začrtano pot v "carstvo svobode", kot je Marx imenoval družbo prihodnosti - komunizem.

Javnost Marxovega časa je bila meščanska javnost, iz katere je bil izključen velik del prebivalstva - proletariat. Zato nam mora biti razumljivo, zakaj se Marx o tej javnosti ni izražal pozitivno; vedno je bil do nje kritičen, nemalokdaj se je o njej izrazil porogljivo, kar pa ni bilo značilno samo zanj, temveč tudi za njegovega učitelja Hegla.

Ko je Marx pisal predgovor k prvi izdaji Kapitala, je na koncu zapisal: "Vsaka sodba znanstvene kritike mi bo dobrodošla. Nasproti predsodkom tako imenovanega javnega mnenja, ki mu nisem nikdar popuščal, pa bom ravnal slej ko prej po izreku velikega Florentinca: Segui il tue corso, e lascia dir le genti (pojdi svojo pot, naj govore ljudje, kar hočejo)".^{2/}

Ko govorimo o javnosti in javnem mnenju, si kot nosilce te javnosti in javnega mnenja predstavljamo vse člane neke družbe ali skupnosti in čisto "zdravo razumsko" razmišljamo, da smo pač vedno in povsod vsi ljudje javnost. Toda resnica je skrita v zamotanosti družbenih pojavov in ni je lahko najti.

Javnost in javno mnenje sta zgodovinski kategoriji in že bežen pogled v zgodovino nam odkrije dejstvo, da so odnosi med ljudmi bili in so še pogojeni z družbeno-ekonomskimi okoliščinami, ki so diktirali in še diktirajo delitev ljudi na vladajoče in vladane. Človeška zgodovina je zgodovina razrednih bojev in kjer so nasprotja med razredi, je nujno, da se ti razredi med seboj kvalitetno razlikujejo. Vladajoči razredi v družbi si lastijo vse pravice in s tem tudi monopol nad odločanjem (dejstvo je tudi, da imajo monopol nad viri informacij). Mnenje vladajočih razredov je vladajoče mnenje in ker le vladajoči razredi predstavljajo javnost, je vladajoče mnenje hkrati tudi javno mnenje. Tako kot mnenje, so tudi interesi vladajočih razredov obči interesi. Brezpravne, plebejske množice so odrinjene na obrobje družbenega dogajanja.

Če sledimo Habermasu, ki pravi, da sta javnost in javno mnenje po svoji zgodovinski funkciji meščansko-liberalnega izvora, še ne pomeni, da nimata svojih korenin v zgodnejših dobah (glej uvod)^{3/}. Toda prav ta meščanska javnost je predmet mojega pisanja, saj je to javnost Marxovega časa. Vendar tudi javnost časa, ki je značilen po vse močnejšem prebujanju odrinjenih, brezpravnih množic in po vse temeljitejšem zavedanju proletariata kot razreda za sebe in ne le razreda po sebi. To je tudi obdobje razkrajanja začaranega kroga družinske proizvodnje, ki se preliva v širšo oblast maščanske družbe, obdobje, ko nastajajo tisti zgodovinski pogoji, ki omogočajo, da se na proizvodni bazi in menjavi razvijejo oblike komuniciranja med ljudmi.^{4/} In ta meščanska javnost, kot sfera privatnih ljudi (bourgeois), združenih v publiko, ima svojo politično funkcijo, ki se izraža v napetosti med meščansko družbo in politično državo.

Ko če enkrat pogledamo na zgodovinski presek javnosti in javnega mnenja, vidimo, da moramo obe kategoriji iskati v širokem prostoru, ki je v preteklosti določal okvire tradicionalne "politike", kajti če bi iskali znotraj meja vsake posamezne družboslovne discipline, bi se predmet raziskave porazgubil. Iz metodološke nujnosti moramo k obdelavi pristopiti interdisciplinarno.

Če nam bo ves ta kompleks vprašanj, ki ga še danes poznamo pod dokaj splošnim imenom javnosti, uspelo zgodovinsko razumeti v njegovi strukturi, lahko upamo, "da bi preko socioloških razlag samega pojma prišli do bistva naše lastne družbe s stališča ene njenih centralnih kategorij".⁵⁾

2. MARXOVA DIALEKTIKA JAVNOSTI

Javnost pomeni občo pristopnost. Javnost, iz katere bi bile določena skupina eo ipso izključena, ne samo, da ni popolna javnost, temveč sploh ni javnost! In tako smo že pri Marxu, ki sicer jemlje ideje meščanske javnosti resno, vendar na drugi strani diskvalificira ideološko funkcijo javnega mnenja.

Tukaj pa moramo nujno po pomoč k Heglu, kajti Marxova kritika javnosti in javnega mnenja v veliki meri temelji na Heglovem pojmovanju obeh kategorij.

I.

V dialektični filozofiji in kritiki meščanskega liberalizma Hegel prikazuje javno mnenje kot pojav običajne zavesti in ga /javno mnenje/ ravno zaradi tega nizko ceni. V svojem razmišljanju Hegel odkriva globoko dvojnost meščanske družbe, "ki od narave - elementa neenakosti - postavljeno neenakost ljudi v meščanski družbi ne samo ne ukinja, temveč jo proizvaja iz duha ter jo dviguje do neenakosti sposobnosti, imetja in same intelektualne in moralne izobraženosti".¹⁾ Dalje: "... na eni strani se kopiči bogastvo, na drugi pa se večja vposamljenost in omejenost posebnega dela in s tem odvisnost in stiska razreda, ki je vezan na to delo, s čimer je povezana nesposobnost čutenja in uživanja drugih sposobnosti, še posebno duhovnih prednosti meščanske družbe."²⁾ Ko Hegel kaže na obstajanja "drhali" (Pöbel), razbija iluzije meščanske misli o obstoju obćih interesov v smislu Kantovega "javnega soglašanja". Javno mnenje se kaže kot subjektivno presojanje nediferencirane množice. "Zdrav razum" Hegel identificira s prvobitnim pomenom mnenja kot pred-sodka.³⁾

Meščanska družba po Heglu ni dovolj bogata, da bi odpravila siromaštvo in preprečila nastajanje drhali.⁴⁾ Tudi proletariat se v odnosu do stanov meščanske družbe opredeljuje samo negativno, kot kategorija ubogih, kot množina in množica. "S to svojo dialektiko meščanska družba prerašča samo sebe, predvsem to določeno družbo, da bi izven sebe, v drugih narodih, ki zastajajo za njo (meščansko družbo) po sredstvih, ki jih ima na pretek, ali sploh po umestnosti itd., poiskala potrošnike in s tem potrebna sredstva za subsistenco (samostojno bivanje)."⁵⁾

Javno mnenje privatnih ljudi, združenih v publiko, nima več osnove za svojo enotnost in svojo resnico, zato pade na nivo subjektivnega mišljenja mnogih. Organizaciji meščanske družbe, ki temelji na različnih in protislovnih (konfliktnih) interesih, nujno sledi ambivalentni položaj javnega mnenja.

Za Hegla je "država dejanskost npravnostne ideje - npravnostni duh kot razodeta, sama sebi jasna substančna volja, ki sebe misli in sebe ve in to, kar ve in kolikor to ve, tudi izvršuje.

V nrvah /Sitte) ima država svojo neposredno in v samozavedanju posameznika, v njegovem znanju in dejavnosti svojo posredno eksistenco, kot ima to (samozavedanje) prek prepričanja v njej (državi) kot svojem bistvu, smotru in protuktu svoje dejavnosti, svojo substančno svobodo."⁶⁾ Hegel z zanimanjem opazuje medsebojno prežemanje substančne svobode in posameznikovega hotenja. Poiskuje doseči, da bi substančna volja ne obstajala zgolj po sebi, kot neka zunanja prisila, temveč, da bi postala zavestno hotenje posameznika in s tem za sebe. In ta država - objektivni duh, s katere pomočjo privatni ljudje po merilih svojega javnega mnenja spremene oblast v um, se resnično tako rekoč vrača v meščansko družbo, zamenjuje se z njo. "Posameznik je deležen objektivnosti, resnice in običajev samo, kolikor je njen (države) član. Ona (država) pa mora svoj smoter postaviti v varstvo in zaščito lastništva in osebne

svobode." 7) Kjer pa se privatni stan v zakonodajni oblasti dvigne do udeležbe v občni stvari, bi se dezorganizacija meščanske družbe morala prenesti na državo. Če je antagonistični sistem potrebn razbit na posebne interese, politično angažirana javnost privatnih ljudi pripelje do "neorganskega mnenja in hotenja, do zgolj masovnega nasilja zoper organsko državo." 8)

Tej nevarnosti se lahko s svojimi administrativnimi ukrepi upre le država, kajti sebičnosti interesov svobodne trgovine in obrtništva se lahko postavi po robu le država z reguliranjem teh privatnih interesov v občni interes. S pojmom korporativne družbe je Hegel dokončno prekoračil mejo liberalizma, zato tudi pojem javnosti, ki pripada tako omejeni privatni sferi, ne more biti več liberalen. 9)

Stanovska skupščina je za Hegla kraj, kjer prihaja javnost k zavedanju same sebe. Stanovi v tej skuščini sodeljujejo v zakonodavni dejavnosti. Ta javnost "stanovskega razpravljanja" pomeni integracijo državljanov od zgoraj, javno mnenje prihaja do jasnejših misli in vpogleda v državne zadeve, obenem pa je tudi "garant proti izstopanjem posameznikov in množic, ki v državi ne bi videli absolutne ideje. Javnost stanovskega razpravljanja pa je tudi eno najmočnejših sredstev izobraževanja" 10) Degradirana na sredstvo izobraževanja, javnost nič več ne služi kot princip posvečenosti in kot sfera, v kateri se ustvarja um. Služi le še integraciji subjektivnega mišljenja v objektivnost, ki si je dala obličje države. 11)

"Država je dejanskost konkretne svobode" 12), subjektivna svoboda pa prihaja do svojih pravic v subjektu monarha, čeprav ta ne dela pravic publike, v katerih je po Kantu edino možno združevanje interesov vseh. Monarhistična oblast ima torej svojo osnovo prav v okoliščinah, iz katerih so se subjekti šele dvignili k pravicam svoje subjektivnosti. Tej oblasti lahko postavi mejo le narodni duh kot substancialna morala. 13) Toda za Hegla soglasja med politiko in moralo ni. Zato Hegel negira

ostrino ideje meščanske javnosti, kajti meščanska družba ne more brez oblasti. Le oblast je sposobna vzdrževati ravnotežje ob prisotnosti tendence k dezorganizaciji. Meščanska javnost torej ni sfera občevanja avtonomnih privatnih ljudi, ki bi bila zmožna nevtralizirati moč in oblast. Zato meščanska družba potrebuje državo (oblast), ne pa vladavine javnega mnenja.¹⁴⁾

II.

Toda, kar je spregledal Hegel, je opazil Marx. Ugotovil je, da so se "politični" stanovi predmeščanske družbe samo pretopili v "socialne" stanove in stanovske razlike meščanske družbe so se spremenile v zgolj "socialne" razlike, v razlike privatnega življenja, ki so v političnem življenju brez pomena. "Ločitev političnega življenja in meščanske^x družbe je bila s tem dovršena."¹⁵⁾ Meščanska družba Marxovega časa je "izpeljani princip individualizma".¹⁶⁾ Individualna eksistenca je zadnji smoter. Delovanje, delo, vsebina itd. so samo sredstva.

"V svojem političnem pomenu pa se član meščanske družbe iztrga iz svojega stanu, svojega dejanskega privatnega položaja. Edinole tu si pridobi pomen kot človek ali edinole tu se njegova opredelitev kot opredelitev člana države, socialnega bitja, pojavlja kot človeška opredelitev."¹⁷⁾

Torej posameznik, razpet med privatnega, individualnega človeka (bourgeois) in abstraktnega državljana (citoyen), ne predstavlja osamosvojen, emancipirane osebnosti in zato v političnem življenju nastopa kot egoistični zagovornik svojih privat-

^x Zaradi boljše pomembnosti pojma uporabljam termin "meščanska družba" in ne "občanska", kot ga najdemo v nekaterih slovenskih prevodih Marxa (Izbrana dela v V. zvezkih).

nih interesov, torej kot član meščanske družbe (bourgeois), kajti politični človek (citoyen) je le abstrahirani, umetni človek kot alegorična, moralna oseba. "Kjer se je politična država resnično izoblikovala, živi človek ne le v mislih, v zavesti, temveč v dejanskosti, v življenju neko dvojno, nebeško in zemsko življenje, življenje v politični skupnosti, v kateri velja samemu sebi za družbeno bitje, in življenje v meščanski družbi, v kateri deluje kot zasebnik, v kateri ima druge ljudi za sredstva, ponižuje samega sebe v sredstvo in postaja igrača v rokah tujih sil." ¹⁸⁾ Zato Marx v "Židovskem vprašanju" takole kaže na možnost človekove emancipacije, za katero pravi, da "je zvajanje človeškega sveta, človeških odnosov, na človeka samega" ¹⁹⁾. "Šele, ko bo dejanski, individualni človek spet sprejel vase abstraktnega državljana in ko bo kot individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih odnosih postal generično bitje, šele ko bo človek spoznal in organiziral svoje "forces propres" kot družbene sile in ko potemtakem družbenih sil ne bo več odvajal od sebe v obliki politične sile, šele tedaj bo človeška emancipacija izvršena." ^{20/}

In šele emancipiran človek kot človek bi pomenil emancipirano javnost, ki bi bila resnična javnost, v katero bi bile vključene vse sfere človekovega življenja, toda to dejstvo se nam kot realno kaže šele "tam, kjer neha delo" ²¹⁾, v "carstvu svobode" - komunizmu, kjer bomo lahko govorili o javnosti kot javnosti v pravem pomenu besede. Nujnost zgodovinskega razvoja pa nas vodi v propad kapitalizma in v svetovno komunistično revolucijo.

III.

"Politična revolucija ..., ki je konstituirala politično državo, kot splošno zadevo, je razbila vse stanove, cehe, privilegije itd., kajti ravno ti so ločevali ljudi od skupnosti. Politična revolucija je s tem odpravila politični značaj meščan-

ske družbe in jo razbila v njene enostavne sestavine, po eni strani v posameznike (individue), po drugi strani pa v materi-
alne in duhovne elemente, ki tvorijo življenjsko vsebino, meščansko situacijo teh posameznikov. Sprostila je političnega duha, osvobodila ga je njegove pomešanosti z meščanskim življenjem in ga konstituirala kot sfero skupnosti, splošnih ljudskih zadev v idealni neodvisnosti od posebnih elementov meščanskega življenja." ²²⁾ Kot kaže zadnji stavek, Marx ironično obravnava javnost, ki opravlja politično funkcijo, ko govori o "idealni neodvisnosti" javnega mnenja privatnih lastnikov, ki modrujejo in ki se razumejo preprosto kot avtonomni posamezniki. Vendar idejo meščanske javnosti obravnava tudi resno, v skladu z družbeno zavestjo, ki je ustrezala politično razvitim odnosom takratne Anglije in Francije. Ko Marx kritizira stano-
vsko ureditev Heglove filozofije države, pokaže na tisto nasprotje znotraj meščanske pravne države, ki bo pripeljalo do razkroja. Pokaže na tiste sile, ki samevajo v blatu najnižjih plasti družbe, na sile, ki so zaenkrat še odrinjene od javnosti in javnih zadev, vendar jih je meščanstvo ustvarilo in one predstavljajo negacijo tega meščanstva. In ta negacija meščanstva je proletariat.

Marxu pomeni javno mnenje lažno zavest, ki pred samim seboj skriva svoj resnični karakter, masko kapitalističnih razrednih interesov. Njegova kritika politične ekonomije zadeva v bistvu predpostavke, na katerih je počivala samozavest javnosti. ²³⁾ Po tej kritiki se kapitalistični sistem ne more reproducirati kot "naravni sistem", kajti krize so nujne. Akumulacija kapitala je nujno zmanjšana možnost, da bi se razvila družba drobnih blagovnih proizvajalcev. Ustvarjanje presežne vrednosti povečuje in pogloblja prepad med lastniki proizvodnih sredstev (kapitalisti) in lastniki delovne sile (delavci). Mezdni delavec ima vse manj možnosti, da bi se povzpел do lastnika, povečuje pa se število tistih, ki ubirajo pot v obratni smeri. Med lastniki in mezdnimi delavci se znotraj meščanske svobode oblikujejo novi odnosi moči.

Ta Marxova kritika razbija vse fikcije, na katere se sklicuje meščanska javnost, saj razločno kaže na pomanjkanje družbene danosti, ki omogoča enake možnosti vseh, da se z marljivostjo in "srečo" prikopljejo do statusa lastnika in do kvalifikacije, ki bi jim odprla pot v javnost: posest in izobrazba.

IV.

Javnost, s katero se srečuje Marx, je v nasprotju z lastnim principom splošne pristopnosti. Publika se nič več ne more enačiti z narodom, meščanska družba ni več identična z družbo na sploh. Prav tako ne moremo več trditi o enakosti med lastnikom in človekom, ko pa vemo, kakšna ogromna razlika je med lastnikom in mezdnim delavcem. Interes lastnika ni več splošni interes, kajti vzdrževanje in varovanje lastnine, sfere blagovnega prometa in družbenega dela kot privatne sfere, se spreminja v posebni interes, ki se lahko obdrži le z uporabo sile nad drugimi ljudmi, torej z državo. Tako meščanska država postaja čuvaj privatnih interesov, javnost pa monopol majhnega števila tistih, ki so se po zaslugi zamotanih zgodovinskih procesov znašli na eni strani palice z dvema koncema.

Meščanska privatna avtonomija "postavlja vsakega človeka v tak položaj, da v drugem človeku ne najde pogoja svoje svobode, temveč njene meje".²⁴⁾ Razdvajanju države in družbe odgovarja "razdvajanje človeka na javnega in privatnega človeka."²⁵⁾ Državljan mora torej bistveno razcepiti samega sebe. Kot dejanski državljan se najde v dvojni organizaciji. V birokratski (ta je neka vnanja, formalna opredelitev države) in v socialni, v organizaciji meščanske družbe. Zato se mora državljan znebiti svojega stanu, meščanske družbe, privatnega stanu, da bi dosegel politični pomen in učinek, kajti prav ta stan stoji med individuom in politično državo.²⁶⁾

Zopet se nam sama od sebe ponudi rešitev iz stanja, ki v svojem bistvu ni ne eno ne drugo /privatni - obči interes). Šele tista družba, ki bo sposobna in pripravljena izvesti znotraj politične tudi socialno revolucijo, družba, ki bo na najvišjo stopnico svojega vrednotenja postavila kreativno dejavnost, družba, ki bo odpravila lastnino na sploh, delitev dela, menjavo itd., torej komunistična družba, bo pomenila ne le rešitev, temveč tudi negacijo tistega, čemur sta Hegel in Marx pravila dvojnost znotraj enega. V taki družbi bi vse zadeve družbe pomenile javne zadeve, javnost bi neposredno sodelovala pri reševanju vseh vprašanj, pomembnih za družbo. Ta družba bi pomenila popolno uveljavitev javnosti in javnega mnenja in hkrati že negacijo obeh kategorij. Nikogar več ne bo, ki ne bi bil vključen v javnost in čigar mnenje ne bi bilo del javnega mnenja. Tako bo izginila tista kategorija, ki je predstavljala nasprotje javnosti, in javnost, ki postaja nekaj splošnega, lastnost vseh članov družbe, ki nima svojega nasprotja, izgubi svojo posebnost, Prav tako tudi javno mnenje.

V.

Ko poizkušamo identificirati javno mnenje in um, ugotovimo, da vse dokler v reprodukciji družbenega življenja odnosi moči niso uspešno uravnoteženi, vse dokler sama meščanska družba počiva na nasilju, toliko časa v tej družbi ne moremo zgraditi nikakršnega pravnega stanja, ki bi politično avtoriteto zamenjalo za racionalno avtoriteto. Zato tudi odpravljanje fevdalnih odnosov oblasti ni tisto predvidljivo ukinjanje politične oblasti nasploh, temveč njeno ovekovečenje na drug način. "Meščanska pravna država, skupaj z javnostjo kot centralnim principom svoje organizacije, ostaja samo ideologija. Prav razdvajanje privatne sfere od javne onemogoča na tej stopnji kapitalizma tisto, kar ideja meščanske javnosti obljublja." 27)

Meščanska pravna država je formalno uveljavila geslo francoske revolucije "Svoboda, enakost, bratstvo", in z razširjenostjo enake pravice glasovanja se je objektivizirala možnost uveljavljanja javnega mnenja, vendar Marx v tem dogajanju vidi pojav, ki presega okvire konstitucionaliziranja meščanske javnosti.

Takole pravi: "To, torej meščanska družba v vsej masi, če je le mogoče, docela prodre v zakonodajno oblast, da se dejansko meščanska družba hoče podrediti fiktivni meščanski družbi zakonodajne oblasti, ni nič drugega kot prizadevanje meščanske družbe, da bi si dala politično bivanje ali politično bivanje napravila za svojo dejansko bivanje." ²⁸⁾ Lahko vidimo, kako se prizadevanje meščanske družbe, da bi se spremenila v politično državo, oziroma, da bi politično državo napravila za dejansko družbo, kaže kot prizadevanje obče udeležbe v zakonodajni oblasti. Če na ta proces pogledamo skozi prizmo volitev, vidimo, da so "volitve dejanski odnos dejanske meščanske družbe do meščanske družbe zakonodajne oblasti, do reprezentativnega elementa". ²⁹⁾ Prav tako pa so lahko neposredni, direktni, bivajoči odnos meščanske družbe do politične države in predstavljajo enega pglavitnih političnih interesov meščanske javnosti.

VI.

Leto 1848 in junijska vstaja pariških delavcev sta napravila na Marxa globok vtis. Veliko razločnejše se mu je pokazala slika meščanske javnosti. "Parlamentarni režim živi od diskusije, kako naj jo potem prepove? Vsak interes in vsaka družbena ustanova se tu presnavlja v splošne misli in se kot misli obdelujejo, in kako naj se potem nek interes, neka ustanova obdrži nad mišljenjem in vzbuja spoštovanje kot verska dogma? Boj govornikov na tribuni izziva boj v tisku, debatni klubi v parlamentu se nujno dopolnjujejo z debatnimi klubi v salonih in krčmah, predstavniki, ki stalno apelirajo na narodovo mišljenje, mu dodajajo pravico, da v peticijah pokaže svoje pra-

vo mišljenje. Parlamentarni režim vse prepušča odločitvi ve-
ne. Kako da potem velika večina izven parlamenta ne želi odl-
čati? Če vi na vrhovih države igrate, ne morete pričakovati
drugega, kot da oni spodaj plešejo." 30)

Odgovor na to vprašanje ni težak. Če nemeščanski sloji slučajno
pridejo v politično javnost, če si prilastijo politične institu-
cije, sodelujejo v tisku, partijah in parlamentih, se orožje
publicitete, ki ga je skovalo meščanstvo, obrne proti temu meš-
čanstvu samemu. Toda prav to je pot, da družba dobi politični
izgled.

"Šele v neomejenih, tako aktivnih kot pasivnih, volitvah se je
meščanska družba dejansko povzpela do abstrakcije same sebe,
do političnega bivanja kot svojega resničnega občega bistvenega
bivanja. Toda dovršitev abstrakcije je hkrati ukinitev abstrak-
cije. V tem, ko je meščanska družba svoje politično bivanje de-
jansko postavila kot svoje resnično bivanje, je hkrati svoje
meščansko bivanje, v njegovi različnosti od svojega političnega
bivanja, postavila kot nebistveno. Z eno ločeno platjo pade
njena druga plat, njeno nasprotje. Volilna reforma je torej z-
notraj abstraktne politične države zahteva po njenem razkroju,
toda prav tako zahteva po razkroju meščanske družbe." 31)

Meščanska javnost se je zgodovinsko oblikovala v zvezi z neko
družbo, oddvojeno od države. Meščanska javnost je torej vezana
na privatno sfero, sfero privatnih lastnikov. "Družbeno" se je
lahko oblikovalo kot privatna sfera v tisti meri, v kateri je
reprodukcija življenja na eni strani dobila privatne oblike,
na drugi strani pa, ko je privatna domena dobila v celoti jav-
ni značaj. Komunikacije med privatnimi ljudmi postanejo javna
zadeva. V razpravljanju privatnih ljudi z javno oblastjo priha-
ja meščanska javnost do svoje politične funkcije. "V publiko
združeni privatni ljudje so kot javno temo postavili politično
sankcioniranje družbe kot privatne sfere." 32)

VII.

