



|| 263332

7-8

udk 3 1975

komune med **utopijo** in realnostjo

**utopičnost** ljubezni

znanost in **utopija**

problem človekovih potreb

Prevodi: Ernst Bloch, Adorno, Kolakowski  
psihoanaliza in kapitalizem

časopis za kritiko znanosti, domišljijo  
novo antropologijo



11. 663332

ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI, DOMIŠLJIJO IN NOVO ANTROPOLOGIJO

Letnik III., številka 7-8

Izdaja:

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

Uredništvo:

Franko Adam, Bojan Baskar, Mladen Dolar, Srečko Fišer, Pavel Gantar, Primož Južnič, Tomaž Mastnak, Zoran Pistotnik, Jadran Sterle, Leo Sešerko /odgovorni in glavni urednik/, Darko Štrajn, Drago Urbanc, Slavoj Žižek.

Oblikovalec:

Andrej Trobentar

Lektor:

Bora Zlobec-Jurčič

Uredništvo:

Trg osvoboditve 1/II, tel. 21-280

Sestanki redakcije vsak drugi četrtek v mesecu ob 15<sup>h</sup> na uredništvu Tribune, Trg osvoboditve 1/II.

Naročnina:

Cena enojne številke 10,- din, cena dvojne številke 15,- din; letna naročnina 50,- din.

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

Na podlagi 7. točke prvega odstavka 36. člena zakona o obdavčenju proizvodov in storitev v prometu /Uradni list SFRJ, št. 33-316/72/ je po mnenju Sekretariata za informacije v IS skupščine SR Slovenije ČASOPIS za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo po sklepu št. 421-1/72 oproščen temeljnega davka od prometa proizvodov.

Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Natisnila univerzitetna tiskarna.

|| 263332



PO 1212/1976

Pričujoča številka Časopisa tematizira problem UTOPIJE in, upajmo, to temo problematizira. Kolikor sploh živimo, se naše žitje neizogibno prepleta s tistim, kar vladajoča zavest imenuje "utopično", "utopizem", dodaja kot sinonime sanjarjenje, fantaziranje ipd. /kar na ta način dobi prizvok nečesa slabega in grešnega/ ter vse skupaj povezne pod ekonom-lonec nemogočnosti. Vendar je ta zavest - zavest vladajočih - sprevrnjena.

Izvirno-vsebinsko utopija kaže nekaj boljšega od tistega, kar je, nekaj novega. Dalj kot traja naše potovanje /in potujemo le skupaj s svetom - sicer se samo premikamo in nikamor ne prisepemo/, bolj postaja utopija ne zamišljanje, marveč spregledanje tega boljšega in novega, vse manj je zgolj kazenje in vse bolj teoretično-praktična anticipacija dobrega novega. To pa pravi, da je naša Itaka na doseg roke. Vse bolj dozoreva spoznanje, da je danes edina utopija, bolje rečeno, da bi danes moral biti utopija - in to v smislu, ki ga temu pojmu sam pripisuje! - obstoječi svet.

Kakorkoli gledamo, je socializem, kot edina zgodovinska alternativa, povezan z utopijo. Toliko bolj, ko se obzorje oži. Ideologi se oprijemajo sheme razvoja socializma "od utopije do znanosti". Skok, do katerega vodi ta pot, je skok v prazno. Svet je naša naloga in ne urni mehanizem, ki zmeraj kaže pravi čas. In najbolj naše je tisto, česar še ni. - "Obstoji tudi nekoliko pre-velik napredek od utopije do znanosti: ko namreč zataji vse sanjanje, vse snovanje, vse upanje, pionirska eksistenca, ki jo imamo ljudje, na najbolj izpostavljeni fronti svetovnega procesa".

To misel je zapisal ERNST BLOCH. Njegovi devetdesetletnici posvečamo to številko Časopisa. Ne zato, ker bi morda pisali o njem, njegovem delu - kar je jasno razvidno iz prispevkov samih -, pač pa, da bi vzpodbudili zanimanje zanj, študij njegovega prispevka marksizmu, nadaljnje razmišljanje o problemih, ki jih je zastavil, itd. Da bi vsaj s tem prekinili ignoranco, ki mu je pri nas naklonjena.

ERNST BLOCH :

DAS PRINZIP HOFFNUNG

IZ POGLAVJA: SVET, V KATEREM IMA UTOPIČNA FANTAZIJA KORELAT  
REALNA MOŽNOST, KATEGORIJE FRONTA, NOVUM, ULTI-  
MUM IN HORIZONT

... NJEGOVA /človekova/ tubit je tako manj zgoščena /dicht/,  
čeprav je on /človek/ v primerjavi z rastlinami in živalmi  
veliko intenzivnejše tukaj. Človeška tubit ima kljub temu bolj  
kipečo bit, več svitanja na svojem zgorajem robu. Ravno tu je  
ostalo nekaj praznega, je šele nastal novi prazni prostor. Po  
njem se vlečejo sanje, in to možno, ki morda nikoli ne more po-  
stati zunanje, se notranje zgodeva.

Veliko je v svetu še neskljenega

Jasno je, da se tudi notranje ne bi zgodovalo, če bi bilo to  
zunanje polno zgoščeno. Toda, zunaj je življenje dokončno prav  
tako malo kot v Jazu, ki deluje na to zunanje. Nobena stvar se  
ne bi pustila predelati želji primerno, če bi bil svet sklen-  
jen, poln fiksnih, povsem izpolnjenih stvari. Namesto njih pa  
so le procesi, to je dinamični odnosi, v katerih to nastalo še  
ni polno zmagalo. Resnično, to je proces; le-ta je razvejano  
posredovanje med sedanjostjo, nerazrešeno preteklostjo in pred  
vsem: možno prihodnostjo. Da, vse resnično prehaja na svoji  
procesualni fronti v možno in to možno je vse šele /samo/ del-  
no pogojeno, kot to še ne polno oziroma sklenjeno determinirano.  
Pri tem, jasno, moramo ločiti med zgolj spoznavno ali objektiv-  
no možnim in realno možnim, na katerega edino se predloženo cel-  
lokupje nanaša. Objektivno možno je vse, česar pričujoče pogoje  
lahko v območju zgolj parcialnega spoznanja znanstveno pričaku-  
jemo ali jih vsaj ne moremo izključiti. Realno možno je, nas-  
protno, vse, česar pogoji v sferi objekta samega še niso polno-  
številno prisotni /zbrani/, bodisi da šele zorijo, bodisi zlas-  
ti, da novi pogoji - čeprav posredovani z že prisotnimi - pre-  
kajo v novo resničnost. Pregarba, spreminjajoča se, spremenljiva  
bit, kot se dialektično-materialistično predstavlja, ima kakor  
na lastnem horizontu v svojem temelju to nezaključeno zmož-  
nost nastajanja, to še-ne-sklenjenost. Tako da od tod lahko re-  
čemo: to realno možno, ki dosega posredovano, torej dialektično  
materialistično posredovano novost, daje utopični fantaziji  
njen drugi, konkretni korelat: korelat iznen zgolj vretja, ki-  
penja v notranjem krogu zavesti. In dokler resničnost še ni no-  
beno polno, izdeterminirano nastalo, dokler vsebuje v novih ka-  
leh kot v novih prostorih izoblikovanje še neskljenjene možnosti:  
tako dolgo iz zgolj faksične resničnosti ne more nastati noben  
absoluten ugovor utopiji. Nastopi lahko ugovor slabi utopiji,  
to se pravi, abstraktni razbohoteni, slabo posredovani, vendar  
ima prav konkretna utopija v procesualni resničnosti /svoje se-  
bi/ korespondirajoče: le - to posredovanega novuma. Samo ta po-  
sredovana resničnost in ne kaka iz nje iztrgana, postvarilo

zabsolutizirana dejstvenost se lahko usmeri prek utopičnih sanj oziroma jih odstavi h golim iluzijam. Če človek podeli to pravico do /te/ kritike vzaki goli dejanskosti zunanjega sveta, to fiksirano prisotno in nastalo poabsoluti/zira/ v realnost. Vendar bo že znotraj močno spremenjene današnje resničnosti jasno, da je bila omejitev na faktum zelo malo realistična; da je realnost sama neobdelana, da je to primikajoče se, prodirajoče na njenem robu. Človek tega časa se vseskozi razume na mejno eksistenco zunaj dosedanje celotnosti pričakovanja nastalosti. Ne vidi se več obdanega s prividno izpolnjenimi dejstvi in jih ni več za edino realne; možni fašistični Nič je, pretresljiv, izgubljen v tem realnem in pred vsem je, končno izvršljiv in dospel, socializem. Tako je prišlo do drugačnega pojma realitete od zožanega in otrplega, ki ga je imela druga polovica devetnajstega stoletja, drugačnega od pojma procesu tujega pozitivizma in tudi še njegovega pendanta: neobveznega idealnega sveta iz čistega videza. Otrpli pojem realitete je včasih vrtil tudi v marksizem in ga tako napravil shematičnega. Ni dovolj govoriti o dialektičnem procesu, zgodovino pa nato obravnavati kot vrsto sledečih si fiksa ali tudi zaključenih "totalitet". Ob tem grozi zožitev in oženje resničnosti, odklon od "dejavne moči in semena" v njej, in to ni noben marksizem. Toliko bolj: konkretna fantazija in podoba njenih posredovanih anticipacij je v procesu resničnega sama prekipevajoča in se odslikuje v konkretnih sanjah za naprej; anticipatorični elementi so sestavni del resničnosti same. Torej je volja do utopije vseskozi v povezanosti z objektivnimi tendencami, saj je v njih potrjena in doma.

#### Militantni optimizem, kategorije fronta, novum, ultimum

Nujno je, da ravno premagan /pobit/ človek znova izkuša to znanje. Kar pride od tod, še ni odločeno, kar stoji kot močvirje, se lahko z delom izsuši. Skozi dvojnost poguma in vedenja ne pride prihodnost kot usoda nad človeka, temveč se človek povzne nad prihodnostjo in vstopi s svojim vanjo /und tritt mit dem Seinen in sie ein./. Vedenje, ki mu je potreben pogum in predvsem odločanje, pa se pri tem ne more ohraniti na dosedaj najobičajnejši način: namreč kot opazujoče /vedenje/. Zakaj zgolj opazujoče vedenje se nujno nanaša na zaključeno in s tem preteklo, nemočno je nasproti zdajšnjemu in slepo za prihodnost. Pač pa se kot vedenje uveljavlja tem bolj, čim dlje ležijo njegovi predmeti v preteklem in zaključenem, čim manj torej prispeva k temu, da bi se iz zgodovine - kot iz tega, s tendenco se dogajajočega - moglo nekaj pridobiti za sedanost in prihodnost. Vedenju, ki je nujno za odločanje, pripada temu primerno drug način: ne samo opazujoč, marveč tak način, ki gre skupaj s procesom, ki je aktivno pristransko predan temu sebi predelujočemu dobremu, to je človeško vrednemu /die dem sich durcharbeitend Guten, das ist, Menschenwürdigen des Prozesses aktiv-parteilich verschworen ist./. Odveč je reči, da je tak način

vedenja tudi edino objektivno, edini, ki obnavlja to realno v zgodovini: obnavlja dogajanje namreč, ki ga vzpostavlja človek v delu; vključno z bogatimi procesualne prepletenosti med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo. In take vrste vedenje ravno s tem, da ni nobeno zgolj opazujoče /vedenje/, poziva naravnost sam subjekt, zavedajoče se vzpostavljanja same. S tem, da ni kvietizem, se tudi v odnosu do razkrite tendence ne poklanja tistemu banalnemu, avtomatičnemu optimizmu napredka na sebi, ki je samo repriza kontemplativnega kvietizma. Le-ta je samo repriza, kajti tudi prihodnost preoblači v preteklost, ker jo uvidi kot neko v samem sebi zaprti in s tem zaključeno. Pred državo prihodnosti, ki je na ta način postavljena kot dovršena konsekvence znotraj tako imenovane železne logike zgodovine, si lahko subjekt spravi roke v naročje ravno tako, kot jih je /nemočno/ sklenil pred božjim sklepom. Tako se je bil na primer kapitalizem, s tem da se ga pusti funkcionirati do konca, uviden kot svoj lasten grobar, in celo njegova dialektika je bila videti kot sama sebi zadostna, kot avtarkična. Vse to pa je v osnovi zmotno, je tako zelo nov opium za ljudstvo, da bi bil cum grano salis celo kanček pesimizma boljši od banalno avtomatične vere v napredek. Kajti realistično umerjenega pesimizma krivi udarci in katastrofe, grozljive možnosti, ki so ravno v kapitalističnem napredku in tudi še za naprej tičijo v njem, soloh ne morejo brezmočno presenetiti. Misliti ad pessimum je tisti analizi, ki tega znova ne zabsolutizira, boljši sopotnik kot cenena blaženost v zaupanju; to ravno v marksizmu predstavlja kritično hladnost. Avtomatični optimizem ni za katerokoli prevratno odločanje nič manjši strup kot absolutizirani pesimizem zakaj če zadnji služi reakciji z njenim pravim imenom povsem odkrito in brezsravno, s namenom, da bi jemal pogum, pomaga prvi sramežljivi reakciji z namenom doseči pomežikujoče potrpljenje in pasivnost. Kar je torej - zaradi resničnosti - namesto napačnega optimizma edino prirejeno vedenju o odločenosti, odločenosti doseženega vedenja, je znova konkretno-utopično zapopađeni korelat v realni možnosti: Zapopađen kot eno, da nikakor niso vsi dnevi noč, pa so vendar prav malo - v smislu neutopičnega optimizma - vse noči dan. Zadržanost pred tem neodločenim, vendar skozi delo in konkretno akcijo odločljivim, se imenuje militantni optimizem. Z njim se sicer ne bodo, kot pravi Marx, uresničili nobeni abstraktni ideali, pač pa bodo zatrti elementi nove počlovečene družbe, torej konkretnega ideala, postavljeni v svobodo. To je revolucionarna odločenost proletariata, ki se vzpostavlja danes v končnem osvoboditvenem boju, odločenost subjektivnih faktorjev v povezavi z objektivnimi faktorji ekonomsko-materialistične tendence. In ne, da bi bil ta subjektivni faktor kot faktor uresničljivosti in spremenjavanja sveta kaj drugega od materialne dejavnosti; je takšna dejavnost, vendar je hkrati kot dejavna stran /pridobivanje, produktivnost, spontanost zavesti/ zagotovo razvit predvsem iz idealizma in ne iz /mehaničnega/ materializma, kot je poudaril Marx v 1. tezi o Feuerbachu. In tudi ne, /kot/ da bi aktivnost,



ki pripada spreminjanju sveta, torej militantnemu optimizmu, mogla biti trajno prevratna, da bi mogla resnično poseči tudi samo v trenutek brez povezave z realno prisotnimi tendencami; zakaj če subjektivni faktor ostane izoliran, postane zgolj faktor pučizma, ne revolucije, skrivajočega zrcaljenja, ne dela. Če torej uvidimo odločitvene pridanosti - in prav vedenje o odločenosti je, ki ta uvid zagotavlja -, ne more moči subjektivnega faktorja, ravno kot militantne funkcije v militantnem optimizmu niti zadošči visoko niti zadošči globoko. ovrednotiti. Konkretna odločenost k zmagi svetlobe v realni možnosti je to enako kot nasprotujoča poteza do neuspešnosti v procesu. To enako kot nasprotujoča poteza svobode nasproti v procesu ločenemu je tako imenovana usora, ki temu procesu konterkarira iz zastoja in postvarenja. To enako je kot nasprotujoča teza vsem pojavom smrti iz družine Niča in nasproti obhodu Niča kot druge alternative realne možnosti same. Tako končno je nasprotje do predirajoče razdiralnosti čiste negativitete /vojna, vpad barbarstva/, s tem bi negacija negacije v danem primeru s preokretom tega poničenja na samega sebe dobila svoj prostor in bi dialektika aktivno zmagala. Konkretna odločitev je pri tem vedno v borbi nasproti statiki, vendar prav v tem, ko ni pučizem, pač pa kot militantni in prav tako utemeljeni optimizem, je pomirjena s procesom, ki mrtvo statiko samo do nevolje oklesti. Človek in proces, boljše: subjekt kot objekt sta v dialektično-materialnem procesu temu priberno enakovredno na fronti. In za militantni optimizem ni nobenega drugega prostora od tistega, ki ga odpira kategorija fronte. Filozofija tega optimizma, to je materialistično zapopadeno upanje, je sama kot po tirano vedenje o ne - opazovanju zapopadlena z najosrednejšim razdelkom zgodovine in to tudi tedaj, ko se ukvarja s preteklostjo, namreč s še neizplačano prihodnostjo v preteklosti. Filozofija zapopadnega upanja je zato per definitionem na fronti svetovnega procesa na tako malo premišljenem prvem razdelku biti pregibajoče se, utopično odprte materije.

Ni vse, kar je znano, že tudi poznano, še najmanj, ko gre za nekaj svežega. Tako je skupaj s pojmom fronte zanemarjen tudi z njim zelo tesno povezan pojem novosti. To novo: duševno se to dogaja v prvi ljubezni, tudi v občutju pomladi; vendar je slednje komajda našlo misleca. Izpolnjuje, vedno znova pozabljeno, predvečer velikih dogodkov, skupaj z označujoč splet reakcij strahovanja, oboročenosti in trdnega zaupanja; utemeljuje zavest velikega pričakovanja z obljubljenim novumom sreče. Prisotna je v pričakovanjih skoraj vseh religij, kolikor je sploh moč pravilno razumeti; primitivno kot tudi staroorientalsko zavest o prihodnosti, prežema vse Biblijo, od Jakobovega blagoslova do človekovega sinu, ki stori vse novo, in do novih nebes, nove zemlje. Kljub temu kategorija novum niti najmanj ni bila zadostno označena in ni našla mesta v nobeni predmarksistični podobi sveta. Ali, če je videti, da ga je našla, kot pri Boutrouxu in pred vsem v Jugend stilu oziroma v Bergsonovi secesijski filozofiji, je to novo opazovano in tudi obhajano zgolj z vidika nesmiselnosti

spreminjajoče se mode tako je nastala samo drugačna otrplost zmeraj istega presenečenja. Enako se je izkazalo že zapreki pri ki je tako dolgo onemogočala pojem še-ne-zavedanega; na ta način ostane svitanje, ta Incipit vita nova, tudi v tako imenovani življenjski filozofiji vedno znova samo neki fiksum. Tako je nastopa pojem novega pri Bergsonu samo kot abstraktno nasprotje ponavljanju, velikokrat kot druga stran gole mehanične enakoličnosti /Gleichförmigkeit/; hkrati pa je bil pripisan slehernemu življenjskemu momentu brez izjeme in zato brez vrednosti. Celo trajanje reči, kot tekoča dureš. Zamišljena je pri Bergsonu osnovna na neprenehni drugobiti; dozdevno, zakaj pri zares nespremenjenem vztrajanju sil bi mogli razločevati začetka in konca tega stanja, objektivno bi sovpadla in tako stvar ravno ne bi trajala. In novum pri Bergsonu celokupno ni pojasnjen skozi svojo pot, svoja prelamljanja, svojo dialektiko, svoje dialektiko, podobe upanja in prave produkte, temveč vedno znova ravno skozi nasprotje mehanizmu, skozi brezvsebno zagotavljanje nekega elana vitala na sebe in za sebe. Velika ljubezen do novuma je dejavna, velika naklonjenost do odprtosti boče v oči, vendar proces ostane prazen in vedno znova ne producira nič drugega kot proces. Da, večna metafizična teorija vitalnosti doseže končno namesto novuma samo omočičnost, prav zaradi nenehno zahtevane, zavoljo same sebe zahtevane, spremembe smeri; z njo tako ne nastane po Bergsonu slavljena krivulja, temveč cik - cak, ki je v njem samo podoba kaosa - iz same nasprotipostavljenosti enakoličnosti. Temu ustrezno se tudi abstraktno zapopadeni futurum konča v l'art l'artu vitalitete, ki ga Bergson sam primerja raketni oziroma "ogromnemu ognju, ki iz sebe siplje stalno nove ognjene slape" /Evolution créatrice, 1907, p.270/. Tudi na tem mestu velja poudariti: pri Bergsonu ni sploh nobenega pravega novuma; pojem le-tega je prenesel iz golega pretiravanja ravno v zgolj kapitalistično modno noviteto in ga tako stabiliziral; elan vital in nič siceršnjega ja in ostane sam fiksum kontemplacije. Družbena osnova za Bergsonov psevdovnum leži v poznem meščanstvu, ki nima več v sebi sploh ničesar vsebinsko novega. Temu ustrezajoča ideološka osnova je /končno/ v stari, vztrajno reproducirani izključitvi dveh bistvenih lastnosti novega nasploh: možnosti in finalitete. Bergson vidi v obeh enako shematiko ubijajočega, spremembi sovražnega razuma, ki zanj učinkuje kot poprosterjenje, kavzalnost, mehanizem. Mogočno čarstvo možnosti mu s tem postane videz - retrospekcije: pri Bergsonu niprav nobenega možnega, zanj je to projekcija, ki jo novo nastajajoče zasnuje v preteklosti. V možnem je pravkar nastalo novo mišljeno po Bergsonu le kot "nekaj bilo možno bivajoče" /"möglichen gewesen seiend"/: "Možno ni nič drugega kot resnično plus neki duhovni akt, ki podoba tega resničnega zaluča nazaj v preteklost, brž ko je to resnično nastalo ... Resnično izviranje nepredvidljive, v nobenem možnem vnaprej označene novosti, pa je to resnično, ki se omogoča, ne to možno, ki urešničuje." /La Pensée et le Mouvant, p. 133/. Bergson s tem enačilno skoraj reproducira protimožnostni dokaz megarika Diodora Kronosa, ki je blizu ravno eleatom, nauku o absolutnem miru.

In prav tako se Bergson zapira pojmu novumu, v tem ko gleda na finalnost kot na zgolj statuiranje nekega odrevenelega končnega cilja, namesto da bi jo uvidel kot smotno prizadevanje človekove volje, ki šele išče svoj kam in čemu v to odprto prihodnje možnosti: Bolje: kot smotno prizadevanje dela, predvsem načrtovanja, ki je poantiralo svoj kam in čemu in gre po teh poteh. Ko pa je Bergsonu vsa predvidljivost sovpadla s statično predizračunljivostjo, ni zgrešil samo ustvarjalne anticipacije, te jutranje zarje v človekovi volji, temveč čisti novum nasploh, horizont utopije. In stalno poudarjani nestanovitnost brezskrajnost, težko, da označujeta Bergsonov univerzum novega za tisto, za kar ga je sam fantazmagoriral: za "stroj za proizvajanje bogov". In summa: novumu, če naj v resnici bo to, ne pripada zgolj abstraktno nasprotje mehaničnemu ponavljanju, temveč način specifičnega ponavljanja sam: namreč /ponavljanje/ še ne nastale totalne vsebine cilja, ki je mišljena in tendirana, preizkušana in iztekajoča se v progresivnih novostih zgodovine. Zato še nadalje: dialektično nastajanje te totalne vsebine ni več označeno po kategoriji novuma, temveč po kategoriji ultima in ob tej ponavljanje jasno da preneha. Vendar preneha samo s tem, da v enaki meri kakor prikazuje ultimium poslednjo, torej najvišjo novost, stopnjuje ponavljanje /ta neodjenljiva reprezentiranost tendenčnega cilja v vsem progresivno novem/ sebe v poslednjo, najvišjo, najtemeljitejšo ponovitev: /ponovitev/ identitete, Pri tem v ultimium novost naravnost triumfira zaradi totalnega skoka iz vsega dosedanjega vendar skoka do prenehajoče novosti oziroma identitete. Kategorija ultima ne leži pred nami tako nepremišljena kot /kategorija/ novuma; slednja je vedno bila predmet tistih religij, ki so tudi času postavljale čas, predvsem torej židovsko-krščanske filozofije religije. Vendar je postalo ravno ob tem obdelovanju kategorij očitno, da kategorija novuma, ki naj bi stvari ustrezno le-temu predhodila, takorekoč sploh ni obstajala. Zakaj ultimium se v celotni židovsko-krščanski filozofiji od Filona in Avgušтина do Hegla nanaša izključno na primium in ne na novum; temu primerno se zadnji prikazuje zgolj kot doseženi povratek nekega že izpolnjenega, izgubljenega, povnanjenega prvega. Forma tega povratka prevzema predkrščansko formo feniksa, ki se zažge in spet obnovi, prevzema heraklitski in stoični nauk o svetovnem požaru po katerem Zevs-Ogenj povzema svet vase in ga prav tako znova v periodičnem krogotoku izdvaja iz sebe. In ravno to: krogotok je tista figura, ki pripenja ultimium na primium, da se logično-metafizično v njem zapravi. Zares, Hegel je v zasebnosti /Fürsichsein/ ideje ki je svoj ultimium in v kateri proces izpolnjen zveni kot v kakem amenu, videl, da je primium zasebnosti /Ansichsein/ ideje ne samo reproduciran, temveč izpolnjen; v zasebnosti je dosežena "posredovana neposrednost" namesto neposredovanega v začetku gole nasilnosti. Vendar ostane ta rezultat tu vseeno ciklični, kot v vsaki posamezni podobi epohe svetovnega procesa, tako tudi v njegovem celokupju; to je novuma povsem osvobojeni krogotok restitutionis in integrum: "vsak delo

filozofije je filozofična celota, neki v samem sebi se sklepa-  
joči krog, ... celota se od tod predstavlja kot krog krogov."  
/Enciklopedija §15./ Item, kljub večji premišljenosti je bil  
ultimim tukaj vseskozi razpet, tako, da se njegova omega brez  
moči novuma uvije nazaj v alfo. To velja naposled tudi tam,  
kjer je bila alfa-omega mehanično materialistično sekularizira-  
na v privid, iz katerega svet raste in v katerem se spet raz-  
blinja. Original in archetip vsega tega ostane alfa-omega v  
zaobjemajočem krogu prabistva, h kateremu se povrača proces do-  
mala kot izgubljeni sin in dela substanco svojega novega za nez-  
godeno. Toda to vse so vpete tvorbe nasproti realni možnosti  
oziroma dezavuiranje le-te, ki hoče celo tudi najbolj progres-  
siven historičen produkt vzeti edino kot ponovno spominjanje  
oziroma ponovno vzpostavljanje nekega nekoč posedovanega,  
pra-izgubljenega. Torej je, kot se pojasnjuje ravno na ultimū,  
pri njem, kot tudi že prej pri slehernem novumu, filozofsko na  
mestu edinole anti-ponovno spominjanje, anti-Avguštin, anti-He-  
gel; anti-krog in zanikanje krožnega principa, intendiranega  
do Hegla in Eduarda von Hartmanna, celo do Nietzscheja. Upanje  
pa, ki noče biti na koncu nikoli samo toliko široko, kot je že  
bilo na začetku, odpravlja strogi cikelus. Dialektika, ki ima  
svoj motor v nemiru in v še ne pokazanem bistvu svoje v nobe-  
nem primeru ante rem prisotne vsebine cilja, ukinja vztrajen  
cikelus. Figure napetosti in tendenčne podobe, realne šifre v  
svetu, tudi te skušnje nekega še neuspelega primera ukinjajo s  
svojo posebno visoko verjetnostno stopnjo utopije v osnovi šte-  
vilen cikel. Humanizirana narava nima nobenega domačega ognji-  
šča v začetku iz katerega poteka, h kateremu se znova vrača z  
neke vrste kultom prednikov v filozofiji. Saj je v samem proces-  
su nastale še pred problemom ultima brez števila realnih mož-  
nosti, ki začetku niso bile ob zibelki zapete. In konec ni po-  
novno prinašanje temveč je - ravno kot votek bistva kaj-a v tem-  
elju da-stva - /gerade als Einscklag des Was- Wesens in den  
Daz-Grund/- razbitje materialnega agens primū. Drugače rečeno:  
omega tega kam se ne pojasnjuje v nek prezgodeni, dozdevno naj-  
bolj realni alfi tega odkod, izvora, temveč nasprotno: ta izvor  
pojasnjuje samega sebe šele v novumu konca, saj šele s tem ul-  
timom stopa v realnost kot neko na sebi še bistveno neuresniče-  
no. Izvor je gotovo to, kar je treba udejanjiti, vendar pa: kot  
ravno v udejanjanju nekaj še ni zrelo in še ne udejanjeno, ude-  
janjanje udejanjanja, tega kar je treba udejanjiti, se samo ve-  
dno šele pričinja začinjati. V zgodovini je to samozapopadenje  
zgodovinskega dejavnika, kot dejavnega človeka; v naravi je  
udejanjenje tega, kar je človek hipotetično imenoval natura  
naturans ali subjekt materialnega gibanja, neki komaj šele razgi-  
bani problem, čeprav jasno sovpađa s samozapopadnjem človeka,  
ki dela, in leži v podaljšani liniji Marxovega "humaniziranja  
narave". Odločilno mesto za obojno samozapopadenje in njegov  
novum, njegov ultimū je vendar edino na fronti zgodovinskega  
processa in ima pretežno sebi nasproti šele posredovano-realno  
možnost. Le-ta ostane tisto, kar korespondira eksaktnim antici-

pacijam, konkretni utopiji, kot objektivno-realni korelat.  
V enakem smislu kot je konkretno utopično objektivno-realna  
stopnja realitete na fronti dogajajočega se sveta, - kot še-ne-  
bit "naturaliziranja človeka, humaniziranja narave". Tako oz-  
načeno carstvo svobode se smiselno ne oblikuje kot povratek,  
temveč kot eksodus - tudi če v stalno le omenjeno, v procesu  
hvaljeno deželo.

/.../ -vstavil prevajalec

Prevod: L.S.

ERNST BLOCH: ŠTUDENT KARL MARX.

Nastajati pomeni biti mlad in odprt svetu. Resnična mladina je tesno povezana s procesom nastajanja. Skupna sta jima njun nemir in njune sanje o prihodnosti. Nasprotujeta vsemu krutemu in nespremenljivemu ter zagovarjata to, kar še ni prišlo ali je na tem, da bi prišlo in je pričakovane, da bo prišlo vsak čas, za kar je napočil dan in je mlado kot ljudje, ki so temu posvetili svoja življenja.

Na samem začetku tega dne je stal mladi Marx. Pogled na intelektualno najbolj vnete med študenti je vedno vzpodbuden in pristranski. Še vedno imamo znano pismo sedemnajstletnika svojemu očetu, ki ga je poslal v mesto, kjer je živel tudi njegova zaročenka. Vendar pismo ni naslovljeno le na očeta, zadeva vse mlade študente in prikazuje bistvo mladine in genija. Poznamo takšna pisma, ki so jih napisali veliki pesniki: mladi Goethe v Leipzigu in Strasbourgu, mladi Byron, Georg Büchner, a v tem pismu čutimo ogenj bodočega velikega misleca /čeprav je, s svojo ljubljeni v mislih, napisal tudi nekaj lirске poezije/. In kot odraz burnega duha mladega filozofa je to pismo edinstveno.