Sredi 19. stol. pa začenja struktura meščanske javnosti dobivati neke drugačne oblike. Po svoji notranji dialektiki postaja oblegana od skupin, ki nimajo nikakršnih interesov za ohranitev družbe, saj nimajo lastnine in ne potrebujejo "nočnega čuvaja". Te skupine kot "razširjena publika" postajajo subjekti javnosti. Sedaj, ko množica nelastnikov postavi kot temo svojega javnega obravnavanja splošna pravila družbenega komuniciranja, postaja reprodukcija življenja stvar občega interesa in ne kot prej, oblika privatnega prisvajanja.³³⁾

To nam kaže na dejstvo, da so pogoji, ki javni oblasti omogoča politični karakter, razredne razlike. Ko bo celotna proizvodnja koncentrirana v rokah združenih posameznikov, ko bo vladavina ljudi nad ljudmi zamenjala vladavina ljudi nad stvarmi, bo politična oblast v smislu organizirane oblasti enega razreda za tlačenje, podrejanje drugih razredov odpravljena, nepotrebna. V Bedi filozofije Marx pravi: "Le v takem redu stvari, v katerem ne bo razredov in razrednega nasprotja, bodo družbene evolucije prenehale biti politične revolucije."³⁴⁾

Pretvarjanje politične oblasti v javno oblast dodaja liberalni ideji o javnosti socialistično formulo. Avtoriteta na sploh ne bo izginila, pač pa bo izginila politična avtoriteta. Ostale javne funkcije in tudi tiste, ki se bodo šele pojavile, bodo svoj politični karakter zamenjale z administrativnim.³⁵⁾ Toda vse to bo mogoče šele takrat, ko bodo združeni proizvajalci racionalizirali svoj aktivni odnos do narave, svoje delo in ga uspeli pripraviti pod svojo kontrolo ter ne bodo nič več dopustili, da bi jim /delo/ vladalo.

Počasi se nam le začenja kazati tista razlika med meščansko javnostjo, ki je bila deležna Marxove kritike, in med nekim modelom, ki kaže socialistične lastnosti. Novi model nič več ne temelji na privatni lastnini, v privatni sferi, temveč v sami javnosti. Na mesto identitete meščan (bourgeois) in človek

(homme) ali privatni lastnik - človek stopa identiteta državljan (citoyen) in človek (home). Država se vse bolj izgublja v družbi. Svoboda privatnega človeka se vse bolj odreja po vlogi tega človeka v družbi. Nič več se vloga državljana ne odreja po svobodi človeka kot privatnega lastnika. Ljudje bodo, kot celotne, emancipirane osebnosti, rešeni prisile družbenega dela, vendar bodo še naprej ostali v carstvu nujnosti. "Carstvo svobode lahko obstoji le na drugi strani carstva nujnosti, ki ga pogojuje odtujitev dela." ³⁶⁾ Z odpravo odtujitve dela, ki je možna le, če se odpravi tudi privatna lastnina in delitev dela ter menjava, pa se človeku kažejo perspektive, "ko se začne razvoj človeške moči, ki je samemu sebi namen, resnično kraljestvo svobode, ki pa se lahko razcvete samo na tem kraljestvu nujnosti kot svoji podlagi." ³⁷⁾

VIII.

Primeri nove oblike izpeljane privatne avtonomije, za katero se moramo zahvaliti prvobitni javnosti publike meščanov - članov družbe, se nahajajo v intimni sferi, osvobojeni ekonomskih funkcij. Z odstranjenjem (ukinitvijo) privatne lastnine odpade stara funkcija družine, odvisnost žene od moža in otrok od staršev. "Odnos med spoloma bo postal privatni odnos, ki se tiče le prizadetih oseb in ki se vanj družba ne sme vtikati." ³⁸⁾ Ali kot pravi Marx v Rhenische Zeitung: "Če poroka ne bi bila osnova družine, bi bila (družina) prav toliko predmet zakonodaje, kot je to naprimer prijateljstvo." Torej oba, Marx in Engels, smatrata, da je nek odnos realiziran kot privaten šele takrat, ko je popolnoma osvobojen pravnega normiranja. Družina, ki je bila skozi ves temačen srednji vek nosilka javnosti in javnega mnenja, postaja v obdobju socialistične revolucije privatna sfera; tista latentna javnost preteklih obdobj, ki je predstavljala in še predstavlja večino zemeljskega prebivalstva, pa se je Marxu pokazala v možnosti socialistično emancipiranega javnega mnenja, kot vpogled v ordre naturel (naravni

red stvari).

Pri socialistični emancipaciji javnega mnenja pa ne moremo mimo nujnosti odmiranja države, ali kot pravi Marx v Kritiki Gothskega programa, da realizacijo te ideje lahko omogoči le zlom birokratskega državnega stroja. Toda vulgarizacija marksizma (zlasti stalinizem), fetišizacija države, ki državno birokracijo povzdigne do neslutnih višin, in kratkovidnost v uvajanju nove kategorije v medčloveške odnose so pripeljale do situacije, ki je daleč od tistega, kar je bilo in je še vedno Marxova vizija.

Seveda je razumljivo, da potem tudi javnost le formalno predstavlja socialistično javnost. Ta javnost je manipulirana in v svoji nevednosti nemočna, javno mnenje dejansko nima nobenega vpliva in pomena. Da bi bilo manipuliranje mogoče, pa moramo publiko spremeniti v amorfno maso. To najlažje dosežemo, če sredstva množičnega komuniciranja pustimo na nivoju sredstev množičnega informiranja ali manipuliranja. Zakaj? Pri procesu manipuliranja (informiranja) je očiten enosmerni tek informacije od njenega izvora do množice, medtem ko proces komuniciranja razumemo kot dvosmerni tok informacije.³⁹⁾ Z manipulacijo se kontrolira fizična in psihična sredina posameznikov in skupin in se približuje miselnim, čutnim in moralnim normam manipulatorjev. Zahteva po zavestni družbeni kontroli se spreminja v zahtevo po kontroli družbene zavesti.⁴⁰⁾

Ali lahko upamo v rešitev iz takšne situacije? Ali se lahko zavestno zoperstavimo silam manipulacije? Toda, najprej se moramo vprašati, kako to, da se tisti, ki so videli ali ki vidijo v sredstvih javnega obveščanja le sredstva za manipuliranje množic, še vedno zavedajo te manipulacije, kako to, da tudi sami niso podlegli silam nebolečega prepričevanja? Ali ni videti naravno, da se z razvojem sredstev manipuliranja razvije tudi zavest o manipuliranju in odpor proti njem? Odpor proti manipulaciji je predvsem odpor proti institucionalizira-

nemu mišljenju.⁴¹⁾ In zopet smo pri svobodni osebnosti, svobodnem posamezniku svobodne skupnosti. Kje? Kdaj?

V družbi, ki ima bolj ali manj izražene oblike politične oz. človeške odtujenosti, "oblast posluša samo svoj lastni glas, zna poslušati samo svoj lastni glas, vendar vztraja v lažnem prepričanju, da posluša (upoštevava) glas ljudstva, in od tega naroda zahteva, da podpira to lažno prepričanje".⁴²⁾ V tem primeru javnost lahko pomeni orožje svobode v borbi proti vsakemu tiranskemu in korporativnemu duhu, sredstvo debirokratizacije družbe kot instrument neposredne demokracije, vedno odprt in vsem dostopen. Toda dokler je javnost amorfna kategorija, neorganizirana, je upanje v gornjo rešitev zaman, organizirani javnosti pa preti nevarnost svojevrstne birokratizacije, s čimer se borba za javnost spreminja v svoje nasprotje.⁴³⁾

Emancipirana, socialistična javnost se nujno veže na svobodo tiska, za katero se Marx sprašuje, če je privilegij posameznikov ali človeškega duha.⁴⁴⁾ Na vprašanje si tudi sam odgovarja, da kakor se vsak uči pisati in brati, tako mora tudi vsak imeti pravico do pisanja in branja.⁴⁵⁾

Če pa svoboda tiska trči na cenzero kot institucijo, pomeni to ukinitve svobode tiska. Marx cenzero pojmuje kot kritiko, ki je monopol vlade. "Toda ta kritika izgubi svoj racionalni karakter, ker ne deluje odkrito, temveč tajno, ker se ne poslužuje ostrega noža razuma, temveč topih škarij samovolje, kar želi kritizirati, toda sama ne prenese kritike."⁴⁶⁾

Danes se ne moremo več izgovarjati na dejstvo, da so ti Marxovi teksti nastali pred več kot stoletjem kot kritika takratne pruske birokratije, in jih ignorirati. V borbi za socialistično javnost moramo začeti prav pri njih, kajti le kakšna bi bila tista socialistična javnost, ki ne bi od socializma zahtevala vsaj toliko svobode, kot jo je Marx zahteval od takratne pruske Nemčije.⁴⁷⁾

O P O M B E:Opombe k uvodu:

- 1) Jürgen Habermas: Javno mnenje, Kultura, Beograd 1969, str.VI.
- 2) Karl Marx: Kapital I, Ljubljana, CZ 1961, predgovor k 1. izdaji, str. 13
- 3) Jürgen Habermas: Javno mnenje, str. VI.
- 4) Prim.prav tam, str. VII.
- 5) Prav tam, str. 11: Čeprav Habermas pod "našo družbo" misli na ZR Nemčijo, mislim, da raziskave okrog javnosti tudi pri nas še niso rekle zadnje besede.

Opombe k 3. poglavju:

- 1) G.W.F.Hegel: Osnovne crte filozofije prava, Veselin Masleša, Sarajevo 1964, str.173-74, čl.200.
- 2) Prav tam, str. 197, čl.243.
- 3) Prim. J.Habermas, str. X.
- 4) Hegel: prav tam, str. 197, prim.čl.244.
- 5) Prav tam, str. 198, čl.246.
- 6) Prav tam, str. 203, čl.257.
- 7) Prav tam, str. 204-05, čl.258.
- 8) Prav tam, str. 255 čl.302
- 9) Prim.J.Habermas, str. 153.
- 10) Hegel: prav tam, str. 263, čl.315
- 11) Prim.J.Habermas, str. 154
- 12) Hegel: prav tam, str. 208, čl.260.
- 13) Prim.J.Habermas, str.155.
- 14) Prim. prav tam, str. 156.
- 15) Karl Marx-Friedrich Engels: Izbrana dela, CZ Ljubljana 1969, str. 100
- 16) Prav tam, str. 102.
- 17) Prim.prav tam.str. 101
- 18) Prav tam, str. 161
- 19) Prav tam, str. 180
- 20) Prav tam, str. 180
- 21) Karl Marx: Kapital III, CZ, Ljubljana 1973., str.913.
- 22) K.Marx-F.Engels: Izbrana dela I, str.178.
- 23) Prim.J.Habermas, str. 158.
- 24) K.Marx-F.Engels: Izbrana dela I, str. 173.
- 25) Prav tam, str. 161-62.
- 26) Prim.prav tam, str. 96_97
- 27) J.Habermas, str. 159.
- 28) K.Marx-F.Engels: Izbrana dela I, str. 131.
- 29) Prav tam, str. 134
- 30) K.Marx-F.Engels: Izbrana dela, Kultura, Beograd 1949, str. 263-64.

- 31) K.Marx-F.Engels: Izbrana dela I, str. 134.
- 32) J.Habermas, str. 161.
- 33) Prim. prav tam, str. 161.
- 34) K.Marx-F.Engels: Izbrana dela II., str.54o.
- 35) Prim.J.Habermas, str. 162.
- 36) Herbert Marcuse: Konec utopije, Stvarnost, Zagreb 1972,
str. 9-1o.
- 37) K.Marx: Kapital III, str. 914.
- 38) K.Marx-F.Engels: Izbrana dela II., str. 561.
- 39) Prim.PRAXIS, Zagreb 1-2/1970, D.Šušnjić: Ideja manipula-
cije i manipulacija idejama.
- 40) Prim. prav tam.
- 41) Prav tamč
- 42) PRAXIS, Zagreb 4-5/1965, Dragoljub Mićunović: Birokratija
i javnost, str. 65o.
- 43) Prav tam, str. 65o.
- 44) Prav tam, str. 649.
- 45) Prav tam, str. 649.
- 46) K.Marx-F.Engels: Dela Tom 1, Beograd 1968, Debate
šeste rajnske skupštine.
- 47) PRAXIS 4-5/1965, prav tam.

Zoran PISTOTNIK:

A M E R I K A PO CHICAGO

"Fascism will come to America by compromise: not through the strength of reaction, but through the weakness of the good people."

Tom Hayden

OO

Pričujoči zapis nima namena biti globoko razmišljanje ob določeni knjigi ali celo kritična analiza problemov, ki jih ta knjiga obravnava. /1/ Te naloge si v njem ne zastavljam iz več razlogov; med njimi pa ni tistega, ki bi trdil, da česa takšnega ne bi bilo vredno storiti ali pa da to ne bi bilo potrebno. Ne. Svoje odločitve opiram na ugotovitve, ki izvirajo povsem iz nam lastnih, domačih fenomenov. Razveseljiva je ugotovitev, da je predvsem v zadnjem času postala dostopna literatura, ki je bila v obdobju, ko se je velikokje in kdaj praktično ali teoretično /predvsem implicitno/ sklicevalo nanjo, razmeroma redka. Je pa ta ugotovitev tudi takšna, da je prebiranje teh tekstov še popolnoma slučajno, nesistematsko, nereflektirano, neprimerjano, da mu manjka določena kritična ost. Ta dejavnost se namreč vrši šele kratek čas in je označena le z radovednostjo, zgolj z zanimanjem, nikakor pa nima lastnosti /resnega/ proučevanja. Lahko bi rekel, da je postalo branje tekstov s to problematiko nekakšna moda, s čimer imam v mislih samo to, da je začelo zanimati širok krog ljudi. /Nostalgija, ali kaj?/

In kakor so našteje lastnosti nujen predpogoj za spoznavanje določenega področja, problema ali fenomena, ostajajo le in samo predpogoj. V kolikšni meri je ta predpogoj nujen, kažejo ravno nekateri teksti, ki so bili pisani z očitno pretenzijo, da bi bili spoznanje, pa so se izkazali le kot blebetanje, ki poskuša s proučenimi /običajno sociološkimi/ pripomočki na podlagi /večinoma/ literature dvomljive vrednosti govoriti o obravnavani problematiki "od zunaj" ali pa kvečjemu "s strani" /prim. članek R. Rizmana v Časopisu ... št. 4-6/. Ta zapis izhaja prav iz takšne situacije; tako iz njenih dobrih strani, kakor tudi iz njenih pomanjkljivosti. In je pisan ravno zaradi takšne situacije. Kot tak ima namen, da črpajoč iz neke knjige pokaže na določene, za nadaljnje ukvarjanje s to problematiko zanimive stvari. Je torej informacija.

/1/ - govora je o knjigi Toma Haydena: "Trial", Holt Paperback; Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971, 168 strani.

Tako imenovano gibanje /2/ /Movement/, ki je v svoji zgodovini združevalo bolj ali manj vse napredno opozicijsko /skupine, gibanja, stranke, posameznike ipd./, kar jih premorejo ZDA, ima letos ravno deset let. Kakor je bila njegova zgodovina pe-stra, kakor je imelo gibanje v svojem razvoju različna obdobja in etape, pa je vsekakor najpomembnejši dogodek v tej zgodovini sodni proces proti osmerici oz. pozneje sedmerici najvidnejših in vplivnejših ljudi v gibanju, ki je bil v Chicagu '69. Ta proces pomeni prelomnico; je vrhunec nekega dogajanja, vrhunec določenega načina delovanja v vseh njegovih notranjih razlikah in posebnostih, hkrati pa podlaga za analizo preteklega ter vpogled v bodočnost. Na tak način razume stvari tudi Tom Hayden /3/ in to je v grobem tudi vsebina njegove knjige. Sicer pa Tom Hayden ni edini, ki svoje poznejše zaključke in analize opira na spoznanja, do katerih je prišel ravno zaradi Procesu in dogodkov, ki so mu neposredno sledili /4/. Proces je bil očitno zelo pomembna točka v razvoju Gibanja, dogodek, ki je na eni strani vrgel jarko luč na tok dogajanja predhodnih petih let in na drugi naravnost prisilil mnoge, da so se zamislili in začeli analizirati ves obsežni material, ki se je v teh letih aktivnosti nabral. Rezultati teh dveh ugotovitev so se kmalu pokazali in se kažejo še danes; v praktičnem delovanju naprednih opozicijskih sil v ZDA in na teoretičnem področju.

-
- /2/ - Gibanje ni bilo nikoli organizacija v tradicionalnem pomenu besede. Pod tem nazivom razumemo vse, kar se je v ZDA dogajalo nekako od leta 1965, doseglo svoj vrhunec 1969 in se je nato vedno bolj izgubljalo oz. dobivalo bistveno drugačno obliko, ter je imelo to lastnost, da je nasprotovalo poglavitnim /aktualnim ali globalnim/ postavkam ameriškega načina življenja. Za gibanje je bilo ravno značilno, da pripadnikov ni združevala skupna politika. "Združili smo se proti represiji, toda ne zaradi česar koli določenega, kar naj bi s tem dosegli." /T.Hayden/
- /3/ - T.Hayden je eden izmed pobudnikov in ustanoviteljev SDS /Students for Democratic Society/, čeprav je pozneje deloval, kot sam pravi, nekako bolj izgubljaloz katalizator. Vsekakor pa je /bil/ poznan v okvirih gibanja in zunaj njega tako kot aktivist, kakor tudi kot teoretik. Osebno je sodeloval v vseh pomembnejših opozicijskih dogajanjih v ZDA, od gibanja za civilne pravice, mirovnega gibanja pa do demokratske konvencije v Chicagu 1968. Poleg obravnavane knjige je avtor naslednjih del: "The Other Side" in "Rebellion in Newark" /zadnja skupaj s Staughton Lyndon/.
- /4/ - o procesu in na podlagi njega ter dogodkov, ki so mu sledili pišejo med drugim tudi J.Rubin, A.Hoffman, B.Seal, N.Mailler v svojih delih.

Proces Chicago 8 je bil epilog ogromnih demonstracij, ki so potekale v času demokratske konvencije 1968. To je dogodek, med katerim se je zlomilo še zadnje upanje nekaterih v gibanju, ki so verjeli, da se da z množičnimi demonstracijami in drugimi legalnimi akcijami prisiliti vladajoči gang v ZDA k bistvenim spremembam. Pokazale so, da so oblast, uradna politika, vojska, bisnis celota, da je vse to eno in skupno nekaterim, ter da ni tako nobenih razlik med republikanci in demokrati, koservativci in liberalci, "jastrebi" in "golobi", Kennedyji in Wallaci, da vsi ti žrejo pri istem koritu in da so vsi skupaj z vsakim sredstvom pripravljeni braniti ogroženo pred vsakim, da bodo lahko še naprej žrli prav tam. Nasproti Festivalu smrti - Demokratski konvenciji so opozicijske skupine, predvsem yippiji, poskusili organizirati Festival življenja - dokaz, da se da tudi v Ameriki drugače živeti, živeti v ljubezni, razumevanju, veselju, glasbi, uživanju, prostosti, brez predsodkov in vsakdanjega mučnega gonjenja za denarjem in prestižem. Vendar tega dokaza nasprotna stran nikakor ni mogla pogoltniti; razbesnel jo je do norosti, s palicami, pendreki, streli, pestmi, nogami, zobmi, solzilcem, strupi, psi in stroji se je zagnala nad tisoče v Lincoln Parku. Nasilje - temelj vsega oficialnega dogajanja v ZDA - je preplavilo mesto. Uresničilo se je tisto, kar so nekateri teoretiki že dolgo predvidevali; kapitalaska družba, kot so ZDA, lahko prenese politično opozicijo, politične nasprotnike, lahko dovoli svobodo govora, zbiranja, pisanja, ne more pa si privoščiti opozicije svojemu načinu eksistiranja. Dva vzroka sta za to - ekonomski in /iz tradicije in ekonomike izvirajoči/ psihološki. Velja načelo: !They can do anything they want to you as long as you can't stop them from doing it. "Življenje pa je tisto, ki ga je zelo težko ustaviti; da bi ga ustavil, ga moraš uničiti.

Chicago I je sledil Chicago II - proces proti osmerici najvidnejših opozicijskih aktivistov, ki so bili obtoženi in pozneje obsojeni zaradi zarote proti državi in ki naj bi bila preprečena ravno s prelivanjem krvi v Chicago, čeprav večina obtoženih nikoli pred procesom ni imela stikov, niso bili niti voditelji posameznih grupacij niti demonstracij v Chicago in čeprav med obravnavo ni bila dokazana nobena izmed mnogih točk obtožnice. Vsemu temu je sledil prelom znotraj Gibanja; zlom, za katerega lahko rečemo, da določuje vse nadaljnje dogajanje do današnjih dni. Po neuspehu, /kar je vsekakor bil proces, na katerem so bile, kljub najširši javni podpori, kljub protestom in razgaljanju uradne sleparske igre pred milijoni, kljub temu, da se še nikoli prej ni tako očitno pokazala vsa hipokrizija in predanost sodstva, brez dokazov obsojene najprominentnejše osebe ameriške opozicije šestdesetih let so tisti, ki v ZDA "mislijo drugače", našli le dve poti; prva je vodila v apatijo, fatelizem, indiferentnost, izolacionizem, druga pa v ilegalo, v underground, v individualni teror - rodili so se Weathermen in pozneje še mnoge druge podobne

skupine in skupinice./5/

03

Oblastniki vedno najprej fantazirajo o svojih zlih duhovih, nato pa jih ustvarijo. Tudi zgodovina ameriškega gibanja potrjuje to misel. Weathermen so bili, ki so resnično storili 1969 tisto, za kar so bili obtoženi ljudje v Chicagu 1968. 1968. se je le v sprostotuiranem oficialnem tisku pisalo o namerah "commijev", da bi prenesli vojno iz Vietnama v ZDA. 1969. so Weathermen to storili. Oblastniška paranoična fantazija je dala Weatherman obliko, seveda pa so resničnemu nastanku Weathermen /in njim podobnih skupin/ botrovali tehtnejši vzroki, kot so paranoično - perverzne sanje za svoje imetje boječega se povprečnega ameriškega državljana. Weathermen so popoln produkt situacije po Chicagu I in II. Mnogi poznejši voditelji Weathermen so bili 1968 v Chicagu. Bili so priče, kako je bil legalni protest pobit na tla; odločili so se za taktiko ofenzivnega nasilja in tako dokončno postali izobčenci. Protest proti vojni je propadel; Weathermen so prinesli vojno domov.

Osnovno vodilo aktivnosti Weathermen ni reakcija na dano situacijo, temveč ideologija. Zato je pomemben faktor njihovega nastanka predpostavka, da narodi Tretjega sveta zmagujejo v borbi z imperializmom, da imperializem hrope smrtno zadet. Da bi se ga dotolklo, je potrebna strategija "pete kolone". Naloge "belih radikalov" ne smemo ločevati od nalog celotnega svetovnega revolucionarnega gibanja. V okviru vsesplošnega boja proti imperializmu je njihova naloga vojna za sovražnimi linijami; vendar pa pri Weathermen ni to običajna gverilska vojna, saj niso nikoli upali v široko ljudsko podporo znotraj ZDA. Ta vojna se kaže v obliki individualnega terorja. Vendar je zavest o pripadnosti revolucionarnim gibanjem tretjega sveta porodila najpomembnejši prispevek Weathermen ameriškemu gibanju - spoznanje o nujnosti internacionalizacije borbe proti imperializmu.

Pojem, okoli katerega so se v vseh opozicijskih gibanjih vodile debate in kjer so nastajali razdori, je pojem nasilja. Nasilje je fenomen, ki ga apriori odklanja marksizem, ki se ima za pristaša napredne opozicije v ZDA. Ko se je po procesu /navidezno/ odprla le "nasilna" pot, je to spoznanje ogromno število bivših aktivistov potisnilo v apatijo in neaktivnost; tudi k ponovni vključitvi v sistem, ki so ga nedolgo pred tem še tako zagrizeno odklanjali. Vendar pa je apriorno odklanjanje nasilja le prevelika simplifikacija celotnega problema.