Karkoli je mladi mož doživljal je občutil s povečano intenzivnostjo. "Skalovje, ki sem ga videl, ni bilo ostrejše, bolj divje od občutka moje duše in umetnost ne tako lepa kot moja Jenny." Vse je polno do roba, je pa tudi pripravljeno, da napravi, pot nečemu in se spremeni v nekaj, kar se približuje. "Vsaka metamorfoza", piše ta študent s prihodnostjo, "je deloma labodji spev, deloma velika uvertura velike nove pesmi, ki si prizadeva, da bi v še zlivajočih se sijočih barvah našla trdnost." Kar občuti, je svet v nastajanju, bitje, ki je polklicanc, pesem, ki dobiva obliko in zopet izginja. Toda v daljavi je oblika vidna, in le ta oblika je razlog, da se mladi mož, ki je Marx in vendar še vedno ne Marx, na takšen nezadovoljen način valja v vseh in vsakem območju znanstvenega spoznanja. Tukaij imamo Fausta, a ne poetsko figuro, temveč resničnega Fausta tistega časa. To je mladi maturant, ki mu poezija ne dopusti, da bi nas videl, in ki ne zaide v skepticizem. Nasprotno, pismo, ki ga je napisal študent Karl Marx, je polno uma in znanosti, pred katerima mora svet popustiti. Kajti to je povsem oblika prihodnosti, konkretni element, viden na dnu splošnega vrenja, objekt sam se pojavlja iz subjektivnosti in abstraktne misli. Edina ovira je mol lažne zavesti in abstraktnost; tako sta obe sprevrženi v podporo, tako kot v kritiki Hegla. "V konkretnem izrazu Živečega sveta misli, kot so zakon, država, vsa filozofija, mora biti objekt opazovan v svojem razvoju; vanj se ne smejo vnašati samovoljne delitve; um stvari same mora napredovati kot v sebi protisloven in v

sebi najti svojo enotnost. " Aktivno gibalno je tu še vedno duh, toda zrelejše razmišljanje naznanja, samo sebi še nezavedno, kje je duh materialno postavljen na svoje noge kot um stvari.

Očitno postane, da avtor tega pisma ni bil nikoli povsem prepuščen svojim lastnim načrtom. Res je, da je njegovo iskanje pogosto prekinjeno. Izgubi svojo pot v slepih ulicah in pogosto ne ve, kam naj se obrne, toda na koncu vedno najde svojo pot. Marx govori o zelo dolgih rokopisih, ki so se vsi končali v bolečinah, o divjem branju, o spretnosti, trajanju in širini globus intelektualisa, toda o vsem tem pripoveduje z izrazi popotovanja in odkrivanja deviške zemlje. Ta optimizem se presenetljivo postavi po robu občutku dekadencemki je takrat prevladovala v intelektualnem življenju - in v buržoaznih krogih ne neopravičljivo - post-hegeljanskega Berlina, daleč od pritiskov z druge strani. Bila je jesenska atmosfera, kot da po Heglu ne more biti ustvarjeno nič več velikega in da je svet preiščljeno do konca. Kot da bi "duh sveta" filozofsko prispel v Heglovo učenje, tako da ni za mlajšo generacijo ostalo nič kot to, da ga prenese iz berlinske palače, kjer je nastal, na levo krilo, k subjektivno "kritični" strani "samozavesti". Celo delovne bolečine revolucije v letu 1848 niso v tem območju startale iz idealističnega razpoloženja-komaj opazno je idealizem narasel s strani hegeljanske leveice. Tako se je beda časov, ki so sledili marčni revoluciji leta 1848, beda, proti kateri se je borila, pridružila bedi dekadence, proti kateri se ne da boriti na idealističnih tleh, bedi, ki je preživela zunaj marksizma v komaj opazni filozofiji devetnajstega stoletja. Vendar za edinstveno naravo mladega Marxa ni nič bolj jasno značilnega kot to, da v megli post-hegeljanskega jesenskega mišljenja, ki ga je obkrožalo, ne izgubi objektivno spomladanske mladostnosti. To je razlog, da se mladi filozof nikoli ni zanašal le nase ali na svojo mirno okolico. Nasprotno: stal je v luči sveta, ki še ni prišel in na čigar obzorje je bil postavljen. Tako sta njegovi pismi iz leta 1837, prav tako kot njegova disertacija iz leta 1841, povsem brez idealistične otrplosti, in nista potrebovali Feuerbachovega potrdila, da bi tisti čas videli ne kot jesen, temveč kot preokretno točko, kot bistveno preokretno točko z Marxom kot odkriteljem. To je razlog za odlično javno samopotrditev mladega Marxa, ki je usmerjena naprej k objektu prihodnosti in prav tako k prihodnosti objekta: občutek enotnosti njegovega daru in revolucionarnega klica le-tega, to je subjektivnosti in objektivnosti v njem, ki sta bili obe usmerjeni v prihodnost. Ta Faust dokazuje pravilnost tega, kar je napisal hegeljanec tistega časa, Rozenkranz, v svoji knjigi "Psihologija" leta 1843: "Velicina genija ne leži, kot pri nadarjenem človeku, v formalni vsestranskosti, čeprav ima lahko tudi to, temveč bolj v njegovi sposobnosti, da napravi tisto, kar je v neki sferi objektivno nujno, za svojo lastno, individualno usodo. Zato se genija lahko sodi edino po merilu zgodovinskega razvoja, kajti vedno mora biti vsaj za skok pred

tistim, kar je sprejeto kot dano, in dobiva privatno zadoščenje tako, da s trudem odkriva tisto, kar bi tok dogodkov vseeno prinesel. V okviru te naloge vlada genij z demonsko močjo, izven nje pa je nemočen, in čeprav se je sposoben razviti v različnih smereh, tam ne more ustvariti nič novega. "Kar se tiče "privatnega zadovoljstva", to ni veljalo za Marxa; tak malomeščanski izraz mu ne ustreza, ne bi ga povzdignil, kot ga je objektivni optimizem, ki je združeval njegovo osebo in njegovo poslanstvo v ognju entuziazma. Pismo, ki ga je Marx napisal kot študent, in kasneje njegova disertacija, sta dala jasno slutiti usotovitev, ki jo je napisal le malo kasneje: "Tako kot najde filozofija svoje materialno orožje v proletariatu, tako proletariati najde svoje duhovno orožje v filozofiji." Hegel ni več strašil svojega dediča, slednji je od njega prevzel vse najboljše in je samega sebe smatral za njemu enakega, s tem da je smatral uveljavitev pravic proletariata za svojo skro-

Na ta način se je mladi Marx prepričal<sup>o</sup> svoji mladosti. Ne tako, kot so se številni mladi ljudje njegovega časa, ki jih nekateri imenujejo plemenite, umaknili v svoj lastni Weltschmerz, zato da bi ohranilo njegov plamen. Niti ni ta študent simpatiziral z vedenjem tistih stoično stoječih ob strani svetovnim dogodom; o takem vedenju je dejal: "Tekšni so kot večče, ki se enetejo okoli luči privatne sfere, ko je obče sonce zašlo. "Se menj pa stopa skupaj s kontemplativnim vedenjem zgodovinske šole, ki namerava naša telesa živa pribiti na križ zgodovine. Čeprav je res, da močno živ element v mlademu Marxu nikakor ni izključeval, raje podpiral sposobnost sporazuma na način, kot nekdo zbira svojo energijo, predno skoči. Mlademu dialektiku ni manjkalo niti smisla za zgodovino, vendar za zgodovino, pojmovano pravilno, kot vsebovanje skokov, ki še niso povsem nemotivirani. Tako bi si lahko celo Marx kot študent privoščil ocenjevanje preteklosti, kar bi hkrati pomenilo iskanje nove, nepoznane resnice. Pismo sedemnajstletnika se začne s prav takšno eksplozivno oceno: "So trenutki v življenju, ki se kot mejniki postavljajo pred minilo čas, hkrati pa določno kažejo novo smer. Na taki prehodni točki se čutimo primorane, da si z orlovskim očesom misli ogledamo preteklost, da bi se tako zavedeli svojega sedanjega položaja. Da, še svetovna zgodovina ljubi tak pogled nazaj in si ogleduje samo sebe, kar ji potlej daje videz, ko da nazaduje in miruje, medtem ko se le vrže v naslonjač, da bi se dojela, da bi duhovno prežela svoje lastno dejanje, dejanje duha. "Akcija je torej tisto, na kar misli Marx, to je cilj, h kateremu je usmerjen njegov zgodovinski um, um, ki akcije ne utaplja, temveč ji daje hrano, ki ladje ne vleče v globino, temveč povzroča, da jo vode zgodovine nosijo. Tako kljub temu, da ocenjuje udobno stegnjen v svojem naslonjaču /postavljen je v kapitanovo kabino/, Marx dela s sekretantom, da usotovi dolžino in prostranost potovanja, na katerem sta on in njegov čas družbeno vkrcana. In med svojim pripravljanim delom za disertacijo, ki mora biti sedaj že iz-



gotovljena in do katere je prispel po opazovanju in idealizmu, se jasno pojavi oblečen v veličastno prisposodbo, vzeto iz grške zgodovine. Kar je prispelo, ni ponarejena krparija, niti postavljanje idealistične filozofije v prakso, ne da bi jo hkra-ti odpravil. Marx pravi: "Tisti z le polovico razuma so v takšnih časih nasprotnega mnenja kot iskreni strategji. Verjamejo, da škodo lahko popravijo s tem, da zmanjšajo čete, z razdelit-vijo, s sklepanjem miru pod novimi pogoji, medtem ko je Temis-tokles takrat, ko je Atenam grozilo opustošenje, Atence prepri-čal, da skupaj zapuste svoje mesto in poiščejo nove Atene na morju, na povsem drugačni osnovi." In kako si je ta kreativni mladi mož zamišljal nove Atene ali "filozofijo po svoji dovr-šitvi"? Nič več le kot ugotovitev nasprotja med Nemško bedo in vzvišeno idejo, kar je povzročilo, da je bil svet videti tem bolj brezupno razdeljen, čim bolj je bila filozofija posta-vljena na denj ali po denj. Nove Atene so nasprotno, usmerjene k praksi, to je k teoretični akciji, ki ve, kaj hoče, in k revo-lucionarni akciji, ki hoče, kar ve. In zopet Marx: "Psihološki zakon je, da se teoretični duh, ki je v sebi postal svoboden, spremeni v praktično enagijo, ki se zlije kot volja iz kralje-stva senc in obrača nasproti realnosti obstoječega sveta, ki obstaja brez nje. Kritičnost je tista, ki meri individualno eksistenco z esenco, posamezno realnost z idejo. Vendar, ta takojšnja realizacija filozofije je v svoji najgloblji esenci polna nasprotij in ta esenca najde izraz v svoji pojavi, ki tako nosi svoj znak." Ni trajalo dolgo, da je Marx videl ta "protislovja" najprej v kapitalistični stvarnosti in le sekun-darno v filozofiji: potrebna je bila le njegova politična iz-kušnja, ki jo je dobil kot urednik Rheinische Zeitung in predvsem bližajoče se odkritje, da zgodovinska stvarnost tem-elj na ekonomskih pogojih. Tudi "kritičnost" je tedaj spoz-nal kot usmerjeno v glavnem proti sebi sami na račun nerešenih nasprotij, ki jih vsebuje: "Kritika se lahko torej", piše Marx Rugeu leta 1843, "razvije iz obstoječi stvarnosti lastne oblike, kot njena naloga in njen končni cilj." In "resnično stvarnost" je zreli Marx definiral kot stvarnost produkcijskih sil in po-gojev produkcije, prav tako, kot je to "posel" v družbenem strem-ljenju. Stare Atene, idealistično filozofijo, ki misli samo se-be, je Marx opustil že kot študent. V novih Atenah je ostalo še več Aten, ki so prevzele vase klasično filozofijo, toda te Atene so najdene "na drugačni osnovi": Nove Atene naj bi kasne-je postale Atene resnične svobode, ki jih je bilo še ustanoviti, brez suženjstva, in tako sposobne humambre. Začeli smo s tem, da vsako resnično nastajanje pomeni biti mlad in dovzeten. Zo-pet je prišel čas, v katerem se pojavlja nekaj, kar je, kar je bilo, in nastaja mladina, ne le v subjektivnem, temveč tudi v objektivnem smislu. In to novo gibanje se nič več ne le pribli-žuje, ampak je že v procesu graditve samega sebe, navkljub le-nobi, otopelosti in morilskemu izrazu propadajočega sveta. Res-nična mladina zato ni nič bližja mlademu kot staremu Marxu ali drevesu marksizma in leninizma, ki bi moralo odmreti, če ne bi ves čas obirala cvetja in sadja. Zreli Marx, ta veliki

delavec, je resnica mladega; on je spremenil načrt v prakso in postavil njegovo razumevanje kot pravilo za akcijo. "Le malo ljudem je bilo dano, da so v svojih dušah ustvarili Beblu podobne ideje, velike in popolne." Toda vsem ljudem je bila dana sposobnost ustvarjati takšne ideje, tako da je človeška struktura marksizma v svetu na širših osnovah, da lahko raste višje v nealienirano kraljestvo humanosti. Mladina, predvsem v mladih socialističnih deželah, mora igrati pomembno vlogo pri tem delu. Kadarkoli pokliče, nas zgrabi ali pusti, da jo zgrabimo, je to druga stopnja v procesu človekove rastoče humanosti.

Prevedel Tone Škrjanc

Iz: Karl Marx, 1818/1968. Inter Nationes, Bad Godesberg, 1968; str.20-26. V zborniku so poleg Blochovega prispevka še teksti G.Manna, K.Löwitha, I.Fetscherja, A.Schmidta, G.Lukacsa idr.

- 15 -

Nobena setev ni bila požeta,  
strah je kali pognal v vsaki nadi  
in vsa ljubezen je bila prokleta  
in strup samo je jedro bil v nas-  
ladi.

(Gradnik: Bežali dnevi so)

Tomaž Mastnak:

## U T O P I Č N O S T L J U B E Z N I

Naš konkretni zgodovinski topos ni kraj ljubezni. To pomeni, da tu in zdaj ljubezni ni, še ni, kakor tudi, da tò, kar je, ni, že ni ljubezen. Niti tedaj, in tedaj navadno še posebno ne, ko se srečujemo z nečim, kar je tako označevano, se ne srečujemo z ljubeznijo. Prej s konvencijo poimenovanja, katere žrtev so določene manifestacije tim. Življenja, kot je sam to običaj nesrečen otrok določenega načina živetja. Materialno življenje, slečeno do vulgarnega ekonomizma, in njegova zavest, mefitični sopuh ideologije, ideološki mrtvaški zadah (o zavestni biti ipd. je danes zločin govoriti), plešeta nori ples porajanja pošast) nost/i.

S tem pa ni rečeno, da ljubezni ni. "Utopičnost" ni preprosta kategorija eliminiranja, kategorija preprostega odstranjanja. Označuje, da nekaj je, čeprav hkrati ni: da nekaj še ni, da je šele, a hkrati že v procesu nastajanja, da se bori za življenje, da more živeti le tako, da se za življenje bori in ker se zanj bori, ne le more, ampak tudi mora živeti: mučno življenje negi+ranja.

Da je ljubezen utopična, pomeni, da je dejanska, čeprav nima svoje dejanskosti: je dejanskost brez dejanskosti. Še več: le kot utopična je, ljubezen, v današnjem svetu, ljubezen. Le utopična

ljubezen je dejanska in dejanska ljubezen je utopična.  
Oglejmo si problem поблиže:

Ia

## U T O P I J A

Utopija je zaznamovana. V očeh podanikov absolutne faktičnosti. S kletvami križarjev vseidine stvarnosti.

Tu so najprej realpolitiki s svojimi realpolitičnimi organizacijami in realpolitično sliko sveta: ta "banda oslov", "konspirativni topoglavci" (Engels). Potem sušični birokrati, za katere se svet nehuje onstran pisarniške mize. Vsi premnogi "bledi otroci razuma" (S.Kosovel), ki, resignirani, s svojo nepomembnostjo polnijo nepomembnost življenja. Potem okoreli militaristi in policijski psi. Omalovaževanje uspešnih poslovnih mož. (Adorno ugotavlja, v znani študiji o avtoritarni osebnosti, negativno stališče do utopije kot karakteristiko avtoritarnosti), Itn.

Kljub širini negativnega zadržanja do nje, ki sega od ignorance na eni do miselne policije, ki pa sama ne misli, na drugi strani, utopija živi. V nečloveški stvarnosti, prebijajoča njeno zaledenelost: "utopicum kot indikacija krize humanuma" (Rasim Mu-minović)<sup>+</sup>, a hkrati neodstranljiv izkaz človeške moči (ne čudi pogostost, čeprav le relativna, vprašanja: Odkod ljudem ta moč?), ki ne podlega, ki nikdar dokončno ne podleže kriznosti sveta. Zlato dno, v katerem koreninijo teoretično-praktične anticipacije "boljšega sveta", ki so sama porok, čuvaj in dopolnjevalec, realne možnosti le-tega. Utopija kot žerjavica revolucije, revolucija kot živi ogenj utopije. Apokaliptični ogenj. Ogenj, ki tli ali gori skozi vso človeško predzgodovino in jo osmišlja kot zgodovino.

<sup>+</sup> Ta in nekateri drugi krajši citati so iz tematskih števil Praxisa 1-2/1972 (Utopija i realnost) in Filozofije 2-3/1971 (Utopija i anarhija).

Najpogosteje je utopija obravnavana kot mišljenje, kot način mišljenja. Najpogosteje to tudi je. Žal se refleksija o njej vse prevečkrat tu tudi že konča: opraviti imamo s krutim siromašenjem, pa četudi le zaradi zvestobe faktični siromašnosti - toliko slabše.

Tudi kot način mišljenja utopija ni nekaj monolitnega:

Najprej in najpogosteje srečujemo dnevno sanjarjenje, wishful thinking. Želje, priželjenja, nazaustavljivo potovanje v naprej, slikanje podob sreče, osrečevanja itd.: zidanje gradov v oblakih. No, ti gradovi nimajo grajskih ječ.

Vendar "zunanji svet" določa tudi sanjarjenje, vedno pogubneje prodira v njegov ustroj. Siromaštvo, pohabljenost, okuženost sveta so "transcendirani" v zamišljenih velikih žretjih, "lepih oblekicah, biserih in draguljih" (Hudobni sestri v Pepelki), masturbantskih fantazijah, snovanjih maščevanj itd. Niti tukaj ni vse lepo preprosto: prevertirano sanjarjenje je lahko bolj ali manj spontano - refleksno spontano, ali pa programirano, zdresirano. Drugače je, če si želi obleko človek, ki ga zebe ali pa blagorodna meščanska dama, ki nima obleke ravno za četrtkov zgodnji večerni čas. Tu so vsa študiously preračunana olepševanja, anestetične injekcije, kozmetika, narkomanija; pranje možganov, zgodbe in zgodbice ter slike v magazinih, happy-end-filmi in romani, "erotika" itn., itd.

Vse to je v glavnem slepotno. Zaslepljeno in samozaslepljujoče. Velikokrat: hotenje ne-videti-stvarnosti. Vedno: nemoč videti stvarnost. Mišljenje, ki polzi po površini, refleksni utopizem.

Sledi reflektirajoče mišljenje, refleksivni utopizem. Ta obtožuje stvarnost nečloveškosti, kaže krivice, nepravilnosti itd. v faktičnosti, tem pa zoperstavlja humanistične vrednote, sklicuje se na človekove neodtujljive pravice, propagira svobodo, enakost etc., postulira. Obtožuje obstoječi (blagovno-kapitalski) svet dvojne morale, pri tem pa, refleksivno utopično mišljenje, samo moralizira. Kajti dvojne morale ni: je ena sama in ta je dvojna.

Kritika stvarnosti se izkaže za sprejemanje stvarnosti, zanikovanje za pritrjevanje. Gre za pozitiv negativne podobe faktičnega sveta. A vsekakor za ta isti svet, to isto stvarnost. Le da gladko utečeno, brez lepotnih napak, polno razvito. To je tisti utopizem, za katerega Marx pravi, da hoče "realizirati ideelni izraz" buržoazne družbe, da je "le fotografija" njene realnosti. Ta ideelnost, oz. realizacija taiste, je in ostaja golo hotenje. Refleksivni utopizem vseskozi kontemplativno zadržanje do sveta, lepodušje. Njegove lovorike "suho listje, ki ni nikdar zazelenelo" (Hegel). Tla, kjer lovor ne poganja. Dafne (znova) živi onkraj etično razumljene filantropije.

Kljub temu je moralizirajoče človekoljubni utopizem najboljša izdaja refleksivnega utopizma. "Oblast" namreč proizvaja utopije kot sredstva opravičevanja-legitimiranja faktičnega (bolj ali manj vidnega, bolj ali manj okrutnega) nasilja, (nepotrebne) odpovedovanja ipd. Zlasti je tako postopanje nevarno, ko se dogaja v imenu socializma (sarkazem, ko privzema "marksističnost").

Kritično mišljenje: utopističnost se preveša v utopičnost: prva nepredmetna, nematerialna, abstraktno plavajoča nad dejanskostjo, popravljajoča dejansko stanje "preprosto iz glave" (Bloch) in, dodajmo, iz srca, druga (vseskozi predpostavljam blagovno-kapitalski svet) se prebija skozi zrcaljenje blaga -, abstraktne utopije prehajajo v konkretno: prve per definitionem niso posredovane z materijo (Bloch). Ti prezgodaj prispeli "aktivirajoči arhitekti za homo homini homo"<sup>+</sup> zoperstavljajo brezumni faktičnosti um. Um, ki se ne more opreti ob trdna tla, ne da bi se razkrojil. Konkretna utopija je "posredovana z zgodovinskim indeksom historično-procesualne materije" (Tüb. uvod, str. 222).

---

<sup>+</sup> Ernst Bloch: Tübingenski uvod u filozofiju. Nolit, Beograd 1966, str. 222, 116.

Utopija, še vedno mišljenje, misli odnos dejanskosti in možnosti, tehta dejansko z možnim in obratno, prodira v bistvo mišljenega. Ne prodre le do odtujenosti, išče njene izvore. Misel, ki ni cinična. Spoznava nujnost in prehodnost odtujenosti (povnanjenosti, postvarelosti). Na tej točki se z njo spoprime. Odtujenost postane agens njenega življenja, snovanja novega. Ta misel odkriva posredovanjski značaj odtujenosti in je z odtujenostjo sama posredovana, pri čemer odtujenost izgoreva. Razkriva in udejanja nujnost prehodnosti stanja, v katerem človekove bitne moči stojijo tuje nasproti njemu, stanja, v katerem je delo (vanje) odtujevanje, izvanjanje povnanjanje, opredmetovanje postvaranje, kot tudi prehodnost nujnosti stanja, kjer/ko je svoboda le spoznana nujnost. Izgorevanje odtujenosti je razgorevanje misli, ki v spoprijemu z njo, zoperstavljajoča (s svojo kritičnostjo) se odtujenosti, postaja misel-delo, teorija-praksa resnično nove Eon.

/Utopija = način mišljenja: utopično mišljenje. Večina obravnavanj utopije ostaja na tem nivoju. Tudi mnoge marksistične študije (ne mislim tukaj na tiste "marksiste", ki se ob fenomen utopije vzvišeno-zaničljivo, zdravorazumarsko, realpolitično obregnejo, ne da bi se jim zdelo vredno ob tem vsaj službeno zamisliti; no, ravno njihov veliki učitelj - pa ne Marx - je bil velik utopist: največji teroristično-cinični utopist) ne vidijo čezenj. Utopija je vključena v zgodovino filozofije, pokazano je njeno "metafizično zgodovinsko poreklo" (Volkman - Schluck), njena abstraktnost, metafizičnost, simbolika... Velikokrat je ravno delni prikaz utopije = modela mišljenja osnova kritike; kritika, ki zapre utopijo v filozofijo, v kateri je sama zaprta, temu problemu ni kos.

Kot samo ideja utopija zlahka postane samodovljna in samozadovoljna. Sredstvo zaslepljevanja in samozaslepljevanja, fetiška miselna konstrukcija, tiranija ideje. Odprtost za dogajanje zgodovine je namišljenost, kot so namišljene vse (takšne) utopične izboljšave sveta. Naj bo reflektivna utopija še tako materiali-

stična, njen materializem je mišljen, njena dejavnost zrenja, četudi "zrenje bistev", nečutno, nepredmetno - dogaja se, kar je Marx očital Feuerbachu (v Nemški ideologiji; MEID II, str. 32): ravno tam, kjer "komunistični materialist" vidi možnost, nujnost čutnega delovanja, "pade nazaj v idealizem". Brez dejanskega stika s stvarnostjo, bolje: brez stika z resničnostjo, zakaj ravno njen stik samo s stvarnostjo, okamnevajočim statusom quo, kot njena pripadnost stvarnosti: je refleksivni refleks le-te, je utopija zaprt sistem. Ne več zgodovinska, samo historična./

Misel, razočarajoča svet, spoznava, da obstoječe bistvo ni bistvo obstoječega. Ta misel, ki je in bo, dokler bo človeški svet blagovni, blagovno-kapitalski svet = mistificirani svet, svet, poln "metafizične zvitosti" in "teoloških muh" (Marx), čutno-nadžutni svet, lažna celota, celovitost laži itn., kritično-znanstvena/znanstveno-kritična, je tista misel, ki predhaja dejanju, nakazuje-zahteva delovanje. "Delavčeva zamisel" (Marx): misel je misel le, če je delavčeva, in delavec (tu ne gre za blagovno-kapitalskega delavca = degradiranega, destruiranega človeka) delavec, če je misleč; zamišljajoč si "predrugačenje oblike naravnega", hkrati realizirajoč svoj smoter: realizirajoč samega sebe v svetu, ki se pri tem izobražuje. Misel, zaradi katere človeško delovanje ni živalsko. Spoznanje je dejavno. Dejavnost je spoznana, človek zanjo ve. (Gl.o tem Kapital.<sup>+</sup>)

Utopija: človek gleda svet s Helijevega očmi. Sončnost v temi, faktičnosti, faktični temi. Tako človekovo delovanje more in mora biti sprevrtačenje sprevernjenosti v njenem temelju = temelju sprevernjenega sveta.

<sup>+</sup> Ne le, da človek izučinkuje predrugačenje oblike, predrugačenje oblike naravnega; v naravnem udejani obenem svoj smoter, za katerega ve, ki kot zakon določa način njegovega delovanja in kateremu mora podrediti svojo voljo." (Prevod T.Hribarja, sicer: Kapital I, CZ, Ljubljana 1961, str.202.)



Konkretna utopija: Tukaj se Blochovi revolucionarni konceptiji podtikajo Mannheimovi klopotci. (Eden tistih problemov, ko se izpod leporečja, kot dolgi sivi uhlji izpod levje kože, kaže brezupna inertnost mnogih (naših) teoretikov.)

Mannheim označuje utopijo kot predstavo, ki transcendirata "eksistenco", oz. ko je še radikalnejši - ko utopija ni le predstava - kot "delavno orientacijo nasproti elementom, ki niso vsebovani v eksistenci"<sup>++</sup>. Utopija torej (tudi) dela: cesarjeva nova oblačila. Samo da se potem najde kakšen nepodučen otročaj, ki je vse drugače utopičen ...

Bloch ne postavlja bogastva v oblake, ne plava v etru, niti tega ne zahteva. "Njegova" utopija stoji čvrsto na zemlji, na trdnih tleh, čutna, čutno-predmetna. Zahteva le ("le" -?), da človek po tej zemlji ne klečepłazi, temveč vzravnano hodi. Tudi duh je vedno cvet materije.<sup>+++</sup> "Pravilno mišljenje je vedno samo tisto, ki izhaja s stališča tistega, kar je treba delati tukaj in zdaj" (Bloch: Aktualnost in utopija).

Tega, kaj je "treba delati tu in zdaj", pač ne določa paranoični subjektivizem in voluntarizem vladajoče elite, sloja, razreda (delavski razred kot resnično vladajoči razred ne pozna vladanih, zatiranih, ne vlada za druge ali v imenu drugih, zato v tem primeru ni mogoče govoriti o voluntarizmu : ki je terorističen, represiven), temveč MATERIALNA baza družbe, njeno

---

<sup>++</sup> Ideologija i utopija. Nolit, Beograd 1968, str. 166.

<sup>+++</sup>

"Duh v njej (gibajoči se, samooblikujoči materiji, ki je glede na svoje odprto mogoče še sama nedonošena bit-op.t.m.) pa ni adut proti njej, v katerem bi izparevala ter bi se potem vedno zamišljala kot nepopravljiva klada, marveč je njen lastni cvet, ki iz substrata nikakor ne izpada ali izstopa." (K ontologiji još-ne-bitka. Forum 11-12/1966, str. 422.)

snovno bogastvo (ne: realna baza!).

Zavest, ki jo določa družbena bit (ekonomska baza, realna baza), je ideološka zavest. Utopično zavest določa materialna baza (družbe). Medtem ko je prva sprevrnjena zavest (kljub Prvoslavu Raliću!), sega druga pod sprevrnjenost. Delovanje, ki ga vodi prva, je reproduktivno oz. produkcija kot reprodukcija: utrjuje status quo; delovanje, osvetljevano z drugo, je produktivno: gradi resničnost.

Torej: Konkretna utopija je nič drugega kot sproščanje elementov novega razvitih in razvijajočih se v naročju propadajočega starega. To delovanje je utopično ne zato, ker naj bi njegovih materialnih tal ne bilo, marveč zato, ker je topos sodobnega živetja na nepravem kraju.

Naj v prid konkretni utopiji spregovori še Marx, ki ga navadno uporabljajo za topoumno, interesno topoumno, pobijanje "sanjarjenja" etc.: "Ko v družbi, kakršna je, ne bi našli, prikritih, materialnih pogojev proizvodnje in njim odgovarjajočih cirkulacijskih odnosov za brezrazredno družbo, bi bili vsi poskusi miniranja donkihoterija."<sup>+</sup>

---

<sup>+</sup> Temelji slobode (izbor iz Grundrisse).

Naprijed, Zagreb 1974, str. 57.

I.b

L J U B E Z E N

Med ogledali, človek kot generično bitje

Človek je generično bitje (Marx). Za svoj predmet naredi, oz. teoretično in praktično dela tako svoj rod kot rod drugih stvari. To pomeni, da je njegov predmet skupni princip biti vseh posebnih določenosti nekega bivajočega (in vsega bivajočega), v posebnostih bivajočega, v posebnem bivajočem prisotno, izražajoče se isto splošno: splošno bistvo tega in vsakega bivajočega. Človek kot generično bitje torej more biti v odnosu do vsakega bivajočega kot takega, kakršno je po svojem bistvu.

Zato Marx označuje človeka za univerzalno, svobodno bitje (gl. MEID I, str. 3o7): generični človek ni omejen na faktičnost, na empirične in historične osiromašitve, siromašnosti, omejenosti. Je bitje možnosti. Možnosti, ki spijo v predmetnem svetu, v svetu, ki želi biti predmeten.