/5/ - ko govorim o rojstvu skupin, ki se poslužujejo ilegale in nasilja kot temeljnih kamnov svojega delovanja, imam ves čas v mislih "beli" del ameriške napredne opozicije. Militantne, bojovniške organizacije oz. skupine imajo med obarvanimi prebivalci ZDA že daljšo tradicijo.

Kot pokaže Hayden, gre za dvoje: po procesu je postala nasilna pot edina /za nekatere celo eksistenčno/ možna pot spremembe v ZDA in zato je bilo nujno razmisliti o obliki oz. načinu uporabe nasilja. Pri tem pa je bilo treba izhajati iz lastnih predpostavk in ne enostavno preslikavati izkušnje militantnih skupin pripadnikov rasnih subkultur. Glavna razlika je bila ugotovljena med strukturiranim, artificialnim nasiljem tipa Weathermen in spontanim, naravnim nasiljem tipa Yippie. Nasilje Weathermen je določeno z ideologijo in ne s situacijo. Večino pripadnikov gibanja pa ravno takšna oblika nasilja odbija; bližja jim je spontana reakcija na dano situacijo. Poleg tega se postavlja tudi vpraševanje o učinkovitosti taktike Weathermen. Ljudje, ki so sprejeli to taktiko, so prisiljeni pretrgati stike z množicami in tako ne morejo delovati kot organizatorji in vodje množičnega gibanja, čeprav bi jim ta naloga po stopnji osveščenosti in poznavanja problematike pripadala. Odreči se morajo /celotni hedonistični/ kulturi mladih in jim je na določen način zelo otežkočena izgradnja alternativnih oblik eksistence. S tem pa postajajo rezultati v smislu postavljanja nečesa novega vedno bolj redki. V ospredje stopa destrukcija in ostaja vedno bolj osamljena.

Na podlagi teh ugotovitev T.Hayden smatra, da takšna taktika ni sposobna preseči obstoječega. V daljšem časovnem obdobju postaja ta pot vedno bolj slepa ulica; ne nudi pozitivnih alternativnih rezultatov. Potrebno bo poiskati drugačne poti.

04

Proces Chicago 8 je bil v resnici proces proti celotni generaciji ameriške mladine. To ni bil kriminalni proces, pa tudi ne političen v tradicionalnem pomenu besede. Pravi objekt obsojbe je bila identiteta obtožencev; s tem pa se je sodilo celotnemu kompleksu vrednot, odnosov, estetike, običajev, ki so ga izoblikovali in ustvarili tisti v ameriški družbi, ki jim je odvrata celotna ameriška "way of life". Sodilo se je torej določenemu načinu življenja.

Njihov zločin je bil, da so začeli živeti nov in predvsem nalezljiv način življenja brez oficialne avtorizacije. Poskušali so se izmakniti kontroli. To ni bila le pozicija, bil je, kot pravi T.Hayden, nekakšen naraven refleks novih človeških bitij, ki hočejo živeti v skladu s svetom, kakršen v resnici je. Svoja stališča in sodbe so oblikovali na podlagi univerzalnih in internacionalnih principov o socialni pravičnosti in ne "nacionalnih interesov". To pa jih je nujno vodilo v konflikt z družbo principov, ki temeljijo na rasni superiornosti, privatni lastnini in oboroženi moči.

Po Haydenovem mnenju se konflikt različnih življenjskih stilov ne omejuje preprosto na nivo internacionalno - nacionalno /kot bi radi nekateri pokazali/, temveč gre za globlje "kulturalne" in "psihološke" vzroke. Med sojenjem so le-ti večkrat udarili na svetlo. Najbolj burne negativne reakcije so doživljala tista pričevanja, ki so na čimbolj avtentičen način poskušala prikazati bistvene elemente kulture, ki je bila na zatožni klopi. Sodniki, porota, tožilci, sodni uslužbenci in izvedenci, del občinstva kot tipični predstavniki ameriške "way of life" so pokazali totalno nesposobnost razumeti določena pričevanja, obnašanje, besede, glasbo ipd. Njihova reakcija sta bila gnus in zgražanje, njihova racionalizacija: "Sodišče ni teater!" "Sodišče ni teater!". Vsak fizični kontakt, vsako izkazovanje čustev med obtoženimi ter njihovimi znanci in pričami je dobilo v besedah določenega tipa prisotnih takoj pervertirano seksualni prizvok in se je skrbno zapisovalo kot znamenje očitne amorarnosti obtoženih. A.Ginsbergu, ki je nastopil kot priča, s strani sodišča ni bilo zastavljeno nobeno vprašanje v zvezi z njegovim pričevanjem, pač pa je tožilec zahteval, naj prebere in pojasni tri svoje pesmi, v katerih govori o seksualnosti in ki jih je izbralo sodišče. In tako dalje. Konflikt med dvema svetovoma, dvema življenjskima potema, dvema načinoma mišljenja in delovanja je bil dokončno razgaljen; s tem ko so postavili pred sodišče en način življenja, so tožilci razgrnili tudi svojega; svojo hipokritično paranoično enodimenzionalnost, zatrto seksualnost, svoje s perverzniimi sanjami izpolnjeno bivanje; med obema svetovoma se je začrtal nepremostljiv prepad.

05

Taktika in strategija, cilji in sredstva, izkušnje - vse to se je iz ameriškega gibanja zelo hitro in v precejšnjem obsegu širilo in prenašalo /predvsem/ v Evropo. Tem bolj redko pa se je pri sprejemanju tega izhajalo iz poznavanja kompleksne situacije in razmer v ZDA ter iz analize teh faktorjev v svoji lastni deželi. Pozabljalo se je, da je situacija v ZDA ravno zaradi svojih zgodovinskih in aktualnih specifičnosti nekaj posebnega.

06

"Naučili smo se, da greta lahko organizacija in spontanost mirno skupaj."

07

Izdajati knjige z revolucionarno vsebino, plošče s svojo glasbo, ustvarjati in prodajati umetniška dela, ki po svoji vsebini in formi transcendirajo ali vsaj destruirajo veljavne norme

obstoječega kapitalskega sveta - vse to je v kapitalski družbi mogoče. Toda - kaj pomeni to, da so se institucije kapitalске družbe pripravljene pridružiti tisti dejavnosti, ki naj bi pravzaprav razrušila njim lasten sistem? Who is using whom?

To lahko pomeni le, da ljudje, ki imajo v rokah te institucije, čutijo v takšni revolucionarnosti/?/ nekaj, kar jim je blizu in kar lahko prodajo. Dejstvo je, da je v teh stvareh veliko pozitivne vrednosti, veliko revolucionarnega in uporabnega pri oblikovanju novega načina življenja, toda končno je v njih tudi precej neresničnega. Za Rolling Stone je "street-fighting" le poezija, dobra rima, nikakor pa ne realnost, v kateri bi kdajkoli participirali ali vsaj simpatizirali z njo. V svetu yuppijev se samokresi nosijo naokoli zaradi publicitete in podobnih efektov in edini njihov Molotov koktail so knjige. But will they really "do it"? Od odgovora na to vprašanje je veliko odvisno, prav v tem "do it" ždi nevarnost. Če vsega tega, kar je v "revolucionarnem teatru" globoko in resnično revolucionarnega, ne bodo storili, bo takšna "revolucionarnost" slej ko prej postala prebavljiva tudi za nenasitni želodec ameriške profilerske kulture.

08

T.Hayden ugotavlja, da so se v gibanju same postavljale meje delovanja; sredstva, s pomočjo katerega bi jih presegli, jim ni uspelo najti. Vzroke teh meja vidi v:

- a/ socialnem izvoru pripadnikov, predvsem pa vodilnih aktivistov Gibanja /v večini beli moški iz srednjega razreda/;
- b/ notranji strukturiranosti gibanja /večini skupin, ki so sestavljale Gibanje, so bili lastni trije elementi: nekaj sposobnih in zainteresiranih ljudi, mit okoli imena skupin oz. imen teh ljudi /"imena so simboli"/ ter bolj ali manj stalno število podpornikov in simpatizerjev. Primer: Youth International Party sta, kljub vsemu mitu, ki jo je obdajal, vodili dve osebi: J.Rubin in A.Hoffman/;
- c/ način organizacije dela /ohranja notranjo hierarhijo in delitev dela - celo na moško in žensko delo; zelo malo se razlikuje od standardnih organizacij tega tipa/;
- c/ biznis /uspešna prodaja, pervertirana potrošnja ipd. nekaterih produktov gibanja, na katere so bile vezane njegove pomembne vrednote, je sesala gibanju življenjsko moč/.

Našteti faktorji, ki se postavljajo kot imanentna meja Gibanja, potrebujejo natančnejšo analizo.

09

Razumeti probleme, ki se pojavljajo ob vsakem poskusu ustvariti /trajnejšo/ koalicio "belih" in "obarvanih" /predvsem "črnih"/ v ZDA, pomeni razumeti strukturo ameriškega rasizma. Vsi beli so del rasističnega sistema; živijo materialno bolje, ne

preživljajo dnevnih kriz, niso izpostavljeni takšnemu načinu represije, kot črni. Te pregrade ne more podreti niti večja militantnost belih. Seveda ta rasna bariera, ki postavlja bele nad črne, ne pomeni, da so vsi beli v svojih individualnih dejanjih rasisti ali da podpora belih črnemu gibanju ni pomembna. Gre samo za različno vrednotenje nekaterih pomembnih /aktualnih/ pojavov v ameriški družbi, pri čemer ravno ta bariera otežkoča plodno sodelovanje. Panterjem, ki se borijo za svoje fizično existenco, pomeni "women's Lib. nekaj povsem sekundarnega: "hipijevski" način življenja izgleda črnemu, ki preživi vse dneve v iskanju dela, kvečjemu odpuščanja vredno postopanje. Tako globoko se je vtisnila rasna raspoka.

Položaj je specifičen tudi, če ga primerjamo s situacijami, ki so nastale v zvezi z različnimi antikolonialnimi, narodno-osvobodilnimi boji. Alžirska in vietnamska revolucija sta uspeli dobiti široko podporo naprednih ljudi v deželah, katerih politiki so vodili vojno proti njima. A v obeh primerih je bila to podpora "od zunaj". V primeru ZDA pa se kolonije črnih in ostalih obarvanih raztezajo znotraj matične dežele. Tudi individualno so "beli" in "črni" v ZDA postali mnogo bolj medsebojno povezani, kot so bili v drugih kolonialnih družbah. Kljub kulturni ločenosti in razlikam "črni" z lahkoto in povsem naravno misli kot "beli" in obratno. Obstaja pa še ena globja kulturna vez med obojimi; to je "črni duh", ki potiska /vsaj nekatere/ "bele" konstantno k boljšemu in radikalnejšemu razumevanju celotne situacije. "Črni" so bili vzor zgodnjemu belemu študentskemu gibanju, radikalizatorji protivojnega gibanja, legalizatorji revolucionarnega nasilja in duša underground kulture. Vse to popolnoma jasno kaže na nekaj: vojna za njihovo nacionalno neodvisnost se po vsem tem ne more omejiti le na boj za politično ločitev dveh različnih geografskih področij in na podporo temu boju. Če hoče biti učinkovita, če se hoče sploh kdaj končati, mora ta vojna do temeljev spremeniti same ZDA.

10

Internacionalizacija revolucionarnega gibanja je doživale svoje ponovno rojstvo ravno skozi ameriško Gibanje ter študentsko-opozicijska gibanja nasploh. Vendar to ni bilo ponovno rojstvo istega; pojem je dobil povsem nove razsežnosti. Internacionalnost revolucionarnega boja, ki so jo propagirala proletarska vodstva skozi vso zgodovino delavskega gibanja, je izvirala iz ideologije, kakršnekoli resnične praktične efekte pa je imela le ob samih začetkih mednarodnega združevanja delavcev in še enkrat za časa španske republike. Danes je drugače: zavest o nujnosti internacionalnosti kakršnekoli resnične revolucionarne spremembe raste naravnost iz življenjske izkušnje /mladih/ ljudi. Ta pojem internacionalnega pa ne priznava več delitve na boj nekaterih in podporo temu boju s strani drugih; opozicijska gibanja v metropolah nočejo biti le simpatizerji revolucionarnih dogajanj v Tretjem svetu. /Mladi/ ljudje razvitih dežel spoznavajo, da so zatirani na svojevrsten način, zato mora

tudi njihov upor stopati po svojih lastnih poteh. Njihova revolucija je del svetovne revolucije, o tem ni dvoma, toda ima svoj lasten stil in vsebino. Njihov upor prihaja iz vedno bolj akutne nujnosti zaščititi in razširiti življenjski prostor, ki jim je lasten.

11

Ne dvomno je bil čas po procesu zelo primeren čas, da se je še enkrat prepotovala celotna pot gibanja; tokrat v mislih in opazujoč jo v precej drugačni luči. Vendar se ni ostalo le pri ugotavljanju svojih in tujih napak ter zapravljenih priložnosti, pri vzdihovanju za /včasih le/ prijetnimi trenutki in spominjanju na umorjene. Postavljala so se vprašanja, kako delovati v prihodnosti, vprašanja strategije. Odgovori so bili različni, lastni različnim tolmačenjem tako preteklega kot aktualne situacije; rodili so tako weathermen kot apatične množice, dva nasprotna pola istega dogajanja: strategija se je izgrajevala v teoriji in praksi. Le prevečkrat pa je ostala zaprta v ozke kvadratke popisanih listov. Tudi Tom Hayden se sprašuje, kako dalje: ...svobodni teritoriji ... nove oblike življenja ... lokalizacija revolucionarnih baz za boj z vladajočo močjo biznisa ... komunalni projekti. /6/ Utopija se poskuša postaviti kot realnost, ko konkretna utopija, išče za to sredstva, beži pred komformistično in utopistično okuženostjo.

Žal ne razpolagam s podatki, kako stojijo po štirih letih stvari, koliko od napisanega, nameravanega in zaželjenega je bilo uresničnega. Redke novice niso razveseljive; kapital je sposoben pogoltniti marsikaj.

12

Nekega soparnega četrtkovega popoldneva res nismo vedeli, kaj bi počeli sami s seboj in smo sploh preseravali v udobnomehkih foteljnih uredništva Tribune, pa je D. Strajn povedal, da je dotični T. Hayden v celoti sprog Jane Fonda in da je to vse-kakor vredno in potrebno zabeležiti.

/6/ - o tem glej prevod poglavja "The New American Revolution" iz obravnavane knjige, ki je natisnjen v pričujoči številki Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, str. 211 (obrni list).

TOM HAYDEN:

NOVA AMERIŠKA REVOLUCIJA (0)

V šestdesetih letih smo si po sledovih prelite krvi utrlji pot do prestola, na katerem sedimo. Nixonova administracija pa zdaj vse te dogodke vodi do mračnega klimaksa. Sedanja vlada je razblinila vse svobodoljubne sanje o postopnem prenehanju vojne; nasprotno, izzvala je celo še hujšo vojno, ki se prav lahko sprevrže v nuklearne napade na Vietnam in Kitajsko. Ista vlada je prav tako zreširala vojno proti črnskemu osvobodilnemu gibanju (black liberation), ki se kaže v vojaških napadih na Črne panterje in "rahlem zapostavljanju" črncev nasploh. Podpihavalna propaganda, obtožbe sodelovanja v zarotah in umori v Berkeleyu, Santa Barbari in Kent State so bili poglavitni uradni odgovor alienirani mladini.

Živimo v ustavni krizi. Vladajoči mogočniki so uzurpirali oblast ne samo ljudi, ampak tudi svojih lastnih senatorjev in poslancev; v tem so šli tako daleč, da le predsednik in njegov svetovalni odbor za vojno industrijo vesta, kje se bo začela naslednja vojna. Baje je Nixon celo zahteval, da Rand Corporation razišče, na kakšen način bi lahko razglasili obsedno stanje in razveljavili volitve iz leta 1972.

Nemudoma moramo reagirati na to krizo, pa čeprav le zato, da zadržimo eskalacijo in jo še bolj razkrijemo ameriškemu ljudstvu. Študentska stavka, ki se je pričela v New Havenu, se bo verjetno nadaljevala in se do jeseni še razširila. Revolucionarni Continental Congress in za september planirana demonstracija pri OZN bosta doma in v tujini mobilizirala ljudi proti grožnji, kakšna je postala naša vlada.

(0) Prevod je zadnje poglavje knjige Trial, ki jo je napisal Tom Hayden, izšla pa je leta 1971 pri založbi Holt, Rinehart & Winston, Holt Paperback, New York.

Toda krize ne bomo rešili z izvolitvijo nekaj več "liberalcev", niti ne s kampanjami ali celo stavkami proti določeni vladni politiki. Politična zgodovina šestdesetih let je poglavje za poglavjem izjalovljenih prizadevanj za reformo. Toda v ponesrečenih poskusih zadnjih desetih let smo spoznali nekaj nadvse pomembnega: navadni ljudje lahko in tudi resnično ustvarjajo zgodovino. Izbruhi razdiralne energije so povzročili mnoge reformne kampanje + sit-ini so pripeljali do Zakona o volilni pravici, odpor do McCarthyjeve kampanje, uničevanje zgradb ROTC pa prav to pomlad do gibanja za "rekonstitucijo" (reformo) univerze.

Ta razdiralna energija je neprestano rasla kljub prizadevanjem, da bi jo zadržali v okviru reformizma. Vzemimo to opažanje za izhodiščno točko in se ozrimo naprej v sedemdeseta leta; izdelati bi morali revolucionarno strategijo: kam bomo to energijo lokalizirali in kam usmerili. Proces revolucije se namreč oblikuje tako, kot se ljudje zoperstavijo represivnim strukturam.

Predvsem nam ni treba več verjeti, da je protest šestdesetih let zajel le številčno nepomembno manjšino blaznežev (lunatic fringe). Nobene nove tihe večine ni, ki naj bi nadomestila staro. Time poroča, da je v črnskih komunah več kot polovica ljudi naklonjena črnim panterjem (in med njimi je precej več mladih kot starih). Tudi med belci, kjer je analiza o "manjšini blaznežev" bolj priljubljena, je radikalizem močan - celo po podatkih establishmenta. Ena izmed najbolj znanih anket (Fortune, 1968) je pokazala, da se je 750 000 študentov identificiralo z novo levico (New Left), dva do trije milijoni pa z njo simpatizirajo. "Prav ta mlajša generacija je verjetno najbolj zanimiva v ameriški zgodovini", priznava Fortune, "... kmalu bo na čelu revolucionarnih sprememb, ki nas čakajo." Ali lahko zdaj, ko milijoni študentov po vsej Ameriki v znak protesta proti vojni in represiji zapirajo svoje šole, še dvomimo o svojih številčnih možnostih?

Prav tako tudi ne moremo več verjeti, da so naša prizadevanja le odraz t.i. "generacijskega prepada". Ta novršna teorija postavlja kot izvor družbenih konfliktov neuspešno komuniciranje. Že vse od začetkov protesta pred desetimi leti nas prepričujejo, da je radikalizem le del zgodovinskega ciklusa, da današnji radikalni študent pri tridesetih letih postane mlačen liberalec, pri štiridesetih pa "državljan, ki se zaveda svoje odgovornosti". Toda čeprav je preteklo že celo desetletje, se nam ta prepad zdi prav tolikšen kot razdalja med Zemljo in Marsom.

Fraza "generacijski prepad" je le evfemizem za novo lokalizacijo razrednega boja. Nismo "manjšina blaznežev"; smo novo ljudstvo, ki se dviga iz ruševin ameriškega imperija. Ni pa presenetljivo, da časopisi, kot sta Fortune in Time, le s težavo prihajajo do takšnih zaključkov, saj bi sicer izgubili igro. Sebi in svojemu sistemu internacionalnega kapitalizma bi namreč morali pokazati, da je treba najti vzroke upora.

Ameriški kapitalizem sam sebe obsoja na propad, in to prav v samem procesu lastnega razvoja. Njegova sedanja oblika je rezultat "Velike depresije" (Great Depression) in druge svetovne vojne, ko so se zasebno podjetništvo, država in vojaštvo zliili v centralizirano obliko oblasti, katere hrbtnica je bila v svetovnem merilu najbolj razvita tehnologija. Posledice so bile popoln propad tradicionalnih predstav in vrednot, ločitev materialne baze družbe od kulturne nadstavbe in absoluten konec kontrole nad mladimi.

Zasebna lastnina in puritanska morala - čeprav nanju še vedno pristajajo dinozavri, kakršni so npr. v družini Nixon - sta v tej situaciji postali zastarela pojma.

V povojnem svetu sta nenadoma tudi militarizem in rasizem postala preživeli vrednoti. Ko so nas predsedniki eden za drugim opozarjali, da je tekma v oboroževanju v bistvu nesmiselna in

da so rasistični izbruhi belcev nedopustni, je vlada dovoljevala, da sta prav ta dvaproblema iz leta v leto postajala nevarnejša.

Osnovno protislovje v Ameriki je protislovje med izmozganim, dekadentnim sistemom in vsemi tistimi ljudmi, ki stavijo na prihodnost.

Če pogledamo katerokoli revolucionarno gibanje, vidimo, da se razvija skozi tri stopnje, ki se delno prekrivajo. Prva stopnja je protest; ljudje se na oblastnike obrnejo s prošnjo, da bi v določenih pogledih spremenili svojo politiko. Ko protest doseže stopnjo masovnosti, ga skušajo oblastniki s silo zatreti. To pa privede do druge faze revolucionarnega gibanja, do odnora, ko ljudje prično spodbijati legitimnost oblastnikov. Ko se konflikt zaostri, odpor vodi do faze osvoboditve, v kateri se razkroji oblastna struktura in ljudje uvedejo nove institucije. Amerika je v šestdesetih letih doživela v glavnem le fazo protesta, toda med črnci in mladino je postala običajna tudi že stopnja odpora. Prišlo je celo do začasnih obdobjev osvoboditve - npr. ko so študentje za en teden zasedli Columbia University in spoznali, da lahko ustvarijo nove odnose in sami upravljajo. Seveda pa so to, dokler ima oblast dovolj močno policijo, da vzpostavi prejšnjo univerzitetno upravo, le bežni utrinki.

V fazi odpora postane pomembno narediti načrte za odstranitev policijskega aparata in izgradnjo nove družbe. To je čas, ko bo vlada ali strla odpor in obnovila svojo moč ali pa bo začela polagoma, a konstantno propadati, saj si bo spodkopala svoje temelje. Ker odpor izpodbija zakonitost obstoječega reda, s tem tudi prevzame odgovornost, da predlaga in oblikuje novo ureditev.

Osnovnih ciljev ameriških revolucionarjev ni težko opredeliti. Želimo odpraviti sistem privatnega lastništva, ki v svojih pri-

zadevanjih za novimi tržišči prinaša koristi le posameznikom, pri čemer seveda prihaja navzkriž s težnjami ljudi po vsem svetu. Želimo spremembo, s katero bi množice v skladu s svojimi potrebami osnovale nov, human in participativen sistem.

Kar je manj jasno, je oblika strukturalne preureditve, ki bo potrebna za doseg te ciljev. Radikalno gibanje vedno prične samo v sebi oblikovati strukture, ki bodo v dani situaciji tvorile bazo nove družbe. Tako si je torej treba ogledati zgradbo sedanjega gibanja, da bi razumeli, kaj je treba porušiti, kaj pa zgraditi. Potrebujemo nov Continental Congress, da bi ugotovil, v čem so naše institucije grešile, in postavil nova načela za ureditev naše družbe.

Prvo načelo kakršnekoli nove ureditve je pravica samoodločanja za naše notranje kolonije. V sedemdesetih letih se bodo revolucije v tretjem svetu zaostrile ne samo na drugih kontinentih, ampak tudi v ZDA. Črni Geti so veriga otokov, ki tvorijo eno samo domačo kolonijo. Isto velja za Puertoričane, ki se borijo za neodvisnost v San Juanu, New Yorku in Chicagu, za Azijce in Indijance, ki se s težavo prebijajo v svojih majhnih mestnih in podeželskih komunah. Koncept "integracije", ki je odločilno vplival na zavest ljudi v šestdesetih letih, sedaj večini zapi-
ra oči pred novo realnostjo samoodločanja. Za željo po integraciji se skriva globlje prepričanje, da je "Amerika en narod, nerazdružljiva". Nepredstavljivo je namreč, da bi utegnila ta država dobesedno razpasti na tvorbe s pravico samoodločanja (narode na isti zemlji), vendar se približno prav to dogaja. Ker ZDA ni uspelo doseči napredka na področjih vzgoje in izobraževanja, zaposlovanja, stanovanjske problematike in zemljiške reforme, ker so se morale neprestano zatekati k represivnemu nasilju v času, ko je "revolucija vedno večjih pričakovanj" najmočnejša prav v Ameriki, je jasno, da se tretji svet lahko obrne le proti neodvisnosti.

Drugo načelo preureditve naj bi bilo formiranje svobodnih teritorijev. Tisti, ki imajo v rokah oblast, že sedaj gledajo na

nas kot na tujce in izobčence bele civilizacije. Potrebno je, da sredi razpadajočih ruševin tega imperija ustvarimo novo, alternativno obliko življenja, ki bo bolj skladno zadovoljevala interese svetovnega prebivalstva.

V teh prizadevanjih je Abbie⁽¹⁾ pionir, vendar je doslej Woodstock Nation⁽²⁾ povsem kulturnega značaja, je prepričanje tisočev mladih ljudi. V naslednji stopnji je treba Woodstock Nation spremeniti v organizirano realnost z lastnimi revolucionarnimi institucijami, realnost, ki je že od samega začetka zakoreninjena na svojem teritoriju. Hkrati pa mora v naši zavesti postati najvažnejša potreba, da prevladamo svoj prirojeni egoistični moško orientirani (malo)meščanski značaj, zlasti pa, da pokažemo solidarnost z boji tretjega sveta.

Novo ljudstvo bele Amerike se zbira v svojih lastnih komunah, kot so npr.: Berkeley, Haight-Ashbury, Isla Vista, Madison, Ann Arbor, podeželski Vermont, East Village, Upper West Side. Te komune, velikokrat osnovane na obrobju univerzitetnih zemljišč, niso boemske enklave izpred desetih let. Ta naselja, npr. Greenwich Village in North Beach, so nastala v času, ko so bili alienirani že številčno nepomembna grupa. Sedaj pa milijoni mladih ljudi ne morejo nikamor drugam. Počeni žive v svojih komunah; hodijo v šole ali na razne svobodne univerze; prebirajo underground tisk; udeležujejo se demonstracij. Jedro teh novih

(1) Abbie Hoffman, eden izmed ustanoviteljev Diggerjev in YIP (Youth International Party, yippiji), ki sta glavna nosilca kulturne revolucije ter širjenja nove zavesti v ZDA; avtor mnogih zanimivih knjig.

(2) Abbie je na procesu v Chicagu označil Woodstock Nation z naslednjimi besedami: "To je narod mladih ljudi. Nosimo ga s seboj kot obliko zavesti, tako kot so Siouxi nosili s seboj svojo narodnost. To je narod, ki kooperacijo postavlja proti kompeticiji, ki smatra, da morajo ljudje imeti boljše medsebojne odnose kot so lastnina in denar, da mora obstajati neka boljša oblika človeške interakcije, ki verjame ..."

teritorijev tvori lumpen-bourgeoisie, odpadniki ameriškega načina življenja. Toda v vsaki taki komuni so ljudje, katerih potrebe se prekrivajo. V Berkeleyu so npr. študentje, ljudje ceste, levičarji in črnici, ki skupaj tvorijo radikalno usmerjeno politično večino mesta. Tovrstne komune policija in "solidni državljani" tretirajo skoraj prav tako kot črnske gete.

Te komune so pomembne, ker zavesti ljudi, ki so v njej, dodajo dimenzijo teritorija, resničnega prostora. Do dokončne ločitve od siceršnje Amerike pride navsezadnje takrat, ko dobesedno ne moreš več živeti v njej, ko postane absolutno nujno, da živiš skupaj s "sebi enakimi".

Do nedavnega so ljudje "odpadali" le duševno ali pa so se zapirali v majhne boemske enklave. Zdaj pa "izstopijo" v skupinah in se umaknejo na poseben teritorij. V takšni situaciji individualno izoliranost zamenja zavest pripadnosti večjemu številu ljudi, ki imajo enake potrebe. Kjerkoli v Ameriki lahko naletiš na mestni predel, v katerem prebivajo odpadniki, posebneži ali radikalci. To so ljudje, ki jih tarejo iste stvari, ki priznavajo iste institucije in govore isti jezik, ki poslušajo isto zvrst glasbe, ki se navdušujejo nad istimi stvarmi in ki imajo iste potrebe - vse to je kvintesenca nove družbe, ki se vkoreninja in raste na okostju starega.

Vladajoči razred seveda vse to opazuje z rastočim strahom. Kraje, kot je npr. Berkeley, imenujejo "rdeče cone" prav tako kot tiste, ki jih skušajo uničiti v Vietnamu. Povsod univerze in uradi za obnovo mestnega okolja prizadevno uničujejo naše komune, jih rušijo v dobesednem pomenu besede, astronomsko dvigujejo najemnine, podirajo poceni prenočišča, na njihovih mestih pa grade hotele, zborovalna središča in univerzitetna poslopja. Politiki govore o "poplavi zločinov" (manila) in podvoje policijske kontrole. Spravijo se na desettisoče mladih, razbijejo njihove komune in jih preženejo drugam.

V vsaki veliki revoluciji so bile "osvobojene cone", kjer je bil radikalizem zelo globoko zakoreninjen, kjer so ljudje skušali zadovoljevati svoje potrebe in se hkrati borili s silo na oblasti. Če bo v naši domovini prišlo do spremembe, bodo njeni začetki v mestih, kot sta Berkeley in Madison, kjer so ljudje podobno zakoreninjeni in kjer se borimo proti nenehno naraščajoči agresivnosti.

Koncept svobodnih teritorijev ne pomeni lokalnih bojov za "kontrolno skupnost" v tradicionalnem pomenu besede; v mislih imamo borbe, ki so običajno omejene na volilno politiko in manevriranje za pridobitev kontrole nad državnimi ali federalnimi fondi. V svojih prizadevanjih se bomo upirali administraciji od zunaj in sami zgradili svoje institucije.

Prav tako pojem svobodnih teritorijev ne pomeni umik v udobne radikalne enklave, odmaknjene od ostale Amerike. Ti teritoriji naj bi bili središča, iz katerih bo izšel izziv celotnemu establishmentu.

Takšni svobodni teritoriji naj bi imeli štiri skupne lastnosti: (1) Postali bodo utopična središča novega kulturnega eksperimenta. Geslo "All Power to the Imagination" nosi v sebi resničen pomen za ljudi, ki doživljajo propad naše dekadentne kulture. Na teh teritorijih bodo na glavo postavljeni vsi tradicionalni družbeni odnosi, na prvem mestu zapostavljanje žensk. Dosedanji tip družine bodo nadomestile hkrati komune, razširjene družine, otroški centri in nove šole. Ženske bodo imele svoje komune in organizacije. Delo bo redefinirano kot delo za skupnost, kontroliral pa ga bodo delavci in ljudje, ki jih bo to delo zadevalo. Droge bodo v splošni rabi kot sredstvo za intenziviranje samozavedanja. Spremenil se bo tudi sistem urbane strukture; dosedanje ga bodo zamenjali parki, zaprte ceste, razširjena dvorišča med bloki; nasploh si bomo prizadevali ustvariti vaško vzdušje. Vzgojno-izobraževalni proces bo reorganiziran v skladu z revolucionarnimi (pred)postavkami, pri čemer bodo otroci resnično sode-

lovali. Vsa področja umetnosti bodo rešena komercialne kontrole in dobila pomembno mesto v življenju komune. Na vseh ravneh si bomo prizadevali odpraviti egoizem, kompetitivnost in agresivnost.

(2) Teritoriji bodo internacionalni; kulturni eksperiment brez internacionalizma je privilegij; internacionalizem brez kulturne revolucije pa je izkrivljena zavest. Ljudje bodo na naših teritorijih državljani internacionalne komune, zaviralna sila v okviru imperializma. Solidarnostni odbori za pomoč bojem tretjega sveta bodo nenehno aktivni. Vsak teritorij bo "internationalno mesto; na njem boste našli zastave, glasbo in kulturo drugih držav in osvobodilnih gibanj. Potovanja in "stiki s tujino" bodo nekaj vsakdanjega. Vse imperialistične institucije (univerze, naborni uradi, korporacije) na teritoriju ali blizu njega bodo neprestano oblegane. Podzemeljska železnica bo zgrajena v pomoč pobeglim revolucionarjem.

(3) Teritoriji bodo središča nenehnih konfrontacij, bojišča znotraj dežele. Na večje institucije, kot so npr. univerze in korporacije, bomo izvajali nenehen pritisk, da jih bodo ali zaprli ali pa bodo služile komuni. Policiji bomo sistematično nasprotovali. Pritiskali bomo tudi na trgovine, da bodo začele služiti interesom komune. Najemniki bodo poskušali zlomiti kontrolo lastnikov hiš in stanovanja preurediti v skladu s potrebami komune. Nenehno se bomo upirali izplačevanju davkov, vojaškemu naborom in zakonom, ki prepovedujejo uživanje mamil. Izbrani uradniki bodo služili komuni ali pa bodo odgovorni oblastnim strukturam iste pristojnosti. Na teritorijih bomo začeli s protestnimi kampanjami nacionalnega pomena, kakršno je npr. gibanje proti vojni. Proces nenehne konfrontacije ne bo samo oslabil upravne moči oblastnih struktur, ampak nam bo tudi omogočil, da bomo bolj spoznali svojo identiteto in svoje možnosti.

(4) Teritoriji bodo središča ohranitve in samoobrambe. Na teri-

torijih bodo dobili brezplačne zdravstvene in pravne usluge, na njih bodo otroški vrtci, klinike za zdravljenje narkomanov, omrežja za komunikacije, zaposlovalni uradi in dobrodelne ustanove. Ko se bosta razširila fašizem in vicilantizem, bo urjenje v samoobrambi in rabi orožja postalo nekaj vsakdanjega.

Do uporniške, celo revolucionarne aktivnosti bo prišlo tako na teritorijih kot tudi izven njih. Precej je lahko opazimo v okviru institucij, a teritoriji bodo za tiste, ki se bore znotraj institucij, vzor, po katerem naj ravnajo, svetilnik, katerega luči naj sledijo. Do osnovnih nasprotij bo navadno prihajalo med oblastjo in teritoriji, ki bodo vase pritegovali številne ljudi.

Teritoriji bodo enkrat za vselej dokazali, da je Amerika dežela nasprotij. Amerikanci se ne bodo mogli več slepiti z udobno rešitvijo, češ da je njihova družba homogena z nekaj ekstremisti na obrobju. Politiki in vlada se ne bodo mogli več zanašati na svojo moč, s katero naj bi vladali vsej državi. Uradna oblast bo le zunanji videz, teritoriji pa bodo privedli do nastanka novih centrov oblasti.

V prihodnosti, ki jo lahko predvidimo, bodo morali svobodni teritoriji delovati po strategiji "dvojne oblasti"; ljudje bodo ostali v okviru pravne strukture ZDA, vsaj nehote, hkrati pa bodo gradili nove oblike, s katerimi bodo nadomestili obstoječe strukture; te nove oblike bodo pomenile odpor proti nezakonnosti zunanji oblasti in nenehno prizadevanje za samoupravo.

Radikalizem bo imel svoje značilne organizacijske oblike. Revolucionarna gibanja so se usmerjala h koncentru centralizirane, disciplinirane nacionalne avantgardne stranke, ki vodi množico masovnih organizacij s specifičnimi interesi (ženske, delovne, študentske itd.). Ta organizacijska oblika je razumljiva, kjer so ljudje disciplinirani že zaradi dane situacije same (kot npr. v veliki tovarni) ali kjer je cilj "državna oblast". Ni pa tako zelo jasno, ali je takšna organizacijska oblika za naš radikalizem (Mother Country radicalism) - vsaj trenutno - res

potrebna. Vsekakor moramo premagati pretirani individualizem, in egoizem, ki vlada med mladimi, če hočemo obstati, kaj šele, če hočemo izpeljati revolucijo. Toda organizacijska oblika se mora skladati s vrsto revolucije, ki jo skušamo izvesti. Zato bi morala biti baza revolucionarne organizacije neka oblika kolektiva.

Revolucionarni kolektiv ne bo organizacija, kakršnim se že danes delno posvečamo, obiskujemo sestanke, "sodelujemo" z govori in volitvami in se morda naučimo, kako je treba uporabljati šapirograf. Kolektivi bodo veliko bolj zadevali vse naše življenje. Namesto da bi razvijali svoje talente v šolah in drugih institucijah establishmenta, jih bomo razvijali zlasti v okviru svojih kolektivov. V teh skupinah se bomo učili politike, samoobrambe, jezikov, ekologije, medicine, industrijskih tehnik - torej vsega, kar ljudem pomaga, da postanejo neodvisni. Tako kolektivi ne bodo samo organizacijsko orožje za borbo proti Establishmentu, ampak organi, ki bodo pospeševali razvoj revolucionarnih ljudi.

Poudarek v tej vrsti organizacije je na oblasti od spodaj. Začne se z nezaupanjem do močno centraliziranih organizacij, ki jih vodi elita. Vendar bi morali upoštevati tudi dejstvo, da se lahko decentralizacija izrodi v anarhijo in tribalizem. Kolektivi morajo poudariti potrebo po enotnosti in sodelovanju, zlasti pri delih, ki zahtevajo večje število ljudi, in kadar gre za skupne interese. Upoštevati bi morali prednosti, ki jih nudi koordinirana oblast, a se pri tem izogniti nevarnosti hierarhije. Mreža kolektivov lahko deluje kot "revolucionarni svet" za določen teritorij, mreža takšnih svetov pa lahko poveže teritorije po vsej državi. Teritoriji se lahko povežejo med sabo ne samo prek takšne politične koordinacije, ampak tudi prek underground tiska in kulture, s konferencami in potovanji.

Koncept svobodnih teritorijev ne pomeni, da je gibanje mladih "revolucionarno", vendar pa nosi v sebi takšne možnosti. Svobodni teritoriji so le oblika, v kateri se borba še nadaljuje.

Tako "študentsko gibanje" kot tudi "kultura mladih" se morata še vedno ukvarjati z vplivi belo, moško in "malo)meščansko orientirane miselnosti. Niti stavkajoči študentje niti t.i. "stoned freaks" na cesti ne predstavljajo resnične revolucionarne sile. V vseh pogledih moramo še spremeniti svoje značaje. Moški šovinizem bo treba premagati v političnem gibanju in rock kulturi; individualizem in egoizem mora nadomestiti duh kolektivnosti; ozke malomeščanske zahteve po privilegijih morajo nadomestiti zahteve, katerih zadovoljitev je v interesu številnih davkoplačevalcev.

Takšna transformacija se utegne zdeti nemogoča v zaradnem-kulturnem kontekstu "robatega individualizma", kavbojev iz stripov in Dicka Tracyja. Če je naša generacija ustvarila klasičen tip političnega človeka, je to Macho-Man, bahavi, agresivni, politični in kulturni junak. Ta tip je za revolucionarno spremembo škodljiv, saj ga razgibavajo iste potrebe kot širšo družbo. Ne samo da je egoizem v diametralnem nasprotju z revolucionarnimi vrednotami, ampak celo postane samomorilski v obdobju bližajočega se fašizma. V času odpora in izvenpravne aktivnosti, ko vsepovsod kar mrgoli agentov, za tiste, ki morajo na vsak način vsemu svetu (ali vsaj svojim "puncam") povedati o svojih podvigih, ni miru. Potrebujemo "revolucijo v revoluciji", da bi opravili s to arogantnostjo. Najbolj pa je potrebna sprememba v našem zadržanju, kar zadeva naš odnos do osvobodilnih bojev tretjega sveta.

Ustanovitev svobodnih teritorijev ni ločena od narodnoosvobodilnih borb ljudstev tretjega sveta. Teritoriji so priprava za internacionalno vstajo, ki bo naslednja ameriška revolucija.

Ne smemo hoditi po poti šovinizma, po kateri je stopala levica v drugih kolonialnih obdobjih. Naša podpora črnskega osvobodilnemu gibanju mora biti brezpogojna. Še takoj na začetku moramo jasno pokazati, da v mirovnem gibanju in "Woodstock Nation" ne bo prostora za rasizem in rasistični eskapizem. Če resnično na-

meravamo postati novi moške in žene, osvobojeni krvave zapaščine bele ameriške civilizacije, prevzemamo nase odgovornost, da postanemo prvi belci v zgodovini, ki bi se dvignili nad raso opredeljeno definicijo interesov. Nekaj rasističnega je v "Woodstock Nation" - ne tisti znani rasizem Georgea Wallacea, ampak neka distanca, ki izhaja iz življenja v najudobnejši obliki zatiranja, ki jo je svet kdajkoli poznal. Smo v neprestani nevarnosti, da se zatečemo v svojo lastno kulturno revolucijo, na majhen otoček hedonizma, pacifizma in fantazije, ki je daleč proč od krvi in ognja tretjega sveta.

Beli radikalci pa vendar lahko stopajo po poti svoje zakonite revolucije, ne da bi pri tem obrnili hrbet Vietnamcem in črnem. V resnici namreč ne moremo spoznati svojih lastnih potreb, če ne propade kolonialni sistem, ki muči dežele tretjega sveta. Mi smo na enem koncu niza uporov, katerega drugi konec je vkoreninjen v črni Ameriki in tretjem svetu. Današnja bela mladina - delavska ali meščanska - je prva privilegirana generacija, ki ji ni prav nič do tega, da bi podedovala kapitalistični sistem. Spoznali smo njegovo bogastvo in vemo, da življenje pomeni precej več kot meščansko ugodje. Vemo tudi, da ta sistem sam v sebi nosi svoj propad: rasizem, izkoriščanje in militarizem v današnjem svetu vodijo le v vojno in izgubo. Ko gledamo čez vrh imperializma, bi morali videti, da so naši resnični zavezniki tisti, ki živijo pod njegovimi privilegiji in izven njih.

Vsekakor je med otroki bogastva in otroki bede prepad. Svojih potreb po novem načinu življenja, po ženskem osvobodilnem gibanju, po preoblikovanju dela, po novem okolju in vzgojno-izobraževalnem sistemu ne moremo opisati z izrazi revolucije tretjega sveta, kjer so trenutno najbolj pereči problemi revščina, izkoriščanje in fašistično nasilje. Ne moremo biti črni; prav tako ne moremo svojih potreb zaupati kakršnikoli avantgardi tretjega sveta.

Vendar svoje usode in morebitne osvoboditve ne moremo ločiti od avantgardnih gibanj tretjega sveta. Sprememba, proti kateri se neizogibno pomikamo, je sprememba, v kateri beli svet odstopa moč in sredstva vztrajnim zahtevam človečnosti. Iz dinamike svetovne konfrontacije ni pobega - niti v podeželske komune niti v eksistenčni mysticizem. S svojimi dejanji vsak dan določamo, kakšno vlogo - če sploh kakšno - bomo odigrali v prihodnosti sveta. Kar smo in česar nismo storili za Bobbyja, za Kubo in za Vietnam, natančno izmeri naš prostor v novem svetu, ki nastaja.

Gotovo jih bo nekaj trdilo, da ta kozmična formulacija zanemarja problem prioritete. Kako se bomo dogovorili, ali naj najprej začnemo delovati proti rasizmu ali proti vojni, proti superiornosti moškega ali proti pospešeni proizvodnji? Gleđano z zgodovinskega stališča je bela levica trdila, da bi moralo osvobodilno gibanje v kolonijah počakati na socialistično revolucijo ali pa se vključiti v koalicijo črnih in belih delavcev. Podobno nekateri črni panterji danes dokazujejo, da bi moralo žensko osvobodilno gibanje počakati, dokler črnci ne bodo osvobojeni. Zdi se, da so specializirani interesi v nenehni nevarnosti, da bodo nanje v revoluciji pozabili, zato se grupiramo v skupine z določenimi in takojšnjimi prioritetami.

Sprva se zdi takšno grupiranje brezupno. Toda dejstvo, da se toliko različnih ljudi hkrati vključi v gibanje za svojo osvoboditev, nas opozori na optimistično možnost. Živimo v času vesplošne želje po novem družbenem redu, v času, ko je na dnevnem redu totalna revolucija; ta za narodnostno identiteto, ona druga za pravice delavskega razreda, tretja spet za družbeni položaj žensk - ampak revolucija vsega človeštva za nov, svobodnejši način življenja ter enako in bratsko razdelitev neizmernih svetovnih bogastev. Svetovno prebivalstvo je tako povezano med seboj in odvisno med sabo, da boj za svobodo kjerkoli na svetu najde odziv povsod drugod. Ameriški imperij je v svetovnem smislu tako velik, da preveva človeštvo prvič v

zgodovini ne samo isti duh, ampak da ima tudi istega sovražnika. Skozi osebne revolucionarne izkušnje vedno več revolucionarjev vidi možnost "novega človeka", kot si ga je zamislil Che Guevara. Izoblikovan v svetovni vstaji bo imel tak človek prvič v zgodovini univerzalen značaj. Da bi postal v sedanjem obdobju taka polna osebnost, se je potrebno boriti ne samo proti sebičnosti, ampak hkrati proti zatiranju na vseh ravneh.

V tem kontekstu je treba razumeti prioritete, zlasti prednost sodnemu procesu proti Bobbyju Sealu. Avantgardo homo spoznali v akciji in vprašanja prioritete se bodo pojavila, kjer se bo sta dokončno soočila status quo in revolucija. To potrjujeta Bobbyjev primer in represija črnih panterjev nasploh. Bobby in črni panterji so bili prvi, ki so v Ameriki zagnali bojni krik za osvoboditev, prva črnska revolucionarna stranka, ki ima internacionalne perspektive, prva, ki je ogrozila imperializem povsem od znotraj. Vlada ZDA prav gotovo tako gleda na črne panterje; zato namreč tudi poskuša - skozi sodni proces proti Bobbyju - pokazati, da vsakega, ki se upre, čaka smrt. Vsi tisti, ki jim je kaj do njihove lastne osvoboditve, morajo na pot s črnimi panterji in Bobbyjem, ko bodo ti postali simbol človečnosti, ki stoji pred pradavnim vprašanjem: Svoboda ali smrt.

Prevedla: K.Pavlič

Red: ZP

Almar ALTVATER

Namesto predgovora: KRITIKA MEŠČANSKE EKONOMIJE KOT
POLITIČNA NALOGA

Da tiči meščanska ekonomija v globoki krizi, je jasno tudi večini njenih zastopnikov. Ne samo, da v novejših učbenikih lahko poskušajo koketirati z Marxovo teorijo - tako rekoč, ker stare gospe z lepimi imeni neoklasika, neoliberalizem, postkeynesianizem meščanskega ekonomista ne morejo več prav zadovoljiti. Ne samo, da meščanski ekonomiji spričo kriznosti sistema, ki se zmeraj razločneje pojavlja tudi na površini družbe (monetarne krize, inflacija, v nekaterih deželah množična brezposelnost, naraščajoči razredni boji), problem posredovanja njene teorije postaja zmeraj bolj malodane nerešljivo vprašanje, tako da na univerzah didaktiko narodnogospodarske vede marsikdaj nadomešča pendrek policije (kot v primeru CDU-jevskega ekonomista Engelsa na frankfurtski univerzi v zimskem semestru 1973/74). Nasprotno, znotraj meščanske ekonomije se v njenih lastnih izjavah zrcali nesposobnost, da bi dojela svojo lastno realnost, namreč kapitalistično družbo. Lahko je zelo poučno, če prikažemo le nekaj primerov.