Generični človek je življenjski človek, dejavni človek. Življenje izpričuje bitje je generično bitje in generično bitje je le kot življenje izpričuje. Izpričevanje življenja je generična dejavnost. Generična dejavnost je življenje porajajoča dejavnost, generični človek je "življenje porajajoče življenje" (Marx).

Generično življenje je najprej življenje od neorganske narave, prisvajanje narave po človeku in za človeka: človek dela vso naravo za svoje "neorgansko telo ..., kolikor sama ni človeško telo" (MEID I, str.3o7). Generična dejavnost je tukaj (in vseh): kot abstrakcija od vsakršnih družbenih, ekonomskih določitev) arhe-delo, abstraktno-enostavno delo (gl. analizo procesa dela v 5. pogl. Kapitala).

Vendar arche-delo ni generična dejavnost in abstraktno-enostavno delujoči človek ni generično bitje. Kajti tu gre vseskozi za subjekt-objekt odnos, za odnos med človekom in naravo.

Generično bitje je univerzalno bitje, rod vsega bivajočega je njegov predmet. V arche-delu pa je izključen subjekt-subjekt odnos, odnos delavca do drugih delavcev. Tako človek ni niti v odnosu do samega sebe, ni sam svoj predmet<sup>+</sup>. Zakaj dokler je v odnosu le z naravo, narava pa je izven tega odnosa brezoblična, sama po sebi "je nič" - narava je človeška le v tem odnosu, t.j. med človekom in naravo ni razlike, niti je človek ne more vzpostaviti: "ne more vzpostaviti pogoja samo-zrcaljenja (samorefleksije)", torej te razlike, ki bi mu omogočila samorefleksijo znotraj tega odnosa ni, zato "je vezan na razliko med njim in drugim"<sup>++</sup>.

A zakaj se mora človek ogledati v nečem drugem?

Da bi mogel realizirati možnost zadržanja do lastnega rodu, v čemer temelji samoudejanjanje, samoproizvajanje človeka - ta "specifično človeška svoboda" (Marcuse: Novi izvori)-, se mora človek, ker ne prihaja "na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof 'jaz sem jaz'" , najprej ogledati "v drugem človeku kakor v zrcalu (Kapital, 1.pogl.op.18).

Ogledalo, v katerem se ogleduje prvi človek, je produkcija drugega človeka: individualno-historično arche-delo. Bistvo človeka, preden je postalo njegovo bistvo. Tisto isto, kar omogoča medsebojni odnos, pa vendar toliko različno, da ta odnos zahteva. Kot ga zahteva ne dovoljnost, nezadostnost posameznikove produkcije.

<sup>+</sup> "Predmet kot bit za človeka, kot predmetna bit človeka, je istočasno bivanje človeka za drugega človeka, njegov človeški odnos do drugega človeka, družbeno zadržanje človeka do človeka." Engels-Marx: Sveta porodica. Kultura, Beograd 1964, str. 46.

<sup>++</sup> Tine Hribar: Tajna ogledala. V zborniku Marksizam-strukturalizam, Nolit, Beograd 1974; str. 388. ;, oz. T.H.: Vprašanje Konca znanosti. FSPN, Ljubljana 1971, str. 235.

Nedovoljnost zato, ker posameznik vzpostavlja odnos do lastne vrste in sebe kot rodu le reflektirajoč produkcijo drugih ljudi, različnost procesov dela, na katere naleti, ko začne sam delati, samoreflektirajoč se v produkciji drugih. Zato, ker se samorealizira, samoproizvaja le s posredovanjem skupnosti: "človek je samoproizvod, toda samo skozi drugega in po drugem++.

Človek je generično bitje, njegova dejavnost generična dejavnost ("Recimo, da sva producirala kot človeka:"- gl.Marx, MEID I, str.419): Človekov odnos do samega sebe je odnos vzajemnega potrjevanja producirajočih individuov, "večkratno povratni" odnos, posredovan skozi isto obče, skozi istovrstnost, sijočo iz posebnih oblik bivajočega, skozi svetljenje njegove bivajoče posebnosti v skupni biti.

Izkazuje svoje življenje neposredno vzgibajoč-omogočujoč izkazovanje drugega življenja /življenja drugega, z neposredno koristnostjo svoje proizvodnje nahajajoč v drugem srednika med sabo in svojim rodom, kot po drugi strani z ustreznostjo drugemu posredovanega predmeta, ki jo potrjuje s tem vzbujeno uživanje tega drugega, postavljaajoč sebe samega kot srednika med drugim in njegovim rodom; dopolnjujoč svoje bistvo občuten-sprejet kot bogatenje bistva drugega: postavljaajoč odnos vzajemnega dopolnjevanja-osrečevanja: slavje Erosa.

Človek je generično bitje: "Šele v odnosu do človeka Pavla kot sebi podobnega spoznava človek Peter v samem sebi človeka. S tem pa mu tudi sam Pavel, tak kot je, s svojo pavlovsko telesnostjo, postane pojavna oblika genusa 'človek' "(Kapital, str. 63, cit.op.).

Slavje Erosa: ("Recimo, da sva producirala kot človeka:") "Najine produkcije bi bile prav toliko zrcal, iz katerih bi najini bistvi svetili drugo drugemu" (MEID I, str.419).

+ Tine Hribar: Tajna ogledala. V zborniku Marksizam-strukturalizam, Nolit, Beograd 1974; str. 385; oz.T.H.:Vprašanje konca znanosti. FSPN, Ljubljana 1971, str. 230.

Najlepša svoboda

Ljubezen je utopična. To predvsem svari pred znanstvenim in filozofskim (filozofija = (Heglova) Minervina sova) določenjem, razlaganjem-fiksiranjem taiste. Gre za zamudništvo znanosti<sup>+</sup>, za "lepotno napako uma"<sup>++</sup>, ki končanost svojega (t.j. znanstvenega oz. filozofskega) sveta v samozvestobi razglašata za končanost sveta.

Spoznanje dopolnjenega, ostarelega lika življenja kot znanstveno (oz. filozofsko) obvladovanje sveta pomeni vladanje samoreflektirajočega, na raven zavestnosti dvignjenega dovršenega, do-živetega, preteklega, mrtvega sveta nad živim, ki mora biti, "da bi bil", faktičen, "dejanski", mrtev, ali pa ga "ni". Znanstveno (oz. filozofsko) obvladovanje sveta se sprevrže v tiranijo znanosti (oz. filozofije) oz. reflektirane-reflektirajoče odmrlosti.

Za ljubezen je znanstveno (filozofsko) mrhovinarstvo ubijalsko. Zato raje prisluhnimo pesniku: ljubezen je najlepša svoboda (Shelley). Ljubezen, ki je najlepša svoboda: "bitna ljubezen"

+++.

<sup>+</sup> "Razmišljanje o oblikah človeškega življenja, torej tudi njihova znanstvena analiza nasploh, ubira pot, ki je nasprotna resničnemu razvoju. Začenja se post festum in zato s končnim rezultatom razvojnega procesa" (Kapital, str. 88).

<sup>++</sup> Ernst Bloch: Čovjek kao mogućnost. Naše teme 10/1965. Bloch, obravnavajoč Hegla (znani stavek iz Filozofije prava: "... Minervina sova začinja svoj let šele ob prvem mraku."), pravi, da "misel prispeva povsod prepozno" (str. 1513).

<sup>+++</sup> Izraz T. Hribarja. Gl. Človek in vera; Komunist, Ljubljana 1969, str. 70.

Ljubeči-ljubljeni človek "išče svojo lastno bit v drugem človeku" (Marx: Sveta porodica, str.19). Ta drugi človek je lahko samo konkretni, čutni, predmetni človek, kot je iskanje samo predmetna, čutna dejavnost in se dogaja v čutnem, predmetnem svetu. V ljubezni postane ljubljene človek predmet ljubečega človeka<sup>+</sup> in predmet ljubečega človeka postane sam ljubeči človek in njega ljubeči njegov ljubljene.

V ljubezni je drugi človek človeku, ki ne prihaja na svet s svojo bitjo in ready-made, njegova bit. Odnos ljubezni je nujno vzajemen (sicer je "ljubezen nemočna, je nesreča" - gl. MEID I, str. 370-71), je vzajemno nahajanje biti človeka v človeku, človeka kot predmetne biti (drugega) človeka. V ljubezni človek odkriva resnico svojega bivanja, ljubi bit svojega bivanja, svoje bivanje v njegovi biti. Udejanjajoč svojo resnico kot razkrivajočo-odkrivajočo se resnico ljubljenega človeka, ljubeči človek postavlja resničnost, v kateri je obenem ljubljene.

Ljubezen je ognjemet človekove generičnosti. Odnos, v katerem človeški bistvi najsvetleje svetita drugo drugemu. Ta odnos ni odnos do človeka, človeštva, proletariata, domovine ipd.<sup>++</sup> Iz kristaliziran je v ljubezni do konkretno, predmetno bivajočega ljubljenega človeka in v njem kot svoji biti se odvija resnica bivanja ljubečega človeka in obratno. Generičnost njegove deja-

<sup>+</sup> Marx o tem pravi, da "čista Kritika" v predmetnem značaju ljubezni vidi svojo "bête noire, utelešenega satana, - v ljubezni, ki človeka šele uči resnično verovativ predmetni svet zunaj njega, ki ne le iz človeka dela predmet, ampak, še več, iz predmeta človeka" (Sveta porodica str.19).

<sup>++</sup> V pismu ženi Marx piše, da "ljubezen, ne do feuerbachovskega človeka, ne do Moloschottove menjave snovi, ne do proletariata, temveč ljubezen do ljubljenega in izrecno Tebe, napravi moža zopet za moža". Cit. po Človek in vera, str.75, op.16. Ali pa ironično v Nemški ideologiji: "Ker zahtevajo meščani ljubezen do svoje države, svojega režima, hočejo po Jacquesu le bonhomme "ustanoviti kraljestvo ljubezni na zemlji" (MEID II, str. 134).

vnosti je uresničevana v ljubezni do ljubljenega človeka, vzbujajoča v njem njegovo generičnost. Kajti, da je človek generično bitje, nikakor ne pomeni samó in preprosto, da je družbeno bitje. Sploh če pomislimo, da je "družba" le (ena) oblika človeške skupnosti, tista skupnost, ki kulminira kot meščanska, kapitalaska družba, tj. ekonomska, totalno ekonomsko determinirana skupnost; človeška skupnost, ki se odlikuje po odsotnosti človeškega, ki je kaotična celota stvari in stvarnih odnosov, "utelešena" abstraktnost, itd.<sup>+</sup>

Človek ni generično bitje, ker je družbeno bitje, temveč je družbeno bitje, ker je generično bitje. Zato v Pariških rokopisih beremo, da je "naravni generični odnos", "neposredni, naravni, generični odnos" "odnos človeka do človeka" in da je "nujni odnos človeka do človeka odnos moškega do ženske", oz. da je "odnos moškega do ženske najnaravnejši odnos človeka do človeka" (gl. MEID I, str. 331-32).<sup>++</sup>

+ To razliko med družbo in človeško skupnostjo mora marksizem nujno upoštevati. Sicer postane hlapec-pomočnik dnevne politike, katere ena osrednjih žargon-kategorij rekrutiranja ljudi za svoje interese je ravno "družba", "družbeni interesi" itd. Propagirajoč generičnega človeka, stalinistični dogmatizem zahteva podrejanja, žrtvovanje človeka kalkulacijam politokracije; generičnost je za ta "marksizem" nič drugega kot partijnost.

++ Ernst Bloch pravi, da "poslanost moškega in ženske enega k drugemu objavlja svetilko, ki osvetljuje poti v zavetje" in odkriva živi fenomenalni problem biti. Cit. po Rasim Muminović: Filozofija Ernsta Bloha. IMRP, Beograd 1973, str. 196. Indijski pesnik Bhartrhari pa piše (v prevodu Johna Brougha: Poems from the Sanskrit, Penguin Books):

Womman is mannes blis and al his jove:  
Womman is mannes onlie grief as wel.



Ljubezenski odnos, človekova ljubezen, je generični odnos; ljubeči-ljubljeni človek je generični človek; ljubezen je človeška generična dejavnost. Zato je ljubezen lepa in svobodna - najlepša svoboda, in ljubeči - ljubljeni človek lep in svoboden.

Ljubezen se udejanja in uresničuje, udejanja in uresničuje "v čutnem svetu in med stvarnimi posamezniki" /Sveta porodica, str. 21/, je čutna in predmetna, živa in neposredna, neposredno življenjska. Predmeti ljubečega-ljubljenega človeka so predmeti ljubezni: ljubljeni in ljubeči človek večkratno dvojno potrjuječa sebe in drugega, svet, ki ju obdaja - ljubezen je "prvi vzbujevalec vseh stvari" (Parmenid).

Kot generično bitje človek umeva "proizvajati po meri sleherna vrste in zna povsod dati predmetu inherentno mero" /MEID I, str. 309/. Ljubeči človek je v odnosu do ljubljenega, kakršen je ta v svojem bistvu, bistvo ljubljenega je njegov predmet. Dejavnost njegove ljubezni omogoča, da se bistvo ljubljenega razvija po svoji inherentni meri: da se ljubljeni sam svobodno razvija.

V tem ko more nahajati in dejansko nahaja vse bivajoče v njegovem bistvu, je človek svoboden. Najsvobodnejši pa je, ko vzbuja bistvo ljubljenega k samoizpričevanju, ljubljenega k samoodkrivanju njegovega bistva. Kajti s tem, ko razkriva ljubljenega tako, da se le - ta sam odkriva, je pričujoči in sodelujoči njegovega osvobajanja. Osvobajajoč - k osvobajanju usmerjajoč, samega sebe osvobaja, poleg tega, da osvobajani, radujoč se svojega osvobajanja, svoje osvobojenosti, sebe osvobajajoč nazaj-osvobaja, sam razkriva bistvo drugega, da bi se moglo izpričati, mu daje inherentno mero itd. Odnos je vseskozi vzajemen: sebe v drugem potrjuječ, človek potrjuje drugega človeka v sebi; drugega potrjuječ, potrjuje samega sebe in je v tem potrjevanju v vzbujenem-vzbujajočem (samo) potrjevanju drugega sam (posredno in neposredno) po drugem potrjevan in obratno. Ta vzajemnost prevladuje svobodo kot "osamljeno norenje"<sup>+</sup>, svobodo zaliva, jo hrani in

+ "To, kar zoperstavljamo zlu, ne sme postati osamljeno norenje."  
Ernst Bloch: Čovjek kao mogućnost, str. 151o.

ohranja v rasti. Končno, ravno vzajemnost svobodo omišlja.

Vzajemnostna svoboda-osvobajanje je udejanjanje resnice vsakega ljubečih se in udejanjanje resničnosti kot njune skupne resnice in njune skupne resnice kot resničnosti, kot svoje-njegove ljubezni, biti svojega-njegovega v-ljubezni-bivanja: sozvočje drug drugemu resnico izkazujočih si pričujočnosti bivajočih v njihovi biti, ki postane zdaj sozvočje v resnici, tj. sozvočje ljubečega-ljubljenega z bitjo njunega zdaj bitnega bivanja: bit sama se zdaj razpre, odkrije svoje bogastvo: kar je bilo skrito, se je prikazalo<sup>+</sup>. Komunistični sphairos.

Ker človek zna dati predmetu inherentno mero, "oblikuje tudi po zakonih lepote "/MEID I, str.309/. Ker kaj je lepota drugega kot polna razvitost stvari, bolje: razvijanje stvari v smeri njihove polnosti, dozorevanje, ki je vseskozi mlado.