Tako npr. von Weizsäcker izhaja iz tega, da "dobra teorija rasti" predpostavlja "dobro teorijo produkcije". Toda pri sedanji teoriji produkcije gre po njegovem "vendar za zbirko kuharskih receptov za vedenje, usmerjeno v maksimalni dobiček, pri vnaprej danih produkcijskih možnostih ... Narodnogospodarska teorija doslej skoraj ni recipirala nobenih zasnutkov, ki bi lahko eksplicirali vprašanje, od kod poznavanje produkcijskih faktorjev ..." Kljub temu se od Jeana Baptista Saya naprej operira s produkcijskimi faktorji in danes se študenti narodnogospodarske teorije kot samoumevno od prvega semestra dalje učijo ravnati s tremi produkcijskimi faktorji, kapital,

zemlja in delo, v matematičnih modelih. Weizsäcker potegne konsekvenco, pa čeprav ne boglejeno, tako da se vsaj malo obrne k Marxovi teoriji, ne da bi seveda realiziral, da je Marxova teorija končno destrukcija predstave in teorije o treh produkcijskih faktorjih, ne da bi seveda meščanski teoriji rasti kot meščanski teoriji rasti lahko priskrbel boljši fundament. Kajti kljub mnogim poskusom, da bi Marxovo teorijo družbene reprodukcije vključili v meščanske modele rasti (npr. poskus Otta), to ni uspelo: Marxova teorija ni teorija rasti, temveč akumulacijska teorija kapitala, kar pa je razlika.

Obrnimo se k drugemu področju meščanske ekonomije. Wilhelm Krelle vidi "nekaj nezadovoljivega v teoriji konjunktore. Tu mnoge teorije stojijo druga poleg druge v glavnem nepovezane, deloma druga drugi celo nasprotno. Nobena doslej ni bila toliko prepričevalna, da bi jasno pobila druge. Nobena se doslej ni obnesla v praksi, tako da bi si z nekolikšno gotovostjo lahko upali dati konjunktorne napovedi za daljši rok. In vse to, čeprav so se najboljše glave naše znanosti dolga leta prizadevale zanjo ... in čeprav se gospodarstvo zelo zelo zanima za to ..." Obstoje mnogih druga drugi celo nasprotnih teorij pa ni toliko nenavaden, če pomislimo, da posebni produkcijski način znanstvenih rezultatov v izobraževalnem sektorju, ki je ločen od produkcije, dopušča samo izmišljanje teorij iz glave in da vsaka glava spada k meščanskemu individu, ki se kot tak prikazuje ravno v tem, da se omejuje od drugih, prav takšnih individuov: konkurenca ekonomskih teoretikov privede tudi do tega, da "se sto šol izvrstno bojuje med sabo". Vendar pa se ta prepir zmeraj spet konča kot hornberško streljanje, tako da ta ali oni iz ceha ekonomistov kdaj pa kdaj dobi mačka nad tolikšno resnobno sleparijo.

Tako se tudi drug znan ekonomist, namreč Gottfried Bombach, pritožuje nad stanjem svoje znanosti. Teorije rasti, pravi, so neefektivne, ker doslej še ni teorije tehničnega napredka. Tehnični napredek še vedno obravnavajo kot residualno kategorijo,

kot "tretji faktor", kot da bi z neba padel naravnost v tovarne in na mnoge strani ekonomskih učbenikov. Z neba morda res pade, toda razsvetlitev izostane. Tako se potem pri kvantitativnem merjenju prispevka posameznih faktorjev rasti k stopnji gospodarske rasti izkaže, da je tehnični napredek, za katerega nimajo razlage, nosilec 30 do 90% vse rasti. Nekaj nerazložljivega je torej odgovorno za rast socialnega produkta. Opiranje napovedi na to prinaša tako natančnost, kot če bi se napoved vremena opirala na kikirikanje petelina: Če petelin poje na gnojišču, se vreme spremeni ali ostane, kakršno je. Tako tudi Abramowitz potem resignirajoče pravi, da velikost tretjega faktorja, tehničnega napredka, ne indicira nič drugega kot "mero naše nevednosti".

Kenneth Boulding, drug znan ekonomist, končno misli, da spet drugo stroko meščanske ekonomije, teorijo blaginje, lahko najbolj označi s tem, da jo primerja z astrologijo. Njegov zaključek: hitro iznajti novo teorijo, namreč vedo o transfernem gospodarstvu. Vendar pa se ta od astrološke teorije blaginje razlikuje prav toliko kot analiza kavne gošče od patianse. In da teorija cene - da nadaljujemo kolo - temelji na nevzdržnih predpostavkah, sta pokazala tako Albert kot tudi Kade. Običajne formalizirane konstrukcije v teoriji cene in stroškov so od miselne reprodukcije kapitalistične dejanskosti oddaljene tako daleč, da imanentno ukvarjanje s temi teorijami zadobi nadih absurdnega in spominja na blazneževo igranje Napoleona.

Ta teoretična nezadostnost meščanske ekonomije - sicer pa, če tukaj piše meščanska ekonomija, potem to nikakor ni mišljeno pejorativno, čeprav polemično! - , ki se ji kdaj pa kdaj spahuje in ji je torej tudi sploh ni treba od zunaj sporočiti v obliki marksistične kritike, se izraža v brezupnem, toda neznansko forsiranem empirizmu. Če je že teorija nezadovoljiva, potem vsaj empirične metode in poizvedbe ne. (Na tej ravni, to naj omenimo, je meščanska ekonomija lahko pozitivno koristna tudi

njenim kritikom s tem, da podatke ne samo zbira, temveč jih tudi strukturira in včasih na površju uporabno interpretira, na kar je treba navezati). Napredek empiričnih metod prav v zadnjih letih postavljajo, in to niti ni tako nenavadno, za surogat teh teorij in le-tega samega izdajajo za teorijo. Študent, to je izraz tega sprevrženja, mora zato praviloma v prvih semestrih dudlati tako imenovane propedeutike (knjigovodstvo, statistiko, ekonomsko matematiko), preden mu tudi le poskusno poskušajo posredovati neki pojem o družbi in njeni ekonomski strukturi. Na naravnost klasičen način je to formuliral Gottfried Bombach v nekem spisu o razvoju produktivnosti. Domneva, da "si je napredek v merjenju produktivnosti v anglosaškem prostoru v glavnem razlagati s tem, da jih tam sploh ne skrbi, kaj pravzaprav merijo". Merijo torej nekaj in sploh ne vejo, kaj. Prav tako bi se lahko mizar, obupan nad razvojem ivernih plošč, poslovil od svojega meštirja in se ukvarjal samo še s svojim metrskim merilom. Ali bo meril dolžino vrs-tic nekega uvođa v nacionalno ekonomijo ali pa premer straniš-čne školjke, bi mu, da bi napredoval z merjenjem, kajpada mora-lo biti vseeno.

Sploh se teoretično zanimanje v novejši ekonomski teoriji bolj in bolj pomika na razvijanje statističnih, ekonometričnih, em-piričnih modelov in postopkov in na izdelavo formaliziranih teorij, ki svoje spodbude ne dobivajo več iz ukvarjanja z druž-benimi protislovji, temveč iz spopadanja z drugimi, prav tako formaliziranimi modeli. Gore matematičnih metod se zvijajo v porodnih krčih; in rojevajo se miške ekonomskih in političnih banalnosti. Smisel razvijanja ekonomskih teorij se je moral umakniti frustraciji absurdnega rezoniranja. (Za preveritev te nesramne teze si natančno oglejte slikice v Samuelsonovi Ekonomiki, slov. izdaja, str. 26-28)!

Stanje meščanske ekonomije bolj ali manj nakazuje zgodovinsko situacijo razreda, katerega teoretični izraz je. Propad od "klasične politične ekonomije" preko tistega, kar Marx imenuje "vulgarno ekonomijo", tja do "najvulgarnejše ekonomije" današnjih dni izraža tudi propadanje meščanskega razreda. Nekoč na čelu napredka proti fevdalnemu plemstvu, prestolu in vsem oviram svobodne gibljivosti kapitala je dajala znanstveno utemeljitev za napredno meščanstvo in njegovo ekonomijo. Danes daje meščanska ekonomija le še apologijo privatne lastnine, podjetniškega dobička, principa uspešnosti in subordinacije mezdnih delavcev kot produkcijski faktor delo pod kapital, ki je z zgodovinskim razvojem in posebno še s socialističnimi revolucijami 20. stoletja postala vprašljiva, in - tudi kot izraz "metodnega imperializma" ekonomije - znanstveno utemeljitev čisto banalne propagandne enačbe: tržno gospodarstvo + demokracija = najboljši od vseh svetov. Nekoč je meščanska ekonomija imela še neki pojem o historičnem procesu, ko je namreč dokazala, da mora zgodovinsko bankrotirani fevdalni sistem in njegove ostanke zamenjati kapitalistična oblika podružbljanja. Danes je ta ista meščanska ekonomija zapletena v obrambne bitke in ena njenih glavnih skrbi je, kako pregnati historično dimenzijo družbenih razmere kakor samega belcebuba s krucifiksom svoje prostosti od vrednostne sodbe (Werturteilsfreiheit) in s čisto znanostjo iz učbenikov, curriculumov in seminarskih nalog. Nekoč je meščanska ekonomija še vpraševala po pogojih obstoja meščanskega razreda, dokler je namreč bil ta obstoj v glavnem identičen s stremljenjem kvišku tega razreda. Danes se zdi ta obstoj tako samoumeven, da vprašuje samo še po kar najboljših regulacijskih instrumentih njegove eksistence, po tem, s kakšno čarobno formulo je mogoče zaklinjati ta sistem, da bi se ravnal po "magičnem poligonu", po polni zaposlenosti, gospodarski rasti, ravnovesju plačilne bilance, stabilnosti cen, pravični razdelitvi dohodkov in premoženja - in kar je še takih gradov v oblakih. Ekonomija kot znanost se tako spremeni v tehnologijo za ohranitev kapitalizma kot najboljšega od vseh svetov za gospodujoči razred.

Nekoč pojem kapitalizma meščanski ekonomiji nikakor ni bil sumljiv; uporabljala ga je čisto samoumevno. Večina današnjih zastopnikov vrste pa se pojma kapitalizem boji kot duhovnik javne hiše. K temu je treba pripomniti, da je ta strah razumljiv le kot izraz tega, da so današnji meščanski znanstveniki v nasprotju s svojimi klasičnimi kolegi pri ukvarjanju s svojim predmetom zgubili svojo nedolžnost. Po vsem tem, kar je kapitalizem v svoji periodi propadanja proizvedel na zličinih: fašizem v Nemčiji, imperialistične agresije, posebno še vojno ZDA proti ljudstvom Indokine, lahko meščanska ekonomija v soglasju z gospodujočimi razmerami in interesi gospodujočega razreda obstane le še tako, da iz ekonomske teorije eliminira vse družbene in politične implikacije kapitalističnih razmerij kot ne pripadajoče, ideološke in normativno vrednotujoče, torej neznanstvene ali izvenznastvene. S tem pa se kajpada izraža ali slaba vest ali neznansko omejena nesposobnost ali pa cinična namera poneumnjevanja.

Ekonomska tehnologija, ki se je vanjo spremenila politična ekonomija meščanstva, ima seveda ideološke funkcije. To postane jasno že ob tem, da ta tehnologija izredno slabo funkcionira. Napovedi na osnovi meščanskih teorij funkcionirajo samo včasih in to tudi samo zaradi tega, ker mora po zakonu velikega števila med množico praznih srečk kdaj pa kdaj biti izžreban tudi kak zadetek. Eksperte (zahodnonemškega) Sveta izvedencev za presojo vsegospodarskega razvoja je mogoče povabiti kot glavne priče. Toda funkcioniranje napovedi tudi sploh ni pomembno, ko vendar gre za to, da se znanstveniki, študenti in ne nazadnje tudi (gospodarska) "združenja" in prebivalstvo uglasijo na možnost reguliranja družbe s strani države, ki jo je bojda mogoče znanstveno utemeljiti. Navidezna racionalnost tehnologije tako obvelja v zavesti nad izkusljivostjo iracionalnosti družbenih razmer - vsaj včasih. V kriznih fazah pa se tudi tehnologija izkaže kot to, kar dejansko je: šarlatanstvo.

Seveda zahteva strukturalna nemožnost, da bi v družbi, ki je podvržena zakonom akumulacije kapitala, izdelali pravilne napovedi, na znanstveni ravni svoje teoretično ustrežanje, če že ne opravičevanje. Le-to daje kritična teorija znanosti s konstrukcijo razmerja med teorijo in realnostjo, razmerja, ki je posredovano preko procesov falsificiranja, ki jih mora organizirati raziskujoči subjekt po navedljivih pravilih. Realnost kapitalistične družbe se tako prikazuje kot izven raziskovalca ležeča, nedostopna vsakemu vplivanju z njegove strani, ki se da raziskati samo po določenih konvencionalnih pravilih. Da je v tem momentu pravilnega, toda nedojetega spoznanja kapitalističnih struktur, naj tu omenimo. Družbo, ki je podvržena protislovnemu razvoju akumulacije kapitala, katere zakoni gibanja se uveljavljajo neodvisno in proti nameram dejavnih individuov ("nenameravani stranski učinki dejanja, ki ga vodi namera" imenuje Popper to), v kateri je subjekt kapital in ne morda država ali asociirani individui, je - vrh tega ojačeno še z izoliranostjo izobraževalnega sektorja od produkcije - mogoče razumeti le še kot realnost, ki jo je mogoče eksplorirati, ne pa več vplivati nanjo ali jo spreminjati. To, kar se zdi kot racionalen, znanosti imanenten postulat, namreč ločitev znanosti in politike, ima tako svojo utemeljitev v sami strukturi družbe. Priznanje te ločitve pa pomeni dvoje: prvič umik od družbene prakse na izolirano znanstveno delo in drugič priznanje politike kot družbenega ravnanja, ki mu je sicer treba znanstveno svetovati, drugače pa se mora samo znajti v razmerah kapitalistične produkcije, ki torej strukturo družbe tako pusti nedotaknjeno in ostane razložljivo le kot ravnanje karakternih mask kapitala kot subjekta družbenega procesa. Z drugimi besedami: Navidezna racionalnost kritičnega racionalizma in ločitve znanosti in politike ni nič drugega kot priznanje nemoči znanstvenega dela v kapitalistični družbi, njegove gole instrumentalizacije za "politiko" in odrekanje znanstvenemu delu kot prispevku k družbenemu napredku.

Ravno ker bistvo in pojav v meščanski družbi ne sovpadata, temveč se bistvo prikazuje le v sprevrnjeni obliki, principa znanosti ne smemo pojmovati kot napetostno razmerje med teorijo in realnostjo, temveč kot dialektiko teorije in prakse. To pomeni bolj konkretno, da dokaza resničnosti neke teorije ni mogoče vzpostaviti tako, da se teoretični stavki po določenih pravih empirično testirajo, temveč da ta teorija lahko najde svoj dokaz resničnosti samo v revolucionarni praksi. Raziskovalec ne naredi osnovne napake šele, ko meni, da lahko realnost analizira kot svet prikazujočih se faktov, pri čemer je znanstveni napredek zanj privzemanje vedno več podatkov in faktov v svojo teorijo, svoj model. Zbiranje vseh faktov ne posreduje spoznanja družbene totalitete, daje samo "kaotično predstavo" o celoti. Nasprotno naredi to napako že tedaj, ko misli, da lahko spoznava, meri realnost kot izven sebe obstoječ objekt z določenimi "eksaktnimi" metodami in pravili. Sam sebe mora dojeti kot subjekt, ki tudi s svojo prakso - svojim znanstvenim delom - posega v družbene procese in s tem sodeluje pri spreminjanju konkretne družbene totalitete. To se ravno ne sme prepustiti neki izven ali poleg znanosti obstoječi politiki, temveč je v znanstveni praksi že osnovano. Že ta spoznavnoteoretični postulat, ki še sploh ne operira z zahtevo, da naj se znanost opravlja v službi proletariata, vsebuje prelom z meščansko znanostjo in njenim pojmovanjem družbe. Saj odkriti zakone spreminjanja obstoječe družbe in aktivno poseči v te procese spreminjanja pomeni - znanstveno programatično zasukano - dokazati minljivost obstoječe družbe, nujnost njenega propada, ne končati zgodovine s sedanjostjo, torej dopustiti možnost revolucije, raziskati možnost nove oblike družbene reprodukcije.

Tako se meščanska ekonomija in marksistična kritika politične ekonomije razlikujeta že v svojem pojmu o znanosti in politiki, Malo pretirano formulirano imamo torej dve politični ekonomiji: narodnogospodarsko vedo ali meščansko ekonomijo kot "politično ekonomijo kapitala" in kritiko politične ekonomije kot "politi-

čno ekonomijo proletariata". Tako meščanska ekonomija kot tudi marksistična kritika politične ekonomije sta orožje v rokah vsakokratnega razreda. Za Marxa je zato "Kapital" tudi bil "najstrašnejši izstrelek, ki so ga kdaj zalučali meščanu, vključno z zemljeposestnikom, v glavo". "Glavo" je tu vsekakor razumeti v prenesenem smislu: meščanska ekonomija kot znanost meščanske družbe namreč je tarča te kritike politične ekonomije. Zato na znanstveni ravni med marksistično znanostjo in meščansko znanostjo tudi ne more biti nobenega poenotenja, temveč samo spopad. Zato je znanstveno spopadanje zmeraj tudi sestavni del razrednega spopada - ali je to komu prav ali ne, ali meščanska znanost v svojem hlepenju po harmoniziranju slonokoščenega akademskega sveta kliče "Bodite objeti, milijoni!", da bi kar nato s policijo, poklicano od meščanskih znanstvenikov, dokazala, da se postavlja na stran gospodujoč ne samo teoretično, ampak tudi politično; ali marksistični znanstvenik sam meni, da samo znanstveno disputira s kolegi, ki imajo drug pojem o znanosti, in ne politično ali ne. Hoteti na ravni znanosti stati takorekoč nad razredi: to je nemožne.

Če Marx v idejah, produciranih v okviru določene družbe, kritizira to družbo samo, torej v kritiki politične ekonomije meščanstva to meščanstvo in materialne razmere, v katerih meščanska družba organizira svoj življenjski proces, potem to nikakor ni pojmovati kot šolski prepir dveh teoretičnih smeri, po geslu: Zdaj pa lepo kritizirajte, tako drug drugemu pomagajte naprej. Nasprotno je to kritiko razumeti kot teoretično destrukcijo iracionalnih oblik družbene reprodukcije v meščanski ekonomiji, kot razkritje materialnih vzrokov oblik sprevrnjene zavesti individuov v meščanski družbi in zakonov gibanja meščanske družbe, ki zmeraj spet privedejo do kriz, tako na ravni splošnih določitev kapitala kot tudi na ravni vsakokrat posebnih zgodovinskih pogojev. Tako kritika politične ekonomije vsekakor postane utemeljitev za taktiko proletariata.

Teorija stoji torej takorekoč na čelu v razmerju teorije, strategije, taktike, agitacije in propagande. Tega seveda ni mogoče razumeti samo kot teoretično postavljanje bojnih vsebin, oblik inciljev proletariata - ta napačna zavest označuje marsikatero skupino intelektualcev - , temveč kot teoretično posplošitev izkušenj, ki jih delavski razred dela v svojih bojih, s praktično političnimi posplošitvami kot ciljem.

Ta določitev pa ima konsekvence za samo kritiko politične ekonomije. Če malo shematično razdelimo, potem se trenutno v Zahodni Nemčiji kritika politične ekonomije dogaja na treh ravneh, ki so na žalost precej izolirane druga od druge. Na prvi ravni poskušajo, v obliki interpretacije in razpletanja pojma kapitala, tako kot je njegovo strukturo Marx prikazal v "Kapitalu", zajeti logiko pojma o kapitalu na splošno. Tu gre za razkrivanje oblik družbenega življenjskega procesa, logično odvedljivih sprevrjenosti družbene strukture na površju meščanske družbe in odtod spoznavanja mistifikacij kapitalskega razmerja, ki se v tej družbi nujno producirajo. Za kar tovarišem, ki delajo na tej ravni, v prvi vrsti gre, je analiza oblike vrednosti; doslej je bilo tu za analizo gibanja vrednosti storjenega še malo. Odtod v glavnem tudi dejstvo, da se delo na drugi ravni, namreč na analizi zakonov gibanja visokorazvitega kapitalizma, glede na osnovna vprašanja oblikovne analize kapitalskega razmerja dostikrat dogaja nereflektirano in da tovariši, ki se v prvi vrsti ukvarjajo s tem, pogosto prihajajo do precej surovih ocen razvojnih tendenc kapitalizma. To se najostreje izraža v tem, da zaradi tega, ker zakonov gibanja pojmovno ne morejo natančno zajeti, sedanji fazi kapitalističnega razvoja dajo novo ime. Tako analiza hitro postane samo zaklinjanje z ustreznimi voluntarističnimi konsekvencami za določitev politične taktike. Kljub temu je treba kritiko politične ekonomije nadaljevati in razvijati ravno tudi na tej ravni.

Na tretji ravni končno se opravlja kritika meščanske ekonomije v najbolj direktnem smislu: kot kritika ekonomskih spisov meš-

čanskih avtorjev. Ta kritika je pomembna predvsem za tiste, ki so prisiljeni, da se tako rekoč poklicno kot študenti spopadajo z meščanskimi ekonomskimi spisi in ki pogosto niso kos plavzibilnosti meščanskih ekonomskih spisov. Kajti v nekem omejenem smislu so nacionalnoekonomski učbeniki vsekakor plavzibilni. Kako drugače kot iz neke osprednje plavzibilnosti si je razlagati njihovo razširjenost in sprejemanje? Da je Samuelsonova "Ekonomika" medtem dosegla milijonsko naklado, ima gotovo svoj vzrok tudi v -včasih sice vsiljivi - plavzibilnosti argumentacije. In tako si kritika meščanskih spisov npr. "Anti-Gahlen" Socialistične visokošolske skupine na strokovnem področju ekonomskih znanosti v Frankfurtu, ali pa kritika makro - in mikroekonomije v časopisu Mehrwert (Berlin), ali pa Lehmanova kritika meščanske teorije koristnosti in last not least pričujoča Linderjeva kritika nacionalne ekonomije Nobelovega nagrajenca-Samuelsona - najprej prizadeva za to, da bi materialistično destruirala to plavzibilnost.

Znana plavzibilnost meščanske argumentacije ima svojo utemeljitev v sami strukturi meščanske družbe. Kajti pojavne oblike kapitalskega razmerja so disparatne in vsakršna teorija lahko za določena argumentacijska zaporedja zahteva zase določeno plavzibilnost. Enkrat zmaga pri razlagi določenih dogodkov ta teorija, potem spet druga, meni npr. o teorijah za razlago svetovne gospodarske krize 1929 s pluralistično nonšalantnostjo Ernst Wagemann. Poleg tega pa kot kriterij za znanstveno resnico ostane samo še plavzibilnost, saj družbena praksa za meščansko znanost zaradi njenega striktnega ločevanja znanosti in politike ne pride v poštev kot pot verificiranja neke teorije. V tem pogledu postane plavzibilnost najcenejši surogat za resnico, ker se meščanska družba zaradi svoje rezredne in frakcijske razdvojenosti ne more več razumeti na resnico. Končno se morajo nacionalnoekonomski spisi ravno študentom zdeti plavzibilni tudi zaradi tega, ker vendar redno navezujejo na vladajoče oblike zavesti in mišljenja in jim končno dajejo samo sistematičen, formaliziran izraz, ne da bi razkrili mate-

rialne vzroke vladajočih miselnih oblik in teorij ali jih mogli postaviti pod vprašaj.

Ta utemeljitev za plavzibilnost marsikaterih primerkov meščanske ekonomije ima konsekvence za njihovo kritiko. Kritika politične ekonomije se ne more zadovoljiti s tem, da pokaže le immanentna protislovja, nesoglasja, nesmiselnosti in napake. Kajti s tem sistem meščanske narodnogospodarske vede nikakor ni postavljen pod vprašaj: nasprotno se osnova te znanosti, da s falsificiranjem in kritiko prišepa do novih rezultatov, tudi če se pri tem vrti v krogu, izrecno prizna: prizna se to, kar bi pravzaprav bilo treba teoretično destruirati. Kritika meščanske ekonomije pa ostaja nepopolna in nedorečena tudi, če je formulirana kot kritika ideologije, če se meščanska znanost (in tu posebno meščanska ekonomija) pojmuje le kot ideologija gospodujočega razreda, kot teorija, nabita z interesi, kot zavestno zamegljevanje, kot gola teoretična afirmacija obstoječih razmer. Gotovo je meščanska ekonomija ideološka dostikrat tudi v tem smislu, "plačan prepir" - npr. v naročenih in plačanih ekspertizah, kjer se to čisto jasno pokaže -, toda svoje plavzibilnost i ne črpa iz te lastnosti. Zato se mora kritika meščanske ekonomije opraviiti kot materialistična kritika, t.j. v kritiki meščanskih teorij je treba zmeraj kritizirati tudi materialne razmere, ki proizvajajo te teorije in jim priskrbijo določeno plavzibilnost. Kot ideologije torej niso zavestno zamegljevanje, temveč izraz sprevrnjene zavesti, ki je ujeta v sprevrnjenih pojavnih oblikah in vidi svojjo nalogo v tem, da po določenih konvencijah in pravih spravi v te pojavnne oblike kot edino realnost zanjo neko sistematiko. Razložiti je torej treba tudi, zakaj se meščanska znanost zadovolji s tem, da pojave spravi v neko zvezo, ne da bi jih same poskusila deducirati kot producirane pojavnne oblike.

To nikakor ni nepotreben postulat, ki bi se mu prav tako lahko odrekli. Na pojavnni ravni so vse razlike med individui v družbi izbrisane. Delavec je prav tako državljan kot kapitalist; oba

računata z denarnimi enotami, trošita in varčujeta. Tako je samo upravičeno, če Samuelson, Nobelov nagrajenec, piše: "Ni-mamo ene ekonomske teorije za republikanca in ene za demokra-ta, niti ene ekonomike za delojemalca in druge za delodajalca. O vprašanju osnovnih zvez med cenami in zaposlenostjo med veči-no nacionalnih ekonomistov danes ni več pomembnih razlik v mne-njih." Imamo torej ekonomsko teorijo za Človeka. Na pojavnih rav-nih je tudi upravičeno, če "se nacionalni ekonomist bolj" zanima "za delovanje narodnega gospodarstva kot celote, manj pa za inte-resni položaj posameznih skupin". Na površju družbe je tudi lah-ko z uvidevnimi, vendar kljub temu napačnimi abstrakcijami de-ducirati zgodovinsko neminljivost kapitalistične oblike gospo-darjenja: "Vsaka skupnost temelji na nekaterih splošnoveljavnih gospodarskih osnovnih podatkih. Gospodarsko življenje ima pač svoje brezčasne probleme. Ti so še danes tako pomembni kot za časa Cezarja ali Homerja. In velika verjetnost je, da bo tudi še 'lepi novi svet' prihodnosti moral računati z njimi."

Šele dedukcija teh pojavov in njim odgovarjajoče zavesti iz družbenega produkcijskega razmerja lahko razkrije historično dinamiko družbe, lahko dejansko kritizira oblike, v katerih se uresničuje družbeni reprodukcijski proces, in odgrne razredno strukturo te družbe. Iz tega izhaja, da je kritika meščanske ekonomije ob nekaterih primerkih njene vrste lahko samo pri-pravljalno delo za dedukcijo konteksta družbene reprodukcije, iz katerega izhajajo vsakokrat nujne in zgodovinsko (v mejah) spreminjajoče se pojavne oblike in njim odgovarjajoče oblike zavesti in teorijski produkti. V tem smislu je treba tudi pri-čujočega "Anti-Samuelsona" razumeti kot tako - seveda izredno pomembno - pripravljalno delo.

Ob delu Marca Linderja postane jasno tako, kako težaven, kot tudi, kako potreben je temeljit spopad s primerki meščanske ekonomije. Vsako spopadanje z meščansko znanostjo z nekega "stališča" predpostavlja, da je bilo to stališče temeljito pri-

svojeno. Znanstveni socializem nikomur ne pade v naročje, tudi ni sistem onstran meščanske družbe in neodvisen od tega, kaj meščanska družba proizvaja na znanosti. Samo v spopadanju z meščansko znanostjo si je mogoče prisvojiti znanstveni socializem, tu kot sistem kritike politične ekonomije. Mnogim boralcem se bo zdel način, kako se Marc Linder loteva Samuelsona, kot filološka vaja in zato odveč in "nepolitičen". Tem je treba ugovarjati, da je tudi Marx razvil svoj sistem kritike politične ekonomije v skrajno filološko natančni obdelavi politično ekonomske literature svojega časa. "Teorije o presežni vrednosti" pričajo o tem. Prisvojitve rezultata tega dela, "Kapitala", je najvažnejši pogoj, da bi spoznali strukturo in zakon gibanja meščanske družbe in da bi naredili ustrezne zaključke za politično praksi. Za tiste pa, ki se morajo takorekoč poklicno ukvarjati s produkti meščanskega oblikovanja teorij, v našem primeru z moderno narodnogospodarsko znanostjo, postane kritika politične ekonomije zelo konkreten poziv: namreč, da se zmeraj spet intenzivno spopadajo z meščansko teorijo in se pri tem izogibajo vsaki površnosti. V tem oziru je "Anti-Samuelson" vzoren.

Naj na koncu kratko omenimo še en aspekt kritike meščanske ekonomije kot spopadanja s posebno reprezentativnimi primerki svoje vrste. Kondenzirana in didaktično preparirana v obliki učbenika se meščanska ekonomija tradira iz generacije v generacijo. Njen afirmativni značaj služi utrjevanju prav tako afirmativnih vsakdanjih predstav. Narodnogospodarski nauk rabi tako, pa če to dopušča ali ne, za intelektualno dispozicijo agentov kapitala za njihov posel. Med študijem intelektualno afirmirani z meščansko ekonomijo le-ti s svojo dejavnostjo praktično afirmirajo družbo in njeno strukturo. Skratka: meščanska ekonomija na splošno in razni učbeniki posebej narodnogospodarski nauk Nobelovega nagrajenca delujejo tako, da zavarujejo gospostvo, torej tudi proti možnim tendencam odpravljanja gospostva, ker bi bilo to možno samo z razoblaščenjem kapitala. Zato je seveda izredno pomembno, da se razkrije prav ta značaj meščanske

ekonomije, da se s kritiko meščanske ekonomije vsaj deloma postavi pod vprašaj tudi doslej skoraj neproblematična reprodukcija gospodujočega razreda z rekrutacijo svojega naraščaja na meščanski instituciji univerzi.

Tako vidimo, da je študentsko gibanje 60-tih let sploh zbudilo potrebo po kritiki politične ekonomije, da so se torej določene družbene izkušnje spremenile v teoretično delo. Iz tega razvita kritika politične ekonomije lahko prispeva k temu, da se disfunkcionalizira izobraževalna institucija univerza kot reprodukcijski zavod za personal gospodujočega razreda tako, da se kritika politične ekonomije razvije kot politična ekonomija proletariata. Nihče pa naj bi se ne predal iluziji, da bo to šlo brez političnih spopadov. Reakcija gospodujočega razreda samega na znanstveno kritiko njegovih predstav in teorij je to v zadostni meri pokazala. In tako postane resnično, da, kakor pomembna kritika politične ekonomije tudi je, orožje kritike ne more nadomestiti kritike orožja.

Prevedel: Peter Wieser

Pripomba k prevodu:

Naslednji prispevek je bil napisan "namesto predgovora" h knjigi Američana Marca Linderja "Anti-Samuelson"¹⁾. Knjiga, ki je v štirih zvezkih izšla v zahodni Nemčiji, še s podnaslovom "Kritika reprezentativnega učbenika meščanske ekonomije" pove, da ji ne gre le za nekakšen obračun z enim najbolj priznanih meščanskih ekonomistov (S. je dobil Nobelovo nagrado za svoje delo na področju ekonomskih znanosti), temveč je njen namen kritično secirati današnjo meščansko ekonomsko teorijo, kot se predava na univerzah. Kot taka seveda temeljito sega do najglobljih korenin Samuelsonovega standardnega orodja za obdelovanje bodočih kapitalskih agentov, natrpanih z meščansko mistifikacijsko ideologijo, in razkrije vsa glavna notranja protislovja politične ekonomije buržoazije, kakor se je razvijala v stoletju po Marxu.

Prevedeni altvaterjev prispevek predstavlja nekakšno konsolidirano bilanco današnje meščanske ekonomske teorije, hkrati pa zastavlja tudi naloge, ki naj bi jih "kritika politične ekonomije kot 'politična ekonomija proletariata'" imela v današnjem kapitalističnem svetu (in ne samo v njem, če že gre za "politično ekonomijo proletariata"). Nadvse pomemben se zdi njegov zaključek: "Zato na znanstveni ravni med marksistično in meščansko znanostjo ne more biti nobenega poenotenja, temveč samo spopad."2)

Ob tej zahtevi in pa ob Kidričevi besedi, ki krasi avlo Ekonomske fakultete v Ljubljani ("Ekonomske visoke šole nam morajo dati prvovrstne marksistične ekonomiste, ki bodo sposobni ustvarjalno razumeti, uporabljati ter razvijati svojo znanost in pomagati v utrjevanju in širjenju socialističnih gospodarskih pozicij."), bi se kazalo za trenutek ustaviti.

Na Ekonomski fakulteti zavzemajo v predmetih "Politična ekonomija" in "Teorija cene" nekatera poglavja iz Samuelsonovega učbenika - in sicer tista, ki so na prvi pogled manj kompromitirajoča, ker so posvečena vraščanju "čiste teorije" - pomembno mesto. Ta dva predmeta naj bi usmerila in formirala mišljenje bodočega ekonomista. In zares ga. Že kar na samem začetku študija ekonomije so študenti soočeni s gledanjem na ekonomske procese, ki le-te reducira na odnose med človekom in stvarmi. Ekonomski procesi pa so po svojem genuinem bistvu odnosi med ljudmi, družbeni odnosi, in šele skozi te stopajo ljudje v odnose z naravo in s stvarmi. Tako je študent prikrajšan za eno bistveno dimenzijo ekonomije - za družbenost, in to je usodno za ves njegov poznejši študij. Sicer pa označujejo to uvajanje v politično ekonomijo (buržoazije) vse tiste tipične značilnosti, ki jih Werner Hofmann navaja za novejšo ekonomsko teorijo: "izguba vednosti o produktivnem, vrednost ustvarjajočem delu, razlaga vsedružbenih procesov iz analogije s posamičnim gospodarstvom, razdružbljanje predstave o gospodarstvu, reduciranje vseh družbenih skupin na pozicijo kalkulirajočega podjetnika, dehistoriziranje pristona"³⁾. Samuelsonova teorija se predava kot meščanska teorija, in s tem, ko naj študentu da nekakšen "ekonomski svetovni nazor", dobi v izobraževanju ekonomistov čisto določeno mesto. Študentu ta nazor posreduje tako, da mu enkrat za vselej vcepi kalup, v mejah katerega bo razmišljal in ki se bo pozneje v drugih predmetih samo še utrjeval in poglobljal: najčistejšo podjetniško miselnost, ki ji gre samo za maksimiziranje dohodka. Zanj je ekonomija samo tehnološki problem optimalne alokacije produkcijskih faktorjev, in med temi faktorji nastopa tudi delovna sila, ki je zgubila vsako družbeno razsežnost in postala gola kvantiteta, stvar. Uči se ravnati z delavci kot s svojim objektom, katerega strošek je treba kar se da znižati, da bo čisti dohodek tem večji.

Prikaz Marxove teorije s pomočjo enega od mnogih povzetkov Marxovega kapitala, prirejenih za študente ekonomije, ki ga dobi študent predavanega potem, ko si je prisvojil Samuelsonov način razmišljanja o "tržnem mehanizmu" in "treh temeljnih vprašanjih vsake ekonomske organizacije"⁴⁾, ne samo "formira neku vrsto dualiteta koji u studenatastvara mišljenje da politička ekonomija uopšte nije prava ekonomska nauka, već da predstavlja neku vrsto ideologije, a ekonomske nauke se tek pojavljaju u obliku specijalnih ekonomskih disciplina", kakor meni prof. Černe⁵⁾, temveč ima samo še funkcijo alibija. Glede na to, da se Marxova teorija vštudiju ekonomije potem ne pojavlja več, rabi ta površni prikaz Marxove teorije v prvem letniku samo še za argument proti ljudem, ki Ekonomski fakulteti očitajo nemarxističnost.

Paralelizem v predavanju dveh absolutno si nasprotnih teorij, ki se pozneje v predmetu "Teorija cene" zgubi v korist meščanske teorije, se opravičuje z argumenti, ki so podobni temu, ki ga navaja dr. Stojilković v recenziji Pianičevega učbenika "Teorija cene": "Marksov doprinos političkoj ekonomiji je neosporno velik, ali je neosporno i to da Marks i njegovi sledbenici nisu dali jednu potpunu teoriju cene. (...) Suprotno tome buržoaska ekonomska teorija se prvenstveno orijentisala na analizu tržišta i cene."⁶⁾ Ne glede na to, da tak argument primerja dve neprimerljivi stvari, saj Marx niti ni razmišljal, da bi napisal "popolno teorijo" cene, bi se dalo s tako trditvijo opravičiti marsikaj, saj Marx ni razvil nobene "popolne teorije", temveč je kvečjemu dal totalno teorijo funkcioniranja kapitalističnega produkcijskega načina. Seveda pa mu ni prišlo na misel, da bi "strogo ekonomsko" teoretiziral, ampak je tudi ekonomske pojave uokviril v njihov vsedružbeni kontekst. Značilno je tudi, da se v predmetu "Teorija cene" tako elegantno prezira dejstvo, da se je buržoazna ekonomija po svoji notranji logiki kot ideološka mistifikacija kapitalističnih produkcijskih razmerij morala omejevati na tržišče in cene, to je na površinske pojave. Odkar je buržoazija nehala biti napreden razred, se je meščanska politična ekonomija bolj in bolj dvigovala od korenin kapitalističnega produkcijskega načina, do katerih sta prodirala še Smith in Ricardo, na površje neposredno opaznih tržnih pojavov, pozneje na še od teh površinskih pojavov naprej v oblake nadzgodovinskih abstraktnih modelov. Če pustimo ob strani, "da vsi novejši meščanski teoretični sistemi temeljijo na subjektivni teoriji vrednosti, 'tudi tedaj, ko se teorija mejne koristnosti izrecno razlasi za neuporabno',⁷⁾ torej da se iz ekonomske teorije popolnoma eliminira temeljna kategorija vse klasične politične ekonomije - vrednost - in osnova postane subjektivna presoja o "vrednosti" oz. "koristnosti" "dobrin", se moramo ustaviti ob tem, da se za izhodišče razmišljanje jemlje tržišče, torej pojav cirkulacijske sfere kapitala, in produkcijske sfera ostane neupoštevana.

Marx se ni ustavljal na površinskih pojavih delovanja ponudbe in povpraševanja, s katerim buržoazna ekonomska teorija razlaga formiranje cen. Sicer pa tej teoriji ne gre toliko za razlago korenin cene, temveč kvečjemu za prikaz različnih možnih cen v tistem razponu, ki se na tržišču lahko že regulira, potem ko je osnova, na kateri se tržna cena oblikuje, s produkcijo blaga kot (menjalne) vrednosti že dana. Gre le še za to, kdo si bo v konkurenčnem boju na trgu znal prisvojiti večji delež presežne vrednosti, na čeprav na račun drugih kapitalistov. Sama produkcija presežne vrednosti ostane nereflektirana.

"Zdi se, da se na 'trgu' blago samo kupuje in prodaja, in vse kar se tam dogaja, je menjava denarja in blaga med kupci in prodajalci enakost med njima (glede vrednosti) je pri tem predpostavljena. Toda v resnici se 'blago ne menjuje kratko in malo kot blago ..., ampak kot produkt kapitalov', kolikor pa .. je blago produkt kapitala, predpostavlja procese kapitalistične produkcije, torej daleč bolj zapletena razmerja kakor samo nakup ali prodajo blaga' (Marx, Kapital III, MEW 25, str.184, 204 sl.; prim.slov.prevod, Kapital 3, Ljubljana 1973, str. 199, 220.) Marx razvija ta bolj zapletena kapitalistična razmerja takole:

'V nadaljnji analizi na povpraševanje in ponudba predpostavljata eksistenco različnih razredov in oddelkov razredov, ki si med seboj delijo celotni dohodek družbe in ga potrošijo kot dohodek, ki torej oblikujejo povpraševanje, ki ga tvori dohodek; na drugi strani na zaradi razumevanja povpraševanja in ponudbe, ki ju oblikujejo med seboj producenti kot taki, zahtevata vpogled v celotno zgradbo kapitalističnega procesa produkcije.

Pri kapitalistični produkciji ne gre samo za to, da se za maso vrednosti, ki je vržena v cirkulacijo v obliki blaga, dobi enaka masa vrednosti v drugi obliki - bodisi v denarni obliki ali v obliki kakega drugega blaga - marveč gre za to, da se za kapital, ki je bil založen v produkciji, dobi ista presežna vrednost ali profit kakor za vsak drug kapital iste velikosti ..., najsi ga uporabljajo v tej ali oni produkcijski panogi. Gre torej za to, da prodajo blago vsaj kot minimum po cenah, ki dajo popreren profit ...' (ibid., str. 205; slov.izdaja str. 220-221) "8)

Marx se torej ni igral z lepimi diagrami ob različnih predpostavkah od "popolne konkurence" preko "oligopola" do "monopolne konkurence", temveč je te pojave, ki jih danes prikazujejo z ličnimi krivuljicami, zvedel na njihovo družbeno vsebino, ko je zapisal, da "je 'družbena potreba', tj. tisto, kar uravnava načelo povpraševanja, bistveno odvisna od medsebojnega odnosa raznih razredov in od ekonomskega položaja vsakega od njih. Odvisna je torej zlasti, prvič, od razmerja celotne presežne vrednosti do mezde in, drugič, od razmerja med različnimi deli, na ktere se ta presežna vrednost cepi (profit, obresti, zemljiška renta, davki itd.). Tako se spet tudi tu pokaže, kako se iz odnosa med ponudbo in povpraševanjem absolutno nič ne more poja-

niti, preden se ne razvije baza, na kateri ta odnos deluje."9) Torej tudi ni mogel razviti teorije tržnega mehanizma, kot ga razumejo v tradiciji današnje meščanske ekonomije, ker se ni ustavljal na ravni, na kateri se stvari samo prikazujejo, temveč je hotel prodreti (in je tudi prodril) do njihovega bistva.

Mimogrede naj še omenimo, da se teorija cene, povzeta po Samuelsonu in drugih meščanskih ekonomistih in malo zabeljena s hiflferdingovskimi in sweezyjevskimi ocvirki, na izpitu izredno ostro sprašuje, tako da se ideološka indoktrinacija, začeta v prvem letniku, precej utrdi in študent zmeraj bolj postaja dostopen samo "ekonomskim", se pravi družbene in zgodovinske vsebine očiščenim ekonomsko tehnološkim argumentom.

Kakor ostanejo v temi predpostavke teorije cene, saj bi njihova eksplikacija preveč odkrito pokazala njen pravi značaj, ostanejo neopjasnjene tudi predpostavke vseh nadaljnjih teorij, s katerimi je študent konfrontiran v nadaljnjem študiju. Tako npr. teorija produkcije obnavlja zloglasno teorijo produkcijskih faktorjev, teorija denarja, kredita in bančništva ali teorija družbene reprodukcije, pa si za nereflektirano osnovo jemljeta keyneslanske in nekeynesianske matematizirane modele, samo s to razliko, da se tukaj ne pojavljajo več opravičevalni argumenti, kot npr. "tega pa Marx ni razvil, tega pa Marx ni povedal".

Kje je v takih ekonomskih teorijah socializem, ko se delavski razred, ki naj bi bil subjekt, pojavlja le še kot objekt, delo pa kot produkcijski faktor, je precej retorično vprašanje. Omenjena Kidričeva misel se ob takem stanju sprevrže v bričko omenjena Sicer pa, kaj bi ekonomisti z Marxovo "kritiko politične ekonomije", saj bi jih pri kreiranju poslovne politike podjetij, ki se morajo ravnati ravno po tistih krutih tržnih zakonitostih, ki so predmet te kritike, kvečjemu ovirala in jim morda celo povzročala moralnega mačka.

Bogdan K. Satar

OPOMBE:

- 1) M.Linder (ob sodelovanju Juliusa Sensata in Georgea Caffentzisa), Anti-Samuelson. Kritik eines repräsentativen Lehrbuchs der bürgerlichen Ökonomie, Gaiganz 1974 (Politikden Erlagen).
- 2) prim.str.24 v priročjuči številki Časopisa.
- 3) W.Hofmann, Das Elend der Nationalökonomie, v: isti, Universität, Ideologie, Gesellschaft, Frankfurt/Main 1968 /edition suhrkamp 261), str. 129.
- 4) Samuelson, Ekonomika, Ljubljana 1968 (Cankarjeva založba), str.22.
- 5) citirano po: dr.D.Šoškić, Osvrt na sadašnje stanje razvoja predmeta političke ekonomije, Ekonomska misao št.2, Beograd jul.1972, str.76.

- 6) Ekonomska misao št.2, Beograd jul 1972, str.116.- Citat navajamo le kot primer argumentacije, s katero se zagovarja predavanje meščanske ekonomije, medtem ko imata tako učbenik kot tudi njegov recenzent precej bolj diferenciran pristop.
- 7) E.T.Mohl, Kritik der Kritik, v zborniku: Kontaktstudium Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt/Main 1972 (Fischer Athenäum Taschenbücher), str.90.
- 8) M.Linder, op.cit., zv.1, str.124.
- 9) K.Marx, Kapital III, str. 191, citirano po M.Linder, op. cit.,str.125, Slov. izdaja str.205.

Hendrik Ruitenbeek: The New Group Therapies (Discus Books, Avon 1972)

Pričujoča knjiga sestoji iz prikaza izvorov novih skupinskih terapij in prikaza osnovnih oblik skupinskih terapij, govori pa tudi o pacientu in terapevtu, kakor se pojavljata v teh novih oblikah terapij. Vseskozi so prisotne bolj ali manj kritične refleksije o terapevtski praksi in njenem teoretičnem ozadju, vendar se v to ne bomo spuščali. Gre nam samo za kratek prikaz oblik novih skupinskih terapij.

Maraton srečanje (encounter marathon) je tista oblika terapije, ki je najmočneje zaznamovala prostor delovanja novih skupinskih terapij. Že ta oblika napravi radikalen prelom s psihoanalizo in njenim pristopom k pacientu in terapevtu. Maraton ne temelji na verbalni komunikaciji, ki jo prakticira individualna psihoterapija ali pa klasične skupinske terapije, ker smatra, da je verbalizacija pogosto neadekvatna za izražanje pacientovih čustev. Zato skuša maraton iracionalno obnašanje udeležencev preoblikovati v vzorce intimnejšega in odgovornejšega obnašanja. Maraton poudarja produktivnost. Terapevt (ki ima lahko koterapevte) je zadolžen, da s kakršnimikoli sredstvi doseže to produktivnost udeležencev. Zato je nujno, da se terapevtskih prijemov udeležuje tudi terapevt sam, da je prisoten v terapiji z vsem svojim bitjem.

Na maratonu gre za tu-in-sedaj izkustvo, kar je bilo in kar bo, je irelevantno. Le tu-in-sedaj izkustvo omogoča posamezniku, da začuti svojo prisotnost v skupini. Vsakdo mora sodelovati, skušati pritegniti pozornost skupine nase. Opazovalcev ni.

Izkustvo maratonov kaže, kako učinkovite so lahko neverbalne oblike komunikacije. Tu pridejo na dan mnoga čustva in občutja

pacientov, do katerih klasična psihoterapija ni nikoli imela dostopa. Vendar to še ni vse. Povprečni in "normalni" ljudje zapadne civilizacije so tisti, ki so emocionalno in senzitivno grozljivo osiromašeni, prizadeti in destruirani. Regeneracije emocionalnosti in senzitivnosti seveda ne more omogočiti verbalna komunikacija, temveč le senzitivna in emocionalna - in maraton uveljavlja prav tako komunikacijo.