Ljubezen je proizvedenost-proizvajanje po meri lepega, udejanjanje-udejanjanje lepote same. Ljubezen je vzbujanje lepote, kot je lepota vzbujena ljubezen. Ljubezen je 'svobodna razvitost bivajočega, kot se bivajoče svobodno razvija v ljubezni. Po drugi strani je ljubezen otrok svobode in najlepši otrok svobode je ravno ljubezen. Svoboda brez ljubezni je prazna in jalova in ljubezen brez svobode je nelepa, mučna. Svoboda je najlepša v ljubezni in ljubezen je lepo-dobro (kalokagatia) svobode. Svoboda je najlepša ljubezen, ljubezen je najlepša svoboda.

---

+ Ta "naddružben" oris se naslanja na predpostavljeno vsebovanost novuma v stvarnosti in hakazuje le pozitivno dialektičnost ljubezni, analogno drugemu delu naslednje Blochove misli: "To dialektično načelo (S še ni P-op.t.m.) pomeni tako z ozirom na tisto neadekvatno določeno (kar je postalo zavora): Ceterum censeo Carthaginem esse delendam. Z ozirom na predpostavljeno adekvatno določljivost (vsebinskega novuma) pa pomeni: Quidquid latet apparebit." Subjekt-objekt, Naprijed, Zagreb 1959, str. 386. Prim.tudi Tübingenski uvod, str.209-lo.

Love comes empty-handed.

(Norman O. Brown: Love's Body)

Ljubezen vedno prihaja praznih rok. Je absolutno siromaštvo, čista, gola subjektivnost. Njena predmetnost je neposredno njena telesnost in stvarnost je, ravno tako neposredno, njena nepredmetnost: ljubezen je preboj postvarelosti kot kapitalске oblike predmetnosti predmeta.

Ljubezen prihaja praznih rok: brez darilnih paketov vsebine stvarnosti. Je absolutno siromaštvo: osvobojena absolutnega bogastva stvarnosti, bogastva absolutne stvarnosti - prenasičenosti, usedlin hiperprodukcije, izrodkov destruktivne produkcije. Je čista subjektivnost: tako čista, da ne vzdrži in ne more vzdržati pri sebi, mora na pot iskanja svoje predmetnosti.

Bolj kot kdaj-/kjerkoli drugje, se v ljubezni pokaže človekova Kaspar Hauser-narava<sup>+</sup>. Njegova neskončanost, lačnost, nikoli-zadovoljenost, stalno pričakovanje-izpolnjevanje v gibanju, vseskozna gibljivost. Razgorevajoči se bitni ogenj, živi ogenj v biti svetlečega-razsvetljujočega bistva.

To iskanje predmetnosti je hkrati ustvarjanje predmetnosti, predmetno delovanje, "čutno človeška dejavnost" (Marx: 1. ad Feuerbach), torej ne reprodukcija terorizirajoče vladajoče predmetnosti. Absolutno siromaštvo je zahteva-jemanje, udejanjanja se možnost absolutnega bogastva. Bogastva človeka kot nosilca dela kot proizvodne moči bogastva. Svobodno dejavni, de-

---

<sup>+</sup> "Mi smo subjekti brez imena. Kaspar Hauser-narave, ki potujejo z nepoznanim nalogom in ga še vedno niso razpečatile". K ontologiji još-ne-bitka, str.417.

vno svobodni človek kot bit-svetilka drugega človeka kot Narcisa svoje (prvega človeka) Eho-bit.

Prazne roke ljubezni so Ne, ne Nič prisotnega Nekaj: "ne, ki vre ..., tisti ne, s katerim se vse zasnavlja in začenja"<sup>+</sup>. Ne ne-imetje kot "stanje popolne ločenosti človeka od njegove predmetnosti" (Sveta porodica, str.45), marveč ne-imetje kot Ne nihilizmu kapitalsko-blagovnega sveta. Ne "ne-imetje kot najobupnejši spiritualizem, popolna nestvarnost človeka, popolna stvarnost nečloveka, neko zelo pozitivno imetje, imetje lakote, mrzlo te, bolezn, zločina, ponižanja, hebetizma, vsakršne nečloveškosti in protinaravnosti" (prav tam), marveč spočetniška rešenost določenosti vsebine, negacija nihilizma, ustvarjalni Ne, predmetno "preizkušano hotenje za bit Vsega" (Bloch).

Ljubezen je distanciranje od stvarnosti. Distanciranje, ki premaguje bolečo separiranost med ljudmi blagovno-kapitalskega sveta. Izpeljano distanciranje od faktičnosti je premagana ločenost od ljubljenega. V vzpostavljeni neposrednosti ljubezenskega odnosa je prevladana izključljivost človekove notranjosti in zunanjega sveta: introspekcija je hkrati "gledanje navzven" in poglobljanje v predmetni svet je odkrivanje osebnih človeških globin.

Prebit je fetišizem blagovnega sveta: ljubezen je neposredno človeški odnos. In ker je vedenje (o) ljubezni že ljubezen sama,<sup>++</sup> je v ljubezni prebita tudi običajna, postvarela zavest: pravilno miselno reproduciranje tistega, kar je, takšnega, kakršno je (kakršno se kaže), ki kulminira v fotografiji celote

---

+ E.Bloch: Das Prinzip Hoffnung, S. 356; cit. po K ontologiji: još-ne-bitka, str.417.

<sup>++</sup> Prim.Leszek Kolakowski: Prisutnost mita. Imaginarna edicija-Treči program br.20, zima 1974." ... v ljubezenski zvezi med ljudmi pomeni resnično začeti verjeti v ljubezen drugega skoraj isto kot vzajemno vzljubiti." (str.505).

obstoječega - "Resnica je celota". Viđenje, védenje (predmetno preizkušanje) neposrednega medčloveškega odnosa, človeka v njegovi človeški neposrednosti, čutno-predmetnem samoposredovanju - analogno Adornovemu preobratu gornje Heglove misli: "Celota je neresnica" - razbije zrcalo-blogo (zrcaljenje blaga).

Ljubezen ni nikakršna kontemplativna zadržanost do predmetnega sveta; zrenje lepega, še manj anamneza. Nasprotno: brezkrvno vozlanje breztelesnih idej razbija, moti "spokojnost spoznavanja". Tako da Marx, kritizirajoč Edgarja Bauerja, piše: "Ljubezen je za abstrakcijo 'dekle iz tujine', brez dialektičnega potnega lista, pa jo zato kritična policija izganja iz dežele", ob Szeligu pa: "Tako j ko živci ne drhtijo več in kri v žilah ni več razžarjena, je grešno telo, to leglo čutnih pohot, umirjeno ter se morejo duše nemoteno kratkočasiti o "občem umu", "resnični ljubezni" in "čisti morali". Pastor degradira čutnost toliko, da ukinja ravno tiste momente čutne ljubezni, ki jo razplamtevajo in oduhovljajo - hiter krvni obtok, ki dokazuje, da človek ne ljubi z brezčutno flegmo, drhtenje živcev, ki organ, v katerem je središče čutnosti, veže z možgani. Resnično čutno ljubezen zva ja na mehanično secretio seminis" (Sveta porodica, str. 20, 75-6). Tako kot ni anemična spiritualnost, ljubezen ni niti mehanično izločanje semena.

Ljubezen prihaja praznih rok: da morejo te roke graditi človeški svet, komunistični sphaيروس. Gradnja, ki sega nad empirično danost, onstran dejstev: celovitost težnje, težnja za popoln/ostn) im združevanjem; evforično doživetje začetnosti, doživetje prevladljive ločenosti; nezagrešljivost, ki izstopa iz zaprtega kroga racionalne dojemljivosti; vzajemna neobveznost, ne-prodajnost in ne-kupljivost, komunikacija, ki izstopa iz vseh stvarnostnih, standardiziranih komunikacij; ukinjanje linearne časa, časovnega vektorja v doživljanju sveta, prevladana posrednost; zaobjemanje vsega, prenašanje popolnosti celote na vsak njen del (gl.Kolakowski: Prisutnost mita, str. 503\_6).

Odnos do ljubljene osebe, odnos, ki je "sprejemanje drugega človeka v celoti, brez razlogov, brez potrebe opravičevanja, brez kalkulacij" (Kolakowski, cit.delo, str.502), je nujno odnos do sveta; ljubeči-ljubljeni človek je delujoči človek in delujoči človek je svobodni človek.

Človek, ki svobodno deluje, ljubi svoje delovanje in predmet svojega delovanja, ljubi lepoto, ki jo njegovo prizadevanje vzbuja v predmetu. Ljubi delovanje zaradi njegovega dosežka, kot ljubi rezultat zaradi delovanja, ki je vodilo k njemu.

Tako kot ljubezen učinkuje na svet, učinkuje svet na ljubezen. Roke ljubezni gnetejo ilo, a če so v ilu kamenje, civilizacijske črepinje, se roke ranijo. Če ne gnetejo več, ljubezen usahne; če gnetejo dalje, izkrvavi.

Česa se dotikajo, kaj preoblikujejo roke ljubezni, ni odvisno le od slednje(ih).

Na mitskem nebu stoji ljubimec, ljubeči-ljubljeni, ki se je vrnil praznih rok: Orfej. Ker je bil "meškužen bojazljivec", "saj je bil samo kitarod in ni imel toliko srca, da bi bil iz ljubezni umrl", so ga bogovi iz Hada, kamor je šel iskat mrtvo ljubljeno ženo, "odslovili praznih rok". Pokazali so mu le njeno senco (gl. Simposion 179 D).

"Toda gorje! Blodi kot v noči, prebiva kot v Hadu,  
Božanskemu tuj, naš rod."

Tema Hölderlinovima verzoma iz Arhipelaga prestrašujoče ustreza naša današnja (družbena) stvarnost. V zrcalnem labirintu blaga ostajamo, kot v Hadu, praznih rok. V mračechi se veži je bila skrita senca morilca:

"Srebrno se je povescila glava nerojenega."

(Trakl: Pesem o Kasparju Hauserju; prev. K.Koviča.)

## F A K T I Č N O S T

Zrcaljenje blaga, sprevrnjenost

... Kakšen svet pa je to?

Ljubimkanje se sprevrča v davljenje.

Zaljubljeni vzdihni se spreminjajo v krike  
groze.

(B. Brecht: Dobri človek iz Sečuana)

Človek se najprej ogleduje v drugem človeku kot v zrcalu.

Kje je ta drugi človek? Kako da ga ni videti?

Kakšen svet pa je to?

Skrivnosten svet, mistično-meglen, čutno-nadčuten, metafizično-teološki, fantazmagorični svet, svet fantazmov ...

Svet kapitala kot absolutnega subjekta, blaga kot prevladujoče, vladajoče oblike predmetnosti, blagovne produkcije kot družbene produkcije.

Blagovno-kapitalski svet. Odkod izvira njegova zagonetnost? Odkod skrivnostnost blaga? Odkod mističnost celotne življenjske vsebine, religioznost vsakdanjega življenja?

Blago - elementarnost kapitalске družbe, samo ni elementarno, je dvoznačajno, nekaj dvojnega (sama bit te družbe je tako zelo majava, samó zanjo in v njej nekaj naravnega = večnega!): uporabna in menjalna vrednost.

Uporabna vrednost: vrednota, zadovoljujoča človeške potrebe, čutna stvar, telesnost z določenimi svojstvi - nič skrivnostnega. Sama še ni blago, je ne-ekonomska, ne-družbena; snovna baza določenega ekonomskega odnosa. Ne določa menjalne vrednosti, kajti ta je odrešenost vseh kvalitativnih določb, netelesna, nenaravna, nečutna, nepredmetna: kvantitativno razmerje, ampak, nasprotno, "blago postane blago, se realizira, šele kot menjalna vrednost, če se njen lastnik ne obnaša do nje kot

uporabne vrednosti".<sup>†</sup> Blagovnost blaga je (njegova) menjalna vrednost.

Takoj ko nastopi kot blago, se uporabna vrednota "pretvori v čutno-nadčutno stvar ..., nasproti vsemu drugemu blagu se postavlja na glavo" (Kapital, str.83). Blago stoji na glavi. V družbi, kjer je blago vladajoča oblika predmetnosti, predmetnost družbe blagovnost, je vse postavljeno na glavo. Blagovno-kapitalski svet je svet narobnosti, (ne le vrednostno opredeljeno:) narobe svet.

Videli smo, da zagonetnost blaga ne izvira iz njegove uporabne vrednosti. Prav tako ne izvira "iz vsebine vrednostnih opredelitev" (Marx). Zakaj jasno je, da je vsebina vrednosti enakost človeških del, njena mera trajanje trošenja človeške delovne sile, oblika pa odnosi med producenti.

Leglo skrivnostnosti je blagovna oblika, oblika blaga sama: "fiziološka resnica" dela dobi obliko enake vrednostne predmetnosti delovnih produktov, stvarna oblika mere vrednosti postane velikost vrednosti delovnih produktov, stvarna oblika odnosa med producenti družbeni odnos med delovnimi produkti. (gl.Kapital, str.84:) "Skrivnostnost blagovne oblike tiči tedaj kratko malo v tem, da zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot družbene značaje produktov dela samih, kot družbene naravne lastnosti teh stvari in zato tudi družbeni odnos producentov do skupnega dela kot družbeni odnos med predmeti, ki obstoji izven producentov".

Blago zrcali. Človek vidi le blago. Blago zrcali: njegova zrcalna površina odbija človekove poglede. Človek vidi le površino blaga. V tem je površinskost človeka (v blagovno-kapitalskem svetu).

Zrcalna površina blaga odbija človekove poglede: pomeni to, da človek ne vidi? Očitno je, da ne vidi globine tega zrcala, prostora za zrcalom. Kaj torej vidi? Svojo podobo, kot jo zrcali blago. Blago pa ne zrcali po meri človeka. Ne zrcali človekove

<sup>†</sup> Gl.Temelji slobode, str.321-22.



človeške podobe. Vendar zrcali. Zrcali, ker je blago, in ker je blago, ne zrcali človekove človeške podobe. Zrcali po svoji meri: človek vidi le svojo blagovno podobo. Postavljen je na glavo. (Z nogami v zraku človek ne more zapustiti blagovnega sveta. Njegov odnos do sveta je kontemplativen, a tudi glava ni na pravem mestu. Kot ga noge ne morejo odnesti iz sveta blaga, ga more glava še toliko manj. Ostaja v tem svetu. Ker je dejaven, se temu svetu prilagaja. Da bi se mogel prilagajati, skrbi, da ostaja svet čimbolj nespremenjen. Sveta si ne more prilagajati, ker je sam njegov odsev, ker nima svojega obraza, ampak je njegov obraz zrcalni obraz blagovnega sveta. Da bi bil čemu podoben, mora biti podoben svetu, ne svet njemu. Če je "marksist", razvija (?) "marksistično teorijo odraza".

Vsaka sprememba sveta se dogaja po "objektivnih zakonitostih", po "naravnih zakonih družbenega razvoja": svet je vedno bolj podoben samemu sebi, človek svetu, vse skupaj pa ni podobno ničemur več.)

Blago, ki zrcali, ni produktivno zrcalo, temveč proizvedeno zrcalo: Tako da zrcali nazaj. Če se človek pred zrcalom pači, mu zrcalo vrača njegovo spačeno sliko. Vendar tu je aktivno, aktivirajoče zrcalo. A le navidez. Vendar je to videz, ki izgublja navideznost. Smo pri gibalni aktivnosti meščanskega človeka: je "po naravi" nagnjen k lenarjenju, hlepi po brezdelju ipd., vendar stalno "v akciji". Aktiven, ker je neprestano prigajan, preganjan. Preganja pa ga nič drugega kot to, kar je sam naredil.