Kot že ime pove, je za encounter marathon (pa tudi za nekatere druge oblike skupinskih terapij) pomembno srečanje (encounter). Srečanje je ena osrednjih kategorij eksistencializma (spomnimo se samo Bupra!). Jacob Moreno, ki je s svojo psihodramo eden predhodnikov, če že ne začetnikov novih skupinskih terapij, definira srečanje tako: "Srečanje dveh: iz oči v oči, iz obraza v obraz - in ko mi boš blizu, bom iztrgal tvoje oči in jih postavil na mesto mojih, ti pa boš iztrgal moje oči in jih postavil na mesto tvojih. Tako bom gledal nate s tvojimi očmi in ti boš gledal name z mojimi očmi." (J.L. Moreno: Einladung zu einer Begegnung; citirano po recenzirani knjigi). Podobno srečanje oz. soočenje najdemo pri maratonu, npr. ko se po dva in dva udeleženca molče približujeta drug drugemu in srečata sredi sobe, kjer morata neverbalno izraziti svoja občutja drug drugega. Ker je vsaka verbalizacija prepovedana, se intenzivirajo čustva, ki se največkrat izražajo skozi jok in smeh. Tisti, ki doživijo izkustvo take "katarze", se počutijo, kot da bi se ponovno rodili.

Maraton dopušča neskončno število terapevtskih tehnik in prijemov, kar pa vse predpostavlja terapevtovo strokovno usposobljenost in, po Ruitenbeekovem mnenju, tudi predhodne izkušnje "pacientov".

Maraton se imenuje maraton zato, ker traja brez prestanka daljši čas. Običajno se začne v soboto opoldan in traja od dvanajst do štirinajst ur. Nato odidejo udeleženci domov in se spet srečajo okrog desetih zjutraj v nedeljo, ter nadaljujejo

do kasnega popoldneva. Terapija maratona kot v glavnem vse nove terapije, je močno intenzivirana. Novi terapevti so v glavnem vsi mnenja, da za terapijo niso potrebna leta in leta, kot je to počela freudovska psihoterapija, temveč da zadostuje že nekaj srečanj ali morda celo eno samo, ki pa so zato intenzivnejša in daljša.

Geštalt terapija in izkušnje inštituta Esalen. Teoretično ozadje geštalt terapije je prav tako eksistencializem, seveda pa tudi geštalt psihologija sama. Osrednje teme geštalt terapije so občutenje, tu-in-sedaj situacija, kontinuum zavedanja lastnega telesa itd. Terapevtov ne zanima samo tisto, kar pacient izraža, ampak tudi način gibanja telesa in zvok govora.

V Perlsovi koncepciji kontinua zavedanja lastnega telesa se razodevata antiverbalizem in antiintelektualizem, značilna za celotno usmeritev Esalena ("Pusti svoje misli in se vrni k svojim čutom!"). Vendar Perlsova terapija ne zahteva vsakršne eliminacije verbalne komunikacije. Pogovor dveh (npr. dveh zakoncev), katerega usmerja terapevt, lahko vsakemu od pacientov pokaže, kaj je z njima, in omogoči posamezniku priti v dotik s svojimi občutki in čustvi. Pri kontinuu zavedanja gre za to, da terapevt vprašuje pacienta, kaj sedaj čuti, pacient pa mu neposredno odgovarja. S tem pacienta vodi k njegovim izkustvom, občutkom, čustvom itd. in stran od verbalizacij, spekulacij, interpretacij in eksplanacij.

Sorodna kontinuu zavedanja je tehnika "Ali lahko vztrajaš v tem občutku?" Ta tehnika je hkrati nadaljevanje kontinua zavedanja, izteče pa se v "kaj" in "kako" pacientovih občutjih, ki sta spet ena centralnih prijemov geštalt terapije. "Vsakokrat, ko rabiš besedi sedaj in kako, in se ju začneš zavedati, rasteš. Vsakokrat, ko rabiš vprašanje zakaj, se zmanjšaš. Tedaj nadleguješ samega sebe z zgrešenimi in nepotrebnimi informaci-

jami. Vse, kar tedaj počneš, je, da hraniš kompjute, intelekt." (P.Perls: Gestalt Therapy Verbatum, citirano po recenzirani knjigi).

Podobnega mnenja - da je treba verbalizacije zreducirati na minimum in priti v dotik z občutenji - je tudi W.Shutz, ki pravi, da so besede še posebni krivci v naporu, preprečiti osebno konfrontacijo".

Vse omenjene terapije so tesno vezane na delo inštituta Esalen. Ena oblik delovanja v Esalenu je tudi senzitivni trening, ki pa je dovolj dobro poznan in ga zato ne bomo posebej omenjali.

Bioenergetske in k telesu orientirane skupine. Teoretično ozadje teh skupin tvori delo W.Reicha in njegovega učenca A. Lowena, ki je hkrati že vodilni predstavnik bioenergetskih terapij. Izhodišče je Reichova teza, da motnje v psihološkem karakterju in nenavadno mišično stanje opravljajo isto funkcijo: oboji težijo k odvrčanju oz. varčevanju psihične energije. Zato sta mišična tenzija in emocionalni blok ekvivalentna, kar indicira povezanost telesa in zavesti. Po Lowenu ima telo eno samo, temeljno energijo, bioenergijo, ki se manifestira tako emocionalno kot muskularno. Vsakemu nevrotičnemu problemu pripada telesni dvojniki (npr. določena mišična tenzija). V skladu s temi teoretičnimi izhodišči Lowen uvaja kot prvo načelo bioenergetske terapije direktno vključitev telesa v psihoanalitski proces, kar omogoči približanje osebnim problemom (interpretacija lastnih čustev, analiza oblike in gibanja telesa, primer - obleka). Kot drugo načelo je mobilizacija procesov telesne energije skozi dihanje in gibanje, kar olajša izražanje čustev in občutij. Tretje načelo je direkten telesni kontakt med pacientom in terapevtom. Za nove skupinske terapije je ta kontakt nasploh značilen, medtem ko je v klasični individualni terapiji dotik tabu.

Bistveno za metodo bioenergetske terapije je po Lowenu torej, da z eliminacijo mišične tenzije omogočimo izražanje čustev, z izražanjem čustev pa eliminacijo mišične tenzije. Zato je jasno, da bioenergetska terapija ne eliminira verbalnega nivoja - Bioenergetska terapija je napad v dveh smereh: telesni in verbalni. Po Ruitenbeeku je največja vrednost Lowenove terapije v tem, da posameznik spet dobi dolgo izgubljeno željo po izražanju svojih čustev na telesen način.

Syanon. Za adiktivne skupine v komuni Syanon so značilne terapije, v katerih ne sodelujejo nobeni strokovni terapevti. Po udarek je na odkritosti in poštenosti. Pristop i osebnim problemom je spontan, ti problemi pa so precej sorodni, ker se v Syanonu srečujejo adikti. Terapije niso terapije v pravem pomenu besede, temveč seje, kjer udeleženci izmenjujejo izkustva. Pri tem je težišče pomaknjeno na intenzivnost srečanja, na medsebojno konfrontacijo, presijo itd.

Nudistične terapije. Po J.C. Flugelu golota zmanjšuje seksualne impulze, erotične občutke pa z genitalij usmerja po celem telesu. Udeleženci golih maratonov vedno najprej povedo, da so se prijetno počutili zato, ker so lahko svobodno opazovali telo drugega in ker so bili od drugih opazovani. Golota je zelo olajšala skupinsko interakcijo, olajšala udeležencem, da so se drug drugemu emocionalno odprli in dosegli višjo stopnjo avtentičnosti in transparentnosti.

Tovrstne terapije so se že izkazale za uspešne pri zdravljenju frigidnosti, impotentnosti, genitalnega ekshibicionizma itd.

V zapadni (predvsem ameriški) kulturi je telesni kontakt razumljen kot povabilo na seksualno intimnost. Ker pa je ta inhibirana, je tudi telesni kontakt otežen in s tem emocionalna komunikacija blokirana. To še posebej velja za izražanje

emocij med moškimi, ker lahko vsak dotik implicira homoseksualnost. V tem okviru odigravajo gole terapije še posebno vlogo.

Tematske skupine (Theme groups). Te skupine ne zavračajo psihoanalize tako odločno kot zgoraj omenjene. Največje zasluge za to terapijo ima Ruth Cohn, ki je odkrila, da avtoanaliza, prakticerana v skupini, vodi v kontinuiran skupinski proces. Na njenih sestankih govorijo o raznih temah, največkrat emocionalnih. Pri tem pride do izkustva blokiranosti vsakdanje komunikacije.

V okviru tematskih skupin je Ruth Cohn uvedla mnogo novih tehnik. Omeniti je treba predvsem tehnike, kjer prihaja do izraza molk. Ruth Cohn je od pacientov zahtevala, naj raje molčijo, kot da bi komunicirali defenzivno. Tehnike, v katere je uveden molk, so npr. koncentracija na občutja in izkustva molka, tišine v skupini itd. Te tehnike se še nadalje delijo v specialne prijeme.

H.S.Becker: "Outsiders" (op)

RAZMIŠLJANJA O KVALITATIVNEM PRISTOPU K RAZISKOVANJU DRUŽBENIH
POJAVOV

Knjiga "Outsiders" je resda izšla že leta 1963 in zato po starosti nikakor ne sodi med novitete. Razlog, da o njej poročamo, je le v tehtnosti in aktualnosti samega dela danes. Predvsem so za nas pomembna avtorjeva izhodišča pri pisanju tega dela in nekatere ugotovitve. Nekaj pomembnejših izhodišč bi lahko izložili: ponovno uveljavljanje kvalitativnih metod, prednosti metode neposredne soudeležbe z opazovanjem in globinskega intervjuja, kritike vrednostno nevtralnega stališča in iz tega izhajajoče pojmovanje deviance kot špekulacije.

REAFIRMIRANJE KVALITATIVNIH METOD V DRUŽBOSLOVJU

V sociologiji (posebno v ameriški kot najbolj tehnično razviti) je zelo hitro prišlo do razdelitve na akademsko in radikalno smer. To razdelitev lahko povežemo z razdelitvijo družbe na njen ugledni in manj ugledni del. Prvo so centri družbenega dogajanja - predvsem država in druge institucije, ki so z njo vezane. Nadalje so to spočobni, normalni ljudje - pravi predstavniki "razuma" in javnega mnenja.

(op) Izraz "outsiders" je težko prevedljiv v slovenščino. Še najbolj primeren izraz bi bil "obstranci", tisti, ki so ob strani, ki niso v "glavnem" družbenem dogajanju. Mislim pa, da je angleška beseda "outsiders" že dovolj sprejeta, da bi jo kazalo uporabljati.

Drugo pa so delavski razred, ki se še ni dovolj približal standardu srednjega razreda, tradicionalne skupnosti, marginalne skupnosti, lumpenproletariat, kriminalci, narkomani in duševni bolniki - "outsiders".

Razlika med smermi ni le v razdelitvi področij. Tudi akademska sociologija se namreč ukvarja z manj uglednim delom družbe, toda pristopa mu vedno^sstališča uglednega dela. Tako popačena izhodišča imenujejo edino pravilna.

Utemeljitelja radikalne smeri družboslovja bi pravzaprav težko našli, ker je le-ta na nek način obstajala že pred znanostjo v sodobnem pomenu. Brez dvoma bi bilo najpomembnejše omeniti K. Marxa in njegov prikaz razdelitve sveta na antagonistične razrede, na izkoriščane in izkoriščevalce. Pomembna je tudi njegova brezpogojna podpora proletariatu ("iztsuders"). Njegova kritika znanosti kot oročja obstoječega, kot sluge vladajočega razreda, je še kako aktualna tudi danes.

Začetek radikalne smeri v ZDA je verjetno vezan za ime T. Veblena, ki pa je zaradi svoje kritike tudi sam postal "marginalen". Njegovo delo je nadaljevala Chicaška šola (R.Park). Nedvomno najpomembnejšo vlogo pa je imel verjetno največji sociolog, kar jih je bilo - C.W.Mills. Mills je ne samo s svojim raziskovanjem, ampak tudi z daljnosežno kritiko akademske sociologije (funkcionalizma in empirične sociologije) začrtal pot radikalni sociologiji (sociološka imaginacija). Radikalna struja pa se seveda ni pojavila le v sociologiji. Veliko bolj je vidna v filozofiji, (op), zlasti v marxistično naravnani. Podobno lahko govorimo tudi o politični ekonomiji. Zato mislim, da ni odveč govoriti o radikalni smeri v družboslovju nasploh.

op) Te stvari vsi bolj ali manj poznamo in da tu ni potrebno še globlje razvijati.

Kritike obstoječega v družbi in proučevanju le-te so služile za poskus novega družboslovnega raziskovanja. Namesto kvantitativne so postavile kvalitativno metodo in namesto kontemplativne aktivno akcijsko. Predvsem gre za intenzivno, skozi vsa desetletja našega stoletja trajajočo in razvijajočo se miselno snovanje. Gre tudi za dolgoletno nasprotovanje "zdravemu razumu", ki odklanja vse, kar ni "normalno" za zdrav meščanski svet. "Zdravi razum" ne hodi po zapletenih poteh resničnosti, ampak vidi le ravno pot tistega, kar je naravno in pravilno. In kar je najpomembnejše: to je kritika modela znanstvenega dela, po katerem se praktična vprašanja preobrazijo v znanstveno formulirano vprašanje, znanstvena informacija pa nazaj v odgovor na praktično vprašanje.

H.Becker je eden izmed najpomembnejših predstavnikov te "šole" v današnji sociologiji in "Outsiders" so eno izmed njegovih klasičnih del. Klasičnih tudi zato, ker je ravno problem deviance postal eden izmed tistih problemov, ki so danes v središču interesa sodobnega družboslovja.

PRIKAZ METODE

V svoji študiji Becker uporablja kvalitativno metodo - metodo analitične indukcije. Kot sam pravi, poskuša priti do generalnih zaključkov o procesih sprememb, ki nastanejo pri posamezniku, preden in ko začne z deviantnim obnašanjem (v študiji z uživanjem marihuane). Njegova metoda zahteva, da vsak primer, ki ga uporabi, potrdi hipotezo. Če kakšen primer odstopa, hipoteza pade in postaviti je treba novo.

Kot vidimo že iz naslova dela, so predmet obravnave deviantne skupine. Pravzaprav Becker obravnava le dve - uživalce marihuane in glasbenike. Ti dve skupini, če jih lahko tako imenujemo, se deloma prekrivata, saj je med glasbeniki tudi veliko ušivalcev mamil.

Avtor je bil sam nekaj let profesionalni glasbenik in njegovi prvi vtisi so iz tega obdobja. "Metoda", ki jo uporablja, se seveda njegovi vtisi in globinski intervjuji, ki jih je imel s svojimi kolegi. Njegova poznanstva so se širila tudi izven glasbenega okolja. Tako je imel boljšo možnost za kvalitativno študijo v najširšem okolju. Največja prednost so seveda njegove lastne izkušnje, ki kombinirane z globinskimi intervjuji in velikim teoretičnim znanjem dajejo odlične rezultate.

"Subjektivno je tisto, kar si oseba predstavlja. Ko komunicira z drugo osebo, to ni več subjektivno, ampak objektivno", to ni več privatno, ampak družbeno. Ko lahko komuniciramo o osebnih občitkih, motivih in namenih z drugimi ljudmi, zremo več tudi o nas samih. Beckerju je uspelo poleg že prej omenjenih stvari v svoje delo vključiti tudi ta nivo. S tem je sama študija pridobila veliko, kar se tiče nazornosti prikaza in razumevanja nekaterih značilnosti.

TEORETIČNA IZHODIŠČA: KONCEPT DEVIANCE

Jasno je, da avtor nikdar ne bi imel ne možnosti ne želje po takšnem načinu dela, če ne bi imel zanj že prej izdelane teoretične osnove. Te so seveda nastale iz dolgotrajnega intelektualnega dela.

Pri svojem konceptu deviance predvsem razmišlja o pravilih, zakonih. Kdo jih je postavil, kdo jih krši in kdo jih spoštuje. Devianca je nespoštovanje uradno določenih pravil in zakonov in je tako vedno rezultat špekulacije; brez špekulacije z ustanavljanjem pravil jih nihče ne more prekršiti. Na vpraša-

nje "kateri so tisti, ki lahko v resnici prisilijo druge, da sprejmejo njihova pravila in zakaj so le-ti uspešni" odgovarja Becker, da je to odvisno od politične in ekonomske moči. Te skupine pa niso vedno istovetne s tistimi, ki so dali neke- mu dejanju naziv "devianten" in sprožili mehanizem družbene kontrole. To pomeni, da oseba ali skupina ne postane deviantna že s tem, da objektivno krši neka pravila. Deviantno postane le tisto dejanje, ki je označeno kot tako. Da to ne velja le v naši civilizaciji, pokaže Becker s primerom antropologa Malinowskega na Trobriandskih otokih. S tem devianca izgubi pejorativen pomen nenormalnosti.

Posebno pozornost posveča avtor nastanku deviantnega obnašanja. Brez dvoma imamo vsi ljudje neko željo po kršenju obstoječih pravil. Zakaj jih nekateri prekršimo, drugi pa ne? Na žalost tukaj Becker ni prišel do kakih jasnejših zaključkov in vprašanje pušča bolj ali manj odprto.

Zanimiv je tudi Beckerjev izbor deviantnih skupin za proučevanje. Uživalci marihuane, ki so tudi zakonsko preganjani in glasbeniki (op), ki "zakonsko" seveda sploh niso deviantni, so pa deviantni po nekaterih standardih. Njihova kultura in način življenja sta dovolj nenavadna in nekonvencionalna, da so lahko označeni kot devianti od drugih članov družbe.

Zelo primerno je obdelal proces nastajanja devianta. Becker pravi, da je najpomembnejši korak k deviantnosti storjen takrat, ko nekdo zavrže pravila širše družbe in sprejme pravila neke druge skupine. Tu je pravilno poudaril pomen deviantne subkulture, ki je deviantna v odnosu na prevladujočo kultur-

=

(op) Tu seveda ne gre za navadne glasbenike. Gre za tipično ameriško kategorijo - "dance musicians", to so skupine, ki igrajo večinoma občasno na raznih prireditvah ali v barih in se po obnašanju in navadah močno razlikujejo od malomeščanov (squares).

no tradicijo in obstaja v neposrednem nasprotju z njo. Potrebna pa je neka razjasnitev, da ne bi prišlo do pomote. Becker uporablja pojem kulture in subkulture v čisto antropološkem smislu in ne v "aktivističnem" smislu; subkultura je zavestno ustvarjanje nasprotja obstoječi kulturni tradiciji. Aktivistična subkulturologija nam ne pove istega in ima tudi popolnoma drug namen. Antropološko pa je kultura integralna celota, ki je sestavljena iz orodij in potrošniških dobrin, konstitucionalnih statusov raznih družbenih skupin od človeških idej in veščin do verovanja in običajev. (op) Zato tudi pravimo da je vsebina vsake subkulture navodno "sprememba ali parodija na vladajoče kulturne tradicije", toda zato tudi nastane kot del te tradicije.

Na koncu še nekaj:

Veliko je del in razprav o tem ali je uživanje marihuane škodljivo in nevarno ali ne. Becker se na ta nivo sploh ne spušča, o tem sploh ne govori. Pokaže le, katere so družbene sile, ki jim gre za to, da se marihuana sprejema kot nevarna in škodljiva. Seveda se iz celotne študije jasno vidi, kakšno je njegovo mnenje o tem problemu.

ANGAŽIRAN DRUŽBOSLOVEC

Pomemben problem, ki ga Becker obravnava, je najširše "družbeno" angažiranje družboslovca (družboslovca, ki mu ni vseeno, kaj je z njegovimi rezultati) kot njegova "moralna" dolžnost. Apolitičnega družbenega raziskovanja ne more biti. Nobena situacija ni nujno politična ali apolitična. Apolitična situacija se lahko spremeni v odkrito političen upor potlačenih

(op) Malinowski: Navčna teorija kulture

in politična se lahko izenači s tako situacijo, v kateri je dosežen kompromis in prilagoditev ter sprejeta nova hierarhija. Kategoriji apolitičen in političen ne predstavljata dokončne, trdne razdelitve, ki bi obstajala v stvarnem življenju.

Družboslovec vedno gleda na problem z nekega stališča oz. izhodišča. Toda tisti, ki želi razumeti družbo, mora biti dovolj "noter", da zajame celotno dogajanje. Verjetno bodo na njegovo percepcijo dogajanja in na njegovo vrednotenje le-tega vplivali različni dejavniki. Nanj bodo vplivali argumenti nasprotnih strani in vsaj v večini primerov se bo moral opredeliti. To pomeni, da v vseh situacijah, ki jih družboslovci proučujejo ali vsaj v tistih, ki so v nekem odnosu do realnega sveta, obstaja odnos med vladajočimi in vladanimi, močnimi in nemočnimi. (op)

Zato se vse te situacije v družbi ocenjujejo, To je igra, v kateri vsi, hote ali ne, sodelujemo.

Tako moramo stopiti na eno stran pri svojem "raziskovanju", ne da bi s tem rezultate potvorili. Naši rezultati ne morejo biti nikdar "čisti". Smo za antifašiste in smo proti fašistom, smo za zatirane in proti zatiralcem, obsojamo represivne institucije (zapore, duševne bolnice in šole) in naše simpatije so na strani njihovih gojencev. Ali smo s tem nehali biti "znanstveniki"? Toda dosedanje "objektivno" raziskovanje, prirejeno vedno za potrebe privilegiranih, močnih, nas ni pripeljalo nikamor. Vse se vrti v krogu - ali ni to ravno eden izmed vzrokov neuspešnosti družboslovja v reševanju nekaterih temeljnih problemov sveta? Do takrat, ko bo družboslovje še vedno capljalo za političnimi in ekonomskimi odločitvami, boljšega tudi ne

(op) Ta odnos je seveda mnogokrat zakrit. Ravno zato je nujno, da za lažnimi konflikti "odkrijemo" njihovo pravo bistvo.

moremo pričakovati.

Kje je rešitev? Lahko rečemo ali pravzaprav upamo, da bodo "enostranska" raziskovanja izzvala nadaljna proučevanja, ki bodo počasi širila naše razumevanje o družbi. Toda to je zelo dolgoročna rešitev in ne pomaga veliko posamezniku, ki bo soočen z besom tistih, ki bodo mislili, da jim je bila storjena krivica (in ti imajo moč), ker se "škodljivce" in "uničevalce" obravnava enako ali celo bolje kot "normalne" državljane. Druge kritike bodo vetjetno prišle iz znanstvenih krogov, ki obsojajo enostranskost rezultatov. Nenazadnje se bo treba boriti tudi s svojimi lastnimi dilemami in razmišljanji, ali je možno ogromen material, nabran z kvalitativnimi metodami, kasneje sploh sistematizirati in ga tudi dostojno reprezentirati. Na vsak način to ni mogoče individualno, ampak le s primerjanjem različnih dosežkov.

Kaj sedaj? Mislim, da je to jasno, Stopiti na tisto stran, ki je v skladu z našim osebnim in političnim prepričanjem, izkoristiti vsa teoretična in tehnična sredstva, da bi se izognili preveliki potvorjenosti v našem delu. Poleg tega se bomo poskušali "po naših najboljših močeh rešiti obtožb in sumov, ki nas v našem delu še nedvomno čakajo."

Končal bi z besedami F.Kafke: "Delati je treba tako, kakor da bi delo ne bilo nič, se pravi, kakor da je brez smisla. Vendar to, da je brez smisla, še ne pomeni, da zdaj delo razpade, da ni več možno; ravno nasprotno, zdaj šele postane zares pravo delo, pogumno, odločno in resnično."

Primož Južnič

Namesto popravka

V časopisu 7-8 je prišlo do nekaterih tiskarskih napak. Spričo mnogih se človek ne bi preveč usajal, zlasti še, če ne povzročijo kaj hujšega kot "nerazumljivost" kakšnega stavka. Toda v prispevku: Beležke k vprašanju o meščanski utopiji (str.197) se je na več mestih pojavila napaka, ki je ne gre preklinjajoče pripisati tipkarici, ampak prej nekakšnemu procesu semantičnega ožanja slovenskega jezika. Tipkarica je namreč besedico npravno (brez "a" med "n" in "r" na začetku besede!) prebrala "naravno." Tako recimo na strani 202 (to je samo eden izmed vnebovpijočih lapsusov) pade neverjetna ugotovitev, da je Heglovo mišljenje mišljenje meščanske družbe kot naravnega (namesto npravnega) univerzuma.