Blago zrcali nazaj: človeku vrača, kar je le-ta vanj vložil. Torej, kaj je vložil in kako je vlagal, da zdaj ne najde več svoje podobe?

Da blago človeku ne zrcali njegove resnične podobe, temveč faktično, da ni njegova samorefleksija, pomeni, da njegovo delovanje, delo, ki ga je v blago-zrcalo vložil, in način, kako je delal, nista bila njegova resničnost, izpričujoča se resnica, njegova samorefleksija.

Človekova podoba so njegova dejavnost in rezultati te dejavnosti: da je njegova podoba od njega neodvisna, da jo določa-zrcali blago, pomeni, da je blago, njegov proizvod, od njega neodvisno, kar spet pomeni, da je sam od sebe neodvisen. Pomeni neodvisnost človeka od samega sebe.

Od koga, od česa je tedaj odvisen?

Pri opredelitvi človeka kot generičnega bitja smo videli, da ne prihaja na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof. Ogleduje se v drugih kot v zrcalu. Svojo podobo najde v produkciji drugih ljudi, ki se že nahajajo delujoči v svetu, kamor je prispel. Produkcija drugega človeka je luč, ki prižge njegovo luč.

V kom pa naj se ogleduje, ko je postavljen v svet blaga, v svet zrcaljenja blaga? V mračnjaški in temotni svet blaga, kjer sveti le položčenost blaga. Vse, kar vidi, je blago, ki zrcali. Vseobsegajoča postvarelost oseb oz. personifikacija stvari in njuno gibanje obvladuje-določa njegovo "življenjsko pot".

Ljudi in medčloveških odnosov ni videti, človek ne more stopiti v odnos s svojim rodom, koč član genusa 'človek se ne more ogledati niti v blagu niti v ljudeh (ker so skriti za blagom: kar vidi, je njihova blagovnost, postvarelost<sup>+</sup>). Preneha biti generično bitje. Sicer postane blagoroden: njegov rod je blago in blago rodi, kar pa zgornje trditve ne ovrže, ampak jo zapečati.

Torej: človek je vložil (v blago) odtujeno delo, vlagal je povnanjajoč svoje moči, sposobnosti. (Zakaj, v to se tukaj ne moremo spuščati.) Odtujeno delo sprevrne 'človekovo generično dejavnost v sredstvo individualne eksistence človekovo bistvo sprevrne v sredstvo za njegovo eksistenco (gl. MEID I, str.308).

(Skrivnost blagovnega sveta je, da "določeni družbeni odnos med ljudmi ... v njihovih očeh privzame fantazmagorično obliko odnosa med stvarmi". To Marx imenuje "fetišizem, ki se prilepi pro-

duktom dela, brž ko se producirajo kot blago, in je zato neločljiv od blagovne produkcije" (Kapital, str.85). Skrivnostnost blagovnega sveta je, da to ostaja skrivnostnost: običajna zavest ne prodre mističnega plašča tega sveta - podenj pa ne sega, ker je spodobna - , ampak ga bolj ali manj "pravilno" odraža.)

"Sprevrne" τ kaj to pomeni in kako do tega pride?

Temeljno protislovje blagovno-kapitalskega sveta je dvojni značaj dela, ki ustreza-postavlja dvojni značaj produktov dela: konkretno delo, proizvajajoče uporabne vrednote, čutna, predmetna dejavnost s specifičnimi, svojstvenimi lastnostmi in abstraktno delo, producirajoče menjalne vrednosti, nastalo skupaj z izginotjem koristnega značaja produktov dela: residuum raznovrstnosti posameznih človeških del, potem ko je bila "odpisana" njih raznovrstnost in je ostalo le trošenje človeških mišic, čutil itd.

"Pojem abstraktnega dela je logično-filozofska oznaka, s katero je pojasnjena substanca vrednosti in s tem blaga."<sup>++</sup> Samo "empirično nastajanje blaga", empirična zasnovanost fetišističnega značaja blagovnega sveta, pa izvira "iz svojevrstnega družbenega značaja dela, ki producira blago" (Kapital, str.85).

Družbenost tega dela, njegov družbeni značaj pokaže Marx v analizi ekvivalentne oblike blaga kot "oblike njegove neposredne zamenljivosti za drugo blago" (Kapital, str.66). Kar je v tej obliki še očitno, je v kasnejših oblikah vrednosti, zlasti v denarni obliki, prikrito<sup>+++</sup>.: "uporabna vrednost postane oblika, v

+ Tako zdaj gledamo kot v zrcalu zagonetno, takrat pa bomo iz obličja v obličje (1 Kor. 13,12).

++ Tine Hribar: Temeljni marksistične filozofije (iz pripravljanih poglavij) FSPN, Ljubljana 1974, str.83.

+++ "Težava v pojmu denarne oblike je omejena na razumevanje splošne ekvivalentne oblike, torej splošne oblike vrednosti voščje, oblike C. Oblika C se obratno rešuje v obliki B, razviti obliki, a njen konstituirajoči element je oblika A (-enostavna oblika vrednosti; op.t.m.)" (Kapital, str.83).

kateri se pojavlja njeno nasprotje, vrednost", konkretno delo postane "oblika, v kateri se pojavlja njegovo nasprotje, abstraktno človeško delo", in privatno delo postane "oblika svojega nasprotja, dela v neposredni družbeni obliki" (Kapital, str. 67 7o).

Ta skrivnost, skrivnost vrednostnega izraza, se je lahko razvoz-  
lala šele v družbi, "v kateri je blagovna oblika splošna oblika  
delovnega produkta in je torej odnos med ljudmi kot posestniki  
blaga vladajoči družbeni odnos" (Kapital, str. 71). Sprevrnjenost  
blaga, natančneje: sprevrnjenost uporabne vrednote v blago, itd.  
postane narobnost sveta šele tedaj, ko blagovna oblika postane  
splošna, vseobsegajoča-vseobvladujoča. V tem pa je svojstven ci-  
nizem: ko je postala skrivnost vrednostnega izraza razrešljiva,  
je hkrati postala, zaradi vseoblepljenosti kot blaga' producira-  
nih produktov dela = Splošnosti blagovne produkcije, s fetišiz-  
mom, bolj nerazvozlavna kot kdajkoli prej: ljudje ne vedo, kaj  
delajo.<sup>+</sup>

Milk - cow's calf, topična ljubezen

Ozrem se. Kaj oko zagleda?  
Tam Kaves teto s Slemenic  
objema tolstožarnih lic,  
iz ust tako mu vro besede:  
"Ti moje sreče si senzal,  
si moja renta, kapital!"

(Ivan Rob: Deseti brat)

#### Družbenost družbe

"Posamezna privatna dela se v resnici izkažejo kot čle-  
ni družbenega celotnega dela šele s pomočjo stikov, v  
katere postavi menjava delovne produkte in z njimi njih  
producente. Le-tem se zato zdijo družbeni odnosi med  
njihovimi privatnimi deli kot to, kar so, t.j. ne kot

---

+ "Ko svoje raznovrstne produkte drugega z drugim v menjavi  
enačijo kot vrednosti, enačijo svoja raznovrstna dela drugo z  
drugim kot človeško delo. Tega ne vedo, toda to delajo"  
(Kapital, str. 86).

neposredni družbeni odnos med osebami samimi v njihovih delih, temveč, nasprotno, kot stvarni odnosi med ljudmi in družbeni odnosi med stvarmi."

(Marx: Blagovni fetišizem etc.)

Družbenost družbe je utemeljena v specifičnem značaju dela, ki je za to družbo značilno. V blagovno-kapitalskem svetu: produkcija blaga.

Produkcija skrivnostnosti, produkcija izvora skrivnosti kot izvor skrivnostnosti. Sama družbena bit je mistificirana-mistificirajoča, odnosi med producenti so oblepljeni s fetiškostjo blaga. No, gledanje s stališča družbe pomeni ravno družbenosti družbe ne videti.

Videli smo, da je blagovnost blaga njegova menjalnost (menjalna vrednost), ki je hkrati njegova družbenost. Menjalna vrednost je ključni odnos blagovno-kapitalskega sveta, bit kapitalске družbe. Ta družba je podružbenost privatiziranja. Dela, ki proizvajajo uporabne vrednote, so privatna dela, uporabne vrednote so produkti privatnih del, izoliranih, vsaksebnih posameznikov, privatnikov. Medsebojna neodvisnost teh del silí producente v medsebojne stike. Celota vseh privatnih del tvori "družbeno celotno delo", vendar družbenost teh del ni postavljena v produkciji, temveč šele v menjavi. Šele menjava posreduje privatna dela v družbeno celoto. A to, kar tvori to celoto, niso več dela, delujoči posamezniki, marveč produkti dela, opredmeteno delo - mrtvo, ne živo delo.

Družba je celotnost blaga, njeno vezno tkivo netvarna prečnatnost. Družba je mrtva, mrtvost. Vendar samo ta mrtvost, samo preko te mrtvosti more človek, individualni producent, živeti. Propustnica za (v) življenje je odpovedovanje le-temu: produkcija menjalnih vrednosti. "Vrednostni značaj stvari "pride v poštev" že pri njihovi produkciji sami" (Kapital, str.86).

Individuum eksistira samo še kot proizvajalec menjalnih vrednosti in more eksistirati samo še na ta način: v tem je "vključena vsa negacija njegove naravne eksistence" (Temelji slobode,

str.83).

Kajti družbenost blaga je v producentovem (= lastniku, ki nima pravice biti lastnik svojega produkta in ima dolžnost biti ne-lastnik teistega) nedružbenem zadržanju do tega istega blaga in je od producenta neodvisna.

Družbenost producenta je v njegovem blagu, je njegova blagovnost, in vse kar more prispevati k potrditvi sebe za družbeno bitje, je, da je do svoje družbenosti nedružben. Njegova družbenost ni njegova. Njegova nedružbenost je tuja družbenost in tuja nedružbenost je njegova družbenost.

Za (kapitalsko) družbo ne moremo reči niti, da je na nivo občosti dvignjena osamljenost. Je občost potiskanja v osamljenost. Ko smo si najbliže, smo drug od drugega najbolj oddaljeni. Družbenost (te) družbe je atomiziranost in vsaksebnost. Tako z njenega vidika mora biti.

Družbena povezanost ni smoter, ampak sredstvo individualne eksistence, predpostavlja in pogojuje, perpetuirira množico izoliranih, medsebojno indiferentnih posameznikov.

Strange uhuru, obča prostitucija

Sem takšen, kakršnega me želite.  
(Pirandello)

Na svet prihaja človek lačen in lačen dospeva v svet<sup>+</sup>. Človek je bitje potreb. Sam sebi nedovoljen more zadovoljevati potrebe le z zunanjimi predmeti, z njimi ali z njih pomočjo. Je predmetno bitje in predmeti bivajo zanj primarno kot predmeti potreb.

---

+ "Gladujuči dospijevamo u svijet". Rasim Muminović: Filozofija Ernsta Bloha. IMRP, Beograd 1973, str. 194.

Blagovno-kapitalski svet je predvsem svet svobode in raznoterih svoboščin. Tvorijo ga tudi privatno svobodni/svobodno privatni posamezniki.

Najprej se svobodnost kaže kot osvobojenost od sredstev za delo. Osvobojenost od sredstev za zadovoljevanje potreb, a ne tudi osvobojenost od potreb. Da bi tako osvobojeno-svoboden človek svobodoljubno ne poginil od lakote, stopa, brez zunanje prisile, v delovni dogovor z lastnikom objektivnih pogojev dela.

Ta odnos je temeljni odnos kapitalske družbe in hkrati model vseh medčloveških odnosov blagovno-kapitalskega sveta<sup>+</sup>. "Zemeljski raj prirojenih človeških pravic" (Kapital, str.199), rodno mesto kapitalskomeščanskih zakonitosti, pravičništva in lepih čednosti si oglejmo поблиže:

Nakup in prodaja delovne sile. Kupčevanje s človekovo generično-stjo. Zakaj in kako?

Pod vladavino kapitala je, kot smo videli, delavčevo delo brez-substancialno. Glede na delo je kapital transsubstanciacija.

Delo za delavca ni uporabna vrednost, temveč menjalna. Oz. zanj je delo uporabna vrednost "če JE menjalna vrednost, ne pa, če proizvajajo menjalne vrednosti" (Temelji svobode, str. 126). Delo je uporabna vrednost le za kapital, oz. zanj ima menjalno vrednost, če je uporabna vrednost: kapital oplajajoča dejavnost, "proizvodna moč bogastva".

"Pri menjavi kapitala za delo vrednost ni merilo za menjavo dveh uporabnih vrednosti, marveč sama vsebina menjave" (Temelji slobode, str. 180).

Delavčevo delo je opredmeteno delo, živo delo je kapitalovo, delo, ki ga prejema kapital oz. njegova personifikacija:

---

+ "The labor contract ... is the fundamental pattern for all relations in civil society". Herbert Marcuse: Reason and Revolution. Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1954, str.309.

kapitalist. Delavec se odpoveduje svojim ustvarjalnim sposobnostim, odreka se delu kot proizvodni moči bogastva ter s tem proizvedenemu bogastvu samemu\_ v predpostavki je jasno, kar je kot rezultat videti paradoksalno). Kapital piše živo kri in je vedno bolj življenjski in bolj kot je življenjski, bolj kot je življenjski, bolj ga žejja.

Pa vendar se to dogaja v imenu svobode. Ta odnos se imenuje menjava in je arhetip kapitalske enakosti<sup>+</sup>. Sploh se v kapitalnem svetu vse odvija po principu ekvivalence; enakost je "buržoazna pravica" (MEID IV, str.492). Svojevstveno razumljena ekvivalenca: eni strani da bogateti, drugi siromašiti. Menjava mora biti, da bi kapital sploh bil, (p)ostal, ne-menjava: (Personificirani) kapital si prisvaja višek dela. Delavec pa more opravljati potrebno delo, le če opravlja tudi višek dela; delo ustvarja višek vrednosti, delavec pa dobiva plačilo za delovno silo - blago, ki ga je prodal.

Pod krinko svobode deluje najbrezumniša prisila, pod krinko enakosti se vrši rop, lastninska pravica je po eni strani pravica prisvajanja tuje lastnine, po drugi dolžnost odrekati se delu kot svoji lastnini. itd.

To je grob obris idealnega kapitalskega odnosa. Človek-delavec je totalno degradiran. Njegova svobodnost se kaže v tem, da je osvobojen ne le objektivnih pogojev dela, marveč vsakršne vrednosti. Njegovi brezvrednost in razvrednotenje, predpostavki kapitala, sta pogoj njegove afirmacije: odpovedi razpolaganja s samim seboj in prodaje (pravice) razpolaganja z njim (njegovo delovno silo, njegovimi delovnimi sposobnostmi) tistemu, ki je bolj enak in bolj svoboden. Samo prostituirajoč se, človek-delavec nakaj velja ("nekaj": velja kot delavec, ne kot človek); v aktu prostitucije doživi priznanje (svoje) vrednosti, kot obnem potrjuje vrednost tistega, ki prostituira.

---

+ "Enakosti kajti v medsebojnih odnosih sta samo posestnika blaga in menjata ekvivalent za ekvivalent" (Kapital, str.200).



"Edina moč, ki ju pripelje skupaj in v medsebojne odnose, je moč njune sebičnosti, njunih posebnih koristi, njunih privatnih interesov. ... ker misli vsak samo nase, nobeden pa na drugega, delata oba zaradi neke vnaprej določene harmonije med stvarmi." (Kapital, str.200.)