Jasno je, da rutinirana tipkarica razpolaga s precejšnjim fondom besed, pri srečanju z eventualno njej nerazumljivimi besedami pa se njena koncentracija poveča. Do bolj žalostnih konsekvenc pa pride, če lahko prebere določeno besedo s pomočjo svojega "običajnega fonda", čeprav določene besede v tem fondu ni.

Razlog tega prispevka pa je v žalostni zavesti, da je lepa beseda npravno (torej tudi npravnost, npravstvenost ...) na splošno postala oznaka (morda arhaična) praznega mesta v semantičnem polju. Da je vse skupaj še bolj tradikomično, pa se je spričo koincidence v slovenščini (v nemščini namreč ne more priti do izenačitve med sittlich in natürlich) ta lepa besedica zlila z osladno besedo naravno. Slovenski uporabni in rabljeni jezik tako kaže najmanj čudno označujočnost. Če je namreč izginila afirmativna konotacija besede, je gotovo izginila tudi negacija. Problematike nenpravnega delovanja posameznikov in družbe smo se, kot kaže, rešili na izredno meščansko naraven način: odpravili smo samo besedo iz procesa menjave besed. Če ni besede, pa je zelo možno, da tudi ni tistega, kar je pomen besede v sklopu celotnega jezikovnega sistema.

In predstavljajmo si grozljivo degeneracijo našega družbenega življenja, če se n.pr. izguba besede npravno vtihotapi v politiko in bi to pomenilo konec do sedaj na tem področju pričujočih npravnih odnosov in npravnega delovanja. Morda ni prepozno udariti plat zvona in politično reafirmirati v uporabnem jeziku npravnost, s čimer bi socialistična politika mogla ustvariti še en dokaz o tem, da se vselej polno zaveda sama sebe. Ve-

liko pa bi moglo pripomoči k reafirmaciji besede tudi pravo kot znanost in kot praksa, kajti filozofija more v popolni izolaciji (v semantičnem pogledu) le nemočno viti roke ali pa spet kritizirati vse stvari, ki so družbi brez razlike naravne, kar pa ni dobro, ker v revolucionarnem procesu ukinjanja filozofije ne kaže, da bi le-ta kritizirala tudi ta naravni družbeni proces, češ da ni nraven.

Darko Štrajn

Tiskarski škrat je v članku I.S. o EKONOMSKI PROPAGANDI v 4, 5,6, številki Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo naredil razen manjkajočih vejic in tiskovnih napak, naslednje vsebinsko bistvene napake:

Na str. 42 manjka naslov EKONOMSKA PROPAGANDA

na str. 47 se drugi stavek prvega odstavka glasi takole:

V skladu s tem edino možnim načinom MIŠLJENJA se vsiljuje in vzgaja edino možen način življenja, ki v družbi krepko prevladuje in daje odprte možnosti potrošniški družbi, vse ostale poizkuse pa proglašča za nenormalne in jih preganja.

na str. 47 prvi stavek drugega odstavka: Človek današnje potrošniške družbe vidimo v novi luči, v novih vidikih odtujenosti.

na str. 47 je zadnji odstavek razumljiv v tejle obliki:

Tako tudi tisti z boljšim družbenim statusom¹¹ predstavljajo specializirane, odtujene posameznike, v družbi so atomizirane potrošnike (ki prispevajo, da se proizvedene dobrine potrošijo; pri čim večjem proizvajanju le čim večje trošenje zaključuje krog usklajenosti proizvodnje in potrošnje. V to "zakonitost" so zapeti vsi družbeni, politični, ekonomski, moralni in drugi odnosi..),

le s to razliko, da imajo več finančnih in drugih družbenih možnosti za zapolnjevanje prostega časa in da obenem predstavljajo in ustvarjajo ideal za ostale, ki imajo teh možnosti manj in se jim zato želijo približati.

Manjkajo opombe - od 4. naprej:

op.4.: Podatek bomo razlikovali od informacije. Podatek, ki je za nekoga nov, je informacija.

op.5.: J.Sudar, EKONOMSKA PROPAGANDA, OEP, 1963, str, 9

op.6.: citate omenjenih definicij navaja Sudar v svoji knjigi EKONOMSKA PROPAGANDA na str. 9.

op.7.: Sudar, prav tam

op.8.: Slavko Stanič, VEŠTINA PRODAJE I REKLAME, Novi Sad, 1937, str. 106

- op. 9.: Človekove potrebe so zadovoljive npr.: potreba po hrani - človek ne more pojesti več kot je njegova organska potreba; se obleče, da ga ne zebe itd. ..
- op.10.: Viktor Papanek: DIZAJN ZA STVARNI SVIJET, Split, 1973, str. 93, 94.
- op.11.: Danes se razredna strukturiranost ljudi navadno opredeli z družbenim statusom; družbeni status pa z izobrazbo, kvalifikacijo, položajem v poklicu, dohodki, ugledom, prestižem, vplivom, družbeno in politično močjo ...
- op.12.: Josip Sudar: Ekonomska propaganda, Informator, Zagreb, 1971, str. 36,
- op.13.: J.Sudar: EKONOMSKA PROPAGANDA, Informator, Zagreb, 1971, str. 37, 38, 44, 49.

SPOŠTOVANI BRALCI

I

Pripravljamo naslednje tematske številke

- psihiatrija in antipsihiatrija /skupaj s Problemi/
- urbanizem in arhitektura
- kritika politične ekonomije
- seksualnost in družba .

II

Uradne ure

vsak torek od 12^h do 14^h na uredništvu Tribune, Trg osvoboditve 1/II .

UDK 323 (497.1):282

svoboda, emancipacija, človeške pravice, religija

ŠEŠERKO, Leo: Parafraze k vprašanju verske svobode

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Jugoslovanski škofje so postavili zahtevo po politični emancipaciji vernikov, da bi prispevali k zorenju javnega mnenja. Kristjane so razglasili za podprivilegirane in zato zahtevajo zanje privilegije verovanja, opravljanja poklicev, vzgoje otrok, gradnje religiozних objektov itd. V tem horizontu se razkriva svoboda le kot počutje. Posvetna razmerja med občansko družbo in politično državo se kažejo le v svoji religiozni preobleki, religija se ne razveže v svoje posvetne sestavine. Njena realna tla niso borba v politični državi, ampak razmerja in privilegiji v občanski družbi. Razmerje škofov in v njih utelešene religije do razmerij in razmer med ljudmi je spravljivo, je razmerje sprave religije z družbo.

UDK 323 (497.1):282

Freiheit, Emanzipation, Menschenrechte, Religion

ŠEŠERKO, Leo: Paraphrasen zur Frage der Religionsfreiheit

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Die jugoslawischen Bischöfe haben die Forderung nach politischer Emanzipation der Gläubigen gestellt, um zur Reifung der öffentlichen Meinung beizutragen. Die Christen haben sie zu Unterprivilegierten erklärt und verlangen darum für sie die Privilegien des Glaubens, der Berufsausübung, der Kindererziehung, des Baus religiöser Objekte usw. In diesem Horizont enthüllt sich Freiheit als blosses Befinden. Die weltlichen Verhältnisse von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat erscheinen nur in ihrer religiösen Verkleidung, Religion löst sich nicht in ihre weltlichen Bestandteile auf. Ihr realer Boden ist nicht der Kampf im politischem Staat, sondern die Verhältnisse und Privilegien in der bürgerlichen Gesellschaft. Das Verhältnis der Bischöfe und der in ihnen verkörperten Religion zu den Beziehungen und Verhältnissen unter den Menschen ist ein versöhnliches, ist ein Verhältnis der Versöhnung der Religion mit der Gesellschaft.

UDK 238

religiozni odnos, vera, verjetje

KOSOVEL, Ivan: Fenomen religije

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
9-10.

Religiozni odnos ni emocionalno enostaven. Sestoji iz osiščča vere s komponentami kot so ljubezen, spoštovanje, vdanost itd. Druga os povezuje vero in verjetje v dialektično enoto, kjer se na eni strani formirajo religiozni, na drugi pa "običajni" sistemi. Vsak sistem na tej osi lahko prehaja v religiozen sistem, če so izpolnjeni socialni in psihološki pogoji. Religiozno podvajanje sveta nastopa z intenzifikacijo vrednosti, ki onemogoča njihovo nadaljnjo koesistenco. Pristno religiozen odnos je vera, zato se v njem ne javljajo racionalne strukture. Dostopna je bit, vendar ne vemo, kaj to je. Za novejško situacijo je značilen premik nazorskega interesa od klasičnega boga na človeka in razkroj hierarhije. Temu premiku sedaj sledijo sekularizirane religije.

UDK 238

religiöses Verhältnis, Glaube, Fürwahrhalten

KOSOVEL, Ivan: Das Phänomen der Religion

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
9-10.

Das religiöse Verhältnis ist nicht ein emotional einfaches. Es besteht aus dem Achsenlager des Glaubens mit Komponenten wie Liebe, Ehrfurcht, Ergebenheit usw. Die zweite Achse verbindet Glauben und Fürwahrhalten zu einer dialektischen Einheit, wo einerseits religiöse und andererseits "herkömmliche" Systeme formiert werden. Jedes System auf dieser Achse kann in ein religiöses System übergehen, wenn alle sozialen und psychologischen Bedingungen gegeben sind. Die religiöse Verdoppelung der Welt tritt mit einer Intesifikation des Wertes auf, die ihre weitere Koexistenz verunmöglicht. Das unverfälschte religiöse Verhältnis ist der Glaube, deshalb scheinen in ihm keine rationalen Strukturen auf. Zugänglich ist das Sein, doch wissen wir nicht, was das ist. Für die neuzeitliche Situation ist charakteristisch die Verschiebung des Anschauungsinteresses vom klassischen Gott zum Menschen und der Auflösung der Hierarchie. Dieser Verschiebung folgen nun die sekularisierten Religionen.

UDK 238

znanost, magična znanost, dialektika razsvetljenstva

KOSOVEL, Ivan: Razkroj in sinteza magičnega

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Izhajamo iz stališča, da imajo znanosti specifične predmete in v bistvu enake metode, ki jih karakterizira kvantitativnost. Za alkimijo ali magično znanost velja obratno: na osnovi sinteze kvalitativnih nastajajo kvantitativne metode z individualnimi kriteriji. Navezujoč na Dialektiko razsvetljenstva, poskušamo pokazati možno eksistenco razsvetljenstva samo v opoziciji z magičnim, ki je projekcija historičnega bista človeka in ustvarja kozmos (smiselno urejenost). Magično z razsvetljensko kritiko v bistvu ne preneha, temveč se premesti v nov smisel sveta. Razmerje baze in nadstavbe se pokaže za opozicijo operacionalnih praks in ideologij kot osmišljevanje le-teh.

UDSK 238

Wissenschaft, magische Wissenschaft, Dialektik der Aufklärung

KOSOVEL, Ivan: Auflösung und Synthese des Magischen

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Ausgegangen wird vom Standpunkt, dass Wissenschaften jeweils einen spezifischen Gegenstand und im Grunde gleiche Methoden haben, deren Charakteristikum Quantitativität ist. Für die Alchimie oder magische Wissenschaft gilt das Umgekehrte: auf der Basis einer Synthese der Qualitäten entstehen quantitative Methoden mit individuellen Kriterien. An die Dialektik der Aufklärung anknüpfend wird versucht aufzuzeigen, dass eine Existenz der Aufklärung nur in der Opposition zum Magischen möglich ist, die Projektion des historischen Wesens des Menschen ist und den Kosmos (sinngemäße Ordnung) erzeugt. Das Magische hört mit der Kritik der Aufklärung im Grunde nicht auf, sondern wird in einen neuen Sinn der Welt verlegt. Das Verhältnis von Basis und Überbau erscheint als Opposition operationeller Praxen und Ideologien als deren Sinnhaftwerdung.

UDK 159.954 : 001

znanstveno fantastični roman, pornografija, psihoanaliza, kritika znanosti, masovna kultura, proletarska revolucija

ŠTRAJN, Darko: Demonsko seme

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Prispevek obravnava znanstveno fantastični roman Deana R. Koontza: "Demonsko seme". Ob obravnavanju osnovnega zapleta (computer se odloči imeti otroka z žensko) izstopijo mnoge kritične vsebine v zvezi z odnosom med pornografijo, psihoanalizo in kritiko znanosti. Obravnava temelji na stališču, da je masovna kultura dejstvo sodobnega sveta, s katerim se je potrebno odprto in brez predsodkov soočiti, da bi bilo mogoče misliti tudi proletarsko revolucijo.

UDK 159.954 : 001

Science Fiction Roman, Pornographie, Psychoanalyse, Wissenschaftskritik, Massenkultur, proletarische Revolution

ŠTRAJN, Darko: Der Samen des dämons

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Der Beitrag behandelt den Science Fiction Roman von Dean R. Koontz: "Der Samen des Dämons". Bei der Behandlung der Grundkomplikation (ein Computer fasst den Entschluss, mit einer Frau ein Kind zu haben) treten viele kritischen Inhalte im Zusammenhang mit Pornographie, Psychoanalyse und Wissenschaftskritik hervor. Die Behandlung gründet auf dem Standpunkt, dass die Massenkultur eine Tatsache der modernen Welt ist, der offen und ohne Vorurteile gegenübergetreten werden muss, damit auch die proletarische Revolution gedacht werden kann.

UDK 330.19

aktualnost, revolucija, integracija, funkcija, tehnološka stvarnost, možnost

JURANČIČ, Iztok - ŠEMERL, Miha: Subjektivizacija revolucije v globalni nostindustrijski stvarnosti
(Etnološko razmišljanje in antropološka določitev)

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Organska sestava kapitala je razredna sestava kapitala. V sebi nosi nasprotje med lastniki produkcijskih sredstev in mezdnimi delavci. S polarizacijo sveta na razvite in nerazvite dežele to nasprotje prerašča nacionalne okvire in dobiva vedno bolj globalni značaj (socialdemokracija kot organizacija delavcev se pokaže kot pozitivni element statusa quo, ko pristane na to polarizacijo). Razvoj tehnologije eliminira delavčevo bedo, delavec postane objekt funkcije v tehnološkem postopku in subjekt potrošnje. S tem ko postane zreduciran na funkcijo, mu je omogočena hiper potrošnja, njegov previsok standard pa se mu kaže kot nujna eksistenca. Negativne strani funkcije se absorbirajo v samem tehnološkem postopku, nujnost je lahko svobodna, aktualizacija možnosti postane objekt delovanje sistema represije. Subjekt revolucije iz obdobja liberalnega kapitalizma postane integriran v tehnološko stvarnost, revolucija pa ostaja permanentna grožnja kontinuirani represiji.

UDK 330.19

Aktualität, Revolution, Integration, Funktion, technologische Wirklichkeit, Möglichkeit

JURANČIČ, Iztok - ŠEMERL, Miha: Die Subjektivisierung der Revolution in der globalen postindustriellen Wirklichkeit
(Ethnologische Überlegungen und anthropologische Bestimmung)

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Die organische Zusammensetzung des Kapitals ist die Klassenzusammensetzung des Kapitals. Sie trägt den Gegensatz zwischen Eigentümern der Produktionsmittel und Lohnarbeitern in sich. Mit der Polarisierung der Welt in entwickelte und unterentwickelte Länder überwindet dieser Gegensatz, den nationalen Rahmen und bekommt zunehmend globalen Charakter (die Sozialdemokratie als Organisation der Arbeiter erscheint als positives Element des Status quo, indem sie auf die Polarisierung eingeht). Die Entwicklung der Technologie eliminiert das Elend der Arbeiter, der Arbeiter wird zum Objekt der Funktion im technologischen Prozess und zum Subjekt des Konsums. Indem er auf die Funktion reduziert wird, ist ihm ein Hyperkonsum ermöglicht, sein zu hoher Standard aber erscheint ihm als notwendige Existenz. Die negativen Seiten der Funktion werden im technologischen Prozess selbst absorbiert, die Notwendigkeit kann frei sein, die Aktualisierung der Möglichkeit wird zum Objekt der Betätigung des Repressionssystems. Das Subjekt der Revolution aus der Epoche des liberalen Kapitalismus wird in die technologische Wirklichkeit integriert, die Revolution bleibt eine permanente Bedrohung der kontinuierlichen Repression.

UDK 141.82

avtentična Marxova misel, nemška klasična filozofija, svoboda, resnica, čutna praktična dejavnost, revolucija

KANGRGA, Milan: Kaj je marksizem

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
9-10.

V tem prispevku, ki je avtorizirano predavanje, avtor zastopa mnenje, da na vprašanje (zastavljeno v naslovu) ni mogoče odgovoriti z enoznačno definicijo. Avtentični Marxovi misli se je mogoče približati le po tisti spoznavni poti, ki jo je zarisala nemška klasična filozofija s tem, da je tematizirala pojme svobode, resnice, čutne praktične dejavnosti itd. Šele tako je tudi mogoče razumeti pomen Marxovega pojma revolucije in se izogniti dogmatizacijam ter vulgarizacijam Marxovega nauka, ki se giblje v samem jedru naše epohe.

UDK 141.82

authentisches Marxisches Denken, deutsche klassische Philosophie, Freiheit, Wahrheit, sinnliche praktische Tätigkeit, Revolution

KANGRGA, Milan: Was ist Marxismus

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
9-10.

In diesem Beitrag, einem autorisierten Vortrag, vertritt der Autor die Meinung, dass die im Titel gestellte Frage nicht mit einer eindeutigen Definition beantwortet werden kann. Dem authentischen Marxischen Denken kann nur auf jenem Erkenntniswege nahekommen werden, den die deutsche klassische Philosophie damit vorgezeichnet hat, dass sie die Begriffe Freiheit, Wahrheit, sinnliche praktische Tätigkeit usw. thematisiert hat. Erst dadurch kann die Bedeutung des Marxischen Begriffs von Revolution verstanden und einer Dogmatisierung und Vulgarisierung der Marxischen Lehre, die sich im Kern unserer Epoche selbst bewegt, aus dem Wege gedungen werden.

UDK 141.827

historični materializem, psihoanaliza, produkcijska praksa, označevalna praksa

ŽIŽEK, Slavoj: Mesto teorije označevalne prakse v historičnem materializmu

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Že pri klasičnih marksizma nakazana dvoinost 'v zadnji instanci' odločujoče materialne produkcije življenja ("produkcija stvari"/ "produkcija ljudi") se konkretizira šele z nastopom - do ideologije v lastnem polju kritične - psihoanalize kot materialistične teorije "produkcije ljudi", "kritike subjektov", korelativne klasični marksistični "kritiki politične ekonomije"; to se dogodi šele tedaj, ko je psihoanaliza izkušena kot teorija označevalne prakse, tj. v tako imenovanem "strukturalizmu" in "post-strukturalizmu". Ob tem gre za globoko praktično vprašanje: doslejšnja neizdelanost historičnomaterialistične teorije "produkcije ljudi" je 'odraz', miselni moment, nezadostnosti prakse, ki se je opirala na historični materializem. V tej luči se prelom med "strukturalizmom" in "post-strukturalizmom" pokaže kot prelom med skrajno 'zavestjo poraza', ki jo predstavlja "strukturalizem" v strogem pomenu, in med novičnim razprtjem revolucionarne perspektive v "post-strukturalizmu" (teoriji pisanja).

UDK 141.827

historischer Materialismus, Psychoanalyse, Produktionspraxis, Signierungspraxis

ŽIŽEK, Slavoj: Der Platz der Theorie der Signierungspraxis im historischen Materialismus

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9-10.

Die schon bei den Klassikern des Marxismus angedeutete Zweiheit der 'in letzter Instanz' entscheidenden materialen Produktion des Lebens ("Produktion der Dinge"/"Produktion der Menschen") konkretisiert sich erst mit dem Auftreten der - gegenüber der Ideologie im eigenen Gebiet kritischen - Psychoanalyse als materialistischer Theorie, der "Produktion der Menschen", als "Kritik der Subjekte" in Korrelation zur klassischen marxistischen "Kritik der politischen Ökonomie"; dies geschieht erst dann, wenn die Psychoanalyse als Theorie der Signierungspraxis erprobt ist, dh. im sogenannten "Strukturalismus" und "Post-Strukturalismus". Dabei geht es um eine zutiefst praktische Frage: die bisherige Unausgebildetheit der historischmaterialistischen Theorie der "Produktion der Menschen" ist ein 'Reflex', ein gedankliches Moment, der Unzulänglichkeit der Praxis, die sich auf den historischen Materialismus gestützt hat. In diesem Lichte erscheint der Bruch zwischen "Strukturalismus" und "Post-Strukturalismus" als Bruch zwischen dem extremen 'Bewusstsein der Niederlage', dargestellt im "Strukturalismus" im strengen Sinne, und der neurlichen Eröffnung einer revolutionären Perspektive im "Post-Strukturalismus" (der Theorie des Schreibens).

UDK 615.32:159.954

.čudenje, senzitivnost, potovanje

BASKAR, Bojan: Hašiš je nekoristen in nevaren

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
9-10.

Ob primeru Baudelairea avtor opazuje nekatere pojave, ki po njegovem parcično, vendar v samih temeljih ononirajo obstoječemu totalitarnemu svetu (npr. čudenje, potovanje, neinstrumentalno mišljenje itd.).

UDK 615.32 : 159.954

Wundern, Sensitivität, Reisen

BASKAR, Bojan: Haschisch ist nutzlos und gefährlich

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
9-10.

Am Beispiel Baudelairea beobachtet der Autor einige Phänomene, die nach seiner Meinung partiell, jedoch in der Grundlage zur bestehenden totalitären Welt in Opposition stehen (z.B. Wundern, Reisen, nichtinstrumentelles Denken usw.).

UDK 659.4:141.82

Neščanska javnost, javno mnenje, socialistična javnost

KOSIR, Mitja: Marxovo pojmovanje javnosti

Časopis za kritiko znanosti, domišljije in novo antropologijo 9-10

Ker je bila javnost Marxovega časa neščanska javnost, iz katere je bil izključen velik del prebivalstva - proletariat, se je Marx o njej izražal negativno.

Javno mnenje je za Marx lažna zavest, ki skriva svoj resnični značaj, kapitalistične razredne odnose.

Demoipirana, socialistična javnost se nujno veže na svobodo tiska.

UDK 659.4:141.82

Bürgerliche Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, sozialistische Öffentlichkeit

KOSIR, Mitja: Marx'sche Auffassung der Öffentlichkeit

Časopis za kritiko znanosti, domišljije in novo antropologijo

9 - 10

Weil die Öffentlichkeit des Marx'schen Zeitalters die bürgerliche Öffentlichkeit war, aus welcher die große Teil der Bevölkerung ausgeschlossen war, äuserte sich Marx über ihr negativ.

Die öffentliche Meinung ist für Marx das falsche Bewusstsein, das seinen wirklichen Charakter - die kapitalistische Klasseninteressenverdeckt.

Die emanzipierte sozialistische Öffentlichkeit ist notwendig mit Pressefreiheit verbunden.

K A Z A L O

str.

Č L A N K I I N R A Z P R A V E

Leo Šešerko: Parafraze k vprašanju verske svobode	1
Ivan Kosovel: Fenomen religije	60
Razkroj in sinteza magičnega	65
Iztok Jurančič, Miha Šemerl: Subjektivizacija revolucije v globalni post-industrijski družbi	70
Milan Kangrga: Kaj je marksizem	88
Darko Štrajn: Demonsko seme	109
Slavoj Žižek: Mesto teorije označevalne prakse v historičnem materializmu	132
Bojan Baskar: Hašiš je nekoristen in nevaren	168
Mitja Košir: Marxovo pojmovanje javnosti	183

P R E V O D I in komentarji

Zoran Pistotnik: Amerika po Chicagu	202
Tom Hayden: Nova ameriška revolucija	211
Almar Altvater : Kritika meščanske ekonomije kot politična naloga	226
Bogdan Satar: Pripomba k prevodu	240

P R I K A Z I I N R E C E N Z I J E

Hendrik Ruitenbeck: The New Group Therapies /B. Baskar/	246
Howard S. Becker: Outsiders /P. Južnič/	252

P O P R A V K I

Namesto popravka /D. Štrajn/	260
Popravek	262

O B V E S T I L O	264
-------------------	-----

S I N O P S I S I	265
-------------------	-----