Sebičnost, ki pripelje sicer indiferentne posameznike v medsebojne odnose, je biološko pogojena. Naravna nujnost, ki, tudi v tem je svojstven cinizem, predstavlja človeške bistvene lastnosti v njihovi skrajno odtujeni obliki, tako da je njihova človeška bitnost podrejena železni nujnosti osamosvojenega družbeno-naravnega zakona: svoja narobnost.

Ta naravna nujnost je nesamodovoljnost, lakota, potrebnost človeka, katere (-ih) zapolnjujoče je zunanji svet. Stiska, v katero človeka pripelje nazadovoljena potreba, potreba, zahtevajoča zadovoljitev, aktivira njegovo sebičnost. Sebičnost posameznika-privatnika postane družbena (in družba privatniška, oz.družbenost privatništvo): "iskanje drugih stvari in ljudi izven njega" (gl. MEID I, str.508). Iskanje, ki se na svojstven način zaveda svojega značaja in odnosa iskanih (iskanega) do njega oz. njegovih ciljev.

Potreba prvega zasebniškega individua je sama privatna in za drugega, lastnika sredstev za zadovoljevanje te potrebe, ni interesantna: zadovoljevanje taiste se njega ne tiče: ker je tudi zadovoljevanje privatnih potreb privatno, nima z njim neposredne zveze, tj.zadovoljevanje tuje potrebe ni hkrati zadovoljevanje njegove lastne. (Če je zadovoljevanje potreb uživanje, sreča, je uživanje v blagovno-kapitalskem svetu uživanje sredi trpljenja drugih, sreča sreča v ne-srečnem okolju, tako da lahko rečemo, da je uživanje samo trpljenje, sreča nesreča ...)

Tako kot nima lastnik sredstev za zadovoljevanje "so"- "človekove" potrebe neposredne zveze z zadovoljevanjem te potrebe, tako nima potreba kot potrebni človek neposredne zveze s sredstvi (sebe) zadovoljevanja, z lastnikom le\_teh, ki je in ostaja pri-

vatniško socialen = indiferenten, niti z zadovoljevanjem (zadovoljitvijo) samim. Potreba ni njegova radost, ampak prekletstvo, ne bogastvo, ampak revščina, ne sreča, ampak nesreča ... Zvezo potreba - zadovoljitev mora potrební človek šele vzpostaviti. Vzpostaviti tako, da lastnika sredstev za zadovoljevanje svoje potrebe zvede na svojo kvaliteto, tako, da mobilizira njegovo sebičnost, privatniško, privatnolastniško pogoltnost.

Da bi bila mobilizirana sebičnost zanj koristna, da bi prišel na svoj račun (kajti vsakdo gleda le, kako bi prišel na svoj račun), mora poskrbeti, da sam postane predmet potrebe, izprostituirane potrebe tega drugega.

Da bi zadovoljil svojo potrebo, rešil svojo privatno stisko, mora človek v blagovno-kapitalskem svetu postati ne le zvodnik med svojo potrebo in sredstvi za njeno zadovoljevanje, marveč tudi zvodnik med potrebo lastnika teh sredstev, tj. tujo potrebo in predmetom te potrebe, tako da se sprostuitira na ta predmet: zvodništvo je neposredno prostitucija, prostituiranje. In le v prostituciji more posameznik preživeti, prostitucija je odnos, v katerem se stekajo privatnosti posameznikov, da ti ne le morejo preživeti (živeti-?!), temveč doživeti afirmacijo, (samo)potrjevanje v vseobčem pritrjevanju.

Prostituirajoč samega sebe prostituitira človek blagovno-kapitalskega svet druge: zavajajoč druge v to, da ga prostituirajo, da se more sam prostituirati, obenem z/a/vaja prostituirajočega v prostituirajočega se, tako da prvotno prostituirajoči se postane prostituirajoči in s tem potrjuje, krona samoprostitucijo (sámo prostitucijo, samó prostitucijo).

Prostitucija je univerzalni odnos blagovno:kapitalskega sveta. V tem svetu je prostitucija obča zaradi "obče prostitucije delavca" (MEIDI, str.334).

Obča prostitucija podrazumeva izenačevanje raznovrstnega, zvajanje obilja barv na sivo v sivem. V tej megli sivine je "splošno medsebojno razmerje vseh individuov" (MEID II, str.273) razmerje

vzajemne eksploatacije, obči odnos koristnosti in uporabnosti<sup>+</sup>.  
Družbeno vez med njimi predstavlja menjalna vrednost: vez je  
hkrati ločnica, meja.

### Za-govor, izvenmaternična zanositev

Pisanje končujem na točki, kjer bi se razmišljanje o utopičnosti  
ljubezni moglo, pravzaprav, šele začeti. Ali potemtakem spis ne  
ustreza naslovu?

Pomembnejše kot pisati o ljubezni in "ljubezni" v današnjem sve-  
tu ob zamolčanih oz. neosvetljenih lastnostih, značilnostih tega  
sveta, se mi je zdelo poudariti ravno le-te, osnove, na katerih  
ta svet stoji. Nakazati (po mojem mnenju) temeljne zakone, poja-  
ve, karakteristike itd. današnjega, balgovno-kapitalskega sveta,  
temeljne determinante življenja v njem, torej tisto, kar v osno-  
vi določa tudi (ali pa predvsem) ljubezen, jo omogoča ali onemo-  
goča, dovoljuje ali prepoveduje, vzbuja ali mori itn.

V osnovi takega postopanja sta še dva momenta. Najprej ne-hotenje  
izpeljavati sintezo, zapreti negacijo v kletko na višji nivo  
povzdignjene (praznično oblečene prej razcapane) prvotne kvali-  
tete; hotenje pustiti negaciji, tvornemu Ne-v faktičnem svetu  
nihilizma-maksimalno odprtost, odprto pot, odprto obzorje, izo-  
gniti se lažnim rešitvam, sintetičnim anestetičnostim vsaj v te-  
oriji. Resnične rešitve/rešitve resnice (v našem primeru ljube-  
zen, ki je, ki mora biti utopična) so tako ali tako možne samo  
v praksi in RECEPTOV ne potrebujejo. Drugi moment je hotenje  
prebiti individualnost tega "projekta", tj. aktivirati (morebit-  
nega) bralca - vsaj k prevajanju.

Še nekaj pripomb k utopičnosti ljubezni:

---

+ Marx v Očrtih splošno prostitutcijo kot "nujno fazo razvoja  
družbenega značaja osebnih nagnjenj, moči, sposobnosti, dejavno-  
sti" "lepše rečeno" imenuje "obči odnos koristnosti in uporab-  
nosti". (Gl. Temeljni slobode, str. 60.)

Blagovno-kapitalski svet še vedno ni popolnoma, do popolnosti totalitaren. Blagovni odnosi (zakon vrednosti) niso vseobsegajoči niti v blagovno-kapitalskem svetu: obstajajo medsvetovi, so pore in razpoke (v ledeneči skorji), kjer človek lahko diha ne le kot funkcija obstoječe vsestrukture.

Kakor so "v intermundijih starega sveta" obstajali "pravi trgovski narodi" (Kapital, str. 92), tako se v intermundijih današnjega zasnavlja, klije kraljestvo svobode, tle žerjavica, ki se bo razgorela v entelehični požar.

Blagovno-kapitalski svet ni le to, kar je, je tudi tisto, kar ni, še ni. Sam sebi outlaw, sam svoj pankrť. Prizadeva(j)mo si za izvenmaternično zanositev.

Če zakonca družno izdihneta v zmečkani avtomobilski pločevini, še nista Filemon in Baukis. Utopična ljubezen ni nesrečni slučaj. Ko slovenska narodna pravi

LJUBEZEN JE BLA,  
LJUBEZEN ŠE BO,  
KO NE TEBE NE MENE  
NA SVETU NE BO!

izraža vero in upanje, tuje gostilniškovečerniškem filistrstvu, ne pa fatalizma. Brez pridigarstva, brez postuliranja, brez moraliziranja: "Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen" (1 Kor. 14, 1). Ali, parafrazirajoč Brechtovega Galileia: ljubezen se ne bo uveljavila brez nas. Samo toliko ljubezni obvelja, kolikor je izsilimo (pa ne od ljubljenega-ljubečega!); zmaqa ljubezni more biti samo zmaqa ljubečih-ljubljenih.

VINKO ZALAR

- 49 -

KOMUNE MED UTOPIJO IN REALNOSTJO

Komuna in utopična skupnost nam v Zahodni civilizaciji pomeni centralizirano organizacijo, ki je hkrati dom in razširjena družina, produkcijska in politična skupnost in religiozna institucija. Vse življenjske funkcije so tu, za razliko od širše družbe, povezane v eni enoti. (Konter)

Kot prvo pomembnejšo utopično skupnost navadno navajajo qumransko naselbino židovske sekte Esenov. Ti so se leta 135 pr.n.št. pred rimsko okupacijo Palestine umaknili v za življenje zelo neugodne kraje ob Mrtvem morju. Kakih dvesto članov skupnosti je bilo razdeljenih v štiri hierarhične razrede duhovnikov, levitov, članov in novincev. Vsako leto pa so znova določali rang vsakega posameznika. Hierarhični položaj ni v ničemer vplival na hrano in obleko, ki je bila skupna in popolnoma enaka. Delo je bilo obvezno za vse. Pogoji za sprejem v skupnost so bili strogi: opustitev privatne lastnine, celibat, pokorščina, dolga poskusna doba. Skupnost je vodil 15-članski odbor, različni upravniki, obstajala pa je tudi "instanca mnogih", namreč vseh polnopravnih članov. Tu so med drugim odločali o sprejemu novih članov in o kaznih za kršenje pravil skupnosti. Skupnost je obstajala 200 let; v času upora Židov, leta 68 po n.št. jo je razrušila Vespazijanova 10. legija.

Kot naslednjo obliko utopičnih skupnosti lahko navedemo prve krščanske samostane, ki so se od 4.stol.naprej močno širili po Severni Afriki in Bližnjem vzhodu. Do tedaj so bila prav tam izredno močna socialistična in hiliastična gibanja, njihov konec pa sovpađa z razcvetom samostanskega sistema. To kaže, da je tem gibanjem ravno samostanski sistem za nekaj stoletij nudil ustre-

zen institucionalni okvir. Te naselbine so bile seveda v mnogocem različne od sedanjih samostanov: "Samostani so bili v prvih stoletjih samo pobožne socialistične naselbine." (M. Beer) Prva taka kolonija se je imenovala Koinobion (koinos-skupen, bios-življenje). Člani so se odpovedali skupni lastnini, vsak dan so opravljali ročna dela, imeli so skupne obede .. Družine in poročni menihi niso bili nikakršne izjeme. "Šele s propadom meništvva in s poskusi, da bi ga reformirali, se začne zgodovina razkolništva poznega srednjega veka, socialistične in hiliastične ideje začno delovati izven cerkve in v nasprotju z njo." (M. Beer) Religiozna politična gibanja srednjega veka (bogomili, humiliati, valdenci, beghardi, lolardi, taboriti ...) kažejo celo vrsto značilnosti, ki jih kasneje srečamo pri utopičnih skupnostih: življenje v skupnosti, skupna lastnina, kompletna samostojna ideologija, absolutni pacifizem, odklanjanje vojaške službe, sodišč, trgovine, opuščanje porok in zakona, uvajanje celibata ali pa skupinskega zakona in svobodne ljubezni, enakost med spoloma, nudizem, vegetarijanstvo ... Med južnimi Slovani so obstajale znane zadruge, v Franciji pa "communautés agricoles" (od 9. do 19. stoletja, v nekaj primerih še celo dlje).

Skupnosti, na katere navadno mislimo, kadar govorimo o utopičnih skupnostih in komunah, so začele nastajati po reformaciji. Že omenjeni

#### HUTTERITI,

skupnost komun, ki ima najdaljšo tradicijo, so veja sekta prekrščevalcev, ene najbolj razširjenih in družbeno radikalnih sekt v času poznega srednjega veka in reformacije. Pristašem te sekte je leta 1534 uspelo pridobiti na svojo stran vojaško posadko v Münstru in so v mestu poskušali ustvariti božje kraljestvo na zemlji. Privatno lastnino zemlje in hiš so odpravili, zlat in srebrn denar zbrali v skupno blagajno, racionirali in enotno razde-

lili hrano in obleko, reorganizirali cehe, požgali vse knjige, razen biblije, in pregnali ali pa pobili pristaše drugih veroizpovedi.

Ker je bilo v mestu 5000 žensk, moških pa le 2000, so uvedli mnogoženstvo. Seveda vse to ni trajalo več kot dve leti - po daljšem obleganju so nasprotniki mesto zavzeli in prebivalce večinoma pobili.

Hutteritska veja prekrševalcev je že od leta 1527 naprej v Nemčiji, na Madžarskem, Moravskem in kasneje v Rusiji ustanavljala "vratska gospodarstva" z večnadstropnimi stanovanjskimi poslopji, v katerih je stanovalo skupaj tudi do 600 ljudi. Zraven so bila gospodarska poslopja, hlevi, seniki, mlini, delavnice. Poleg "državno organiziranega" preganjanja pa so jih močno prizadele tridesetletna vojna in vojne s Turki. Vojaški oddelki so jim šestokrat izropali posestva, kajti hutteriti se jim kot dosledni pacifisti niso upirali. V 19. stoletju so se ostanki sekte preselili v Rusijo, že od 1874 naprej pa, ko so v Rusiji uvedli splošno vojaško obveznost in postavili šole pod državno kontrolo, so začeli ustanavljati svoje kolonije v ZDA.

Med prvo svetovno vojno so jih začeli preganjati tudi tu: ker so se upirali vojnim davkom in vojaški obveznosti. Ko so jih vendarle spravili v vojsko, niso hoteli nositi vojaških uniform in si ostriči tradicionalnih brad. Dva od njih sta umrla v vojaških zaporih. Potem, ko so jih hoteli prisiliti da bi opustili tudi skupno lastnino, so mnogi od njih odšli v Kanado. Tu so jim namreč zagotovili absolutno svobodo glede vere, šolstva, vojaške obveznosti in skupnega življenja. Danes jim tudi v ZDA - tako kot še nekaterim drugim religioznim skupinam - priznavajo status "conscientious objectors", namesto vojaške obveznosti si lahko izberejo nekatera druga dela, ki jih določi država. Leta 1970 so jih našteali 17.500, živeli pa so v 172 naselbinah v ZDA in Kanadi. Vsakokrat, ko prebivalstvo neke naselbine preseže 100 ali 150 ljudi, ustanovijo novo kolonijo in vanjo se preseli polovica ljudi. To pa se zgodi vsakih 18 do 20 let. Zaradi takšne ekspanzije

njihove državice v državi se je tudi kanadska vlada začutila ogroženo: v zadnjih letih so sprejeli nekaj restriktivnih zakonov, s katerimi hutteritom npr. omejujejo pravico do nakupa nove zemlje. Hutteritske naselbine danes ne poznajo več velikih "bratskih gospodarstev". Vsaka živi v svoji hiši (pogosto so to vrstne hiše), v kateri so spalnice, dnevna soba in čajna kuhinja. Sredi naselja je večja zgradba, v kateri so skupna kuhinja, kopalnice, pralnica in velika jedilnica. Jedilnico rabijo tudi kot prostor za zborovanja in obrede. Gospodarstvo kolonije vodi "predstojnik", religiozne zadeve pa "minister" - poleg "sveta starejših", ki ga volijo ali pa žrebajo vsako leto. Skupnost se mora strinjati z vsako odločitvijo. Ženske nimajo pravice glasovanja v organizacijskih, gospodarskih in religioznih vprašanjih, oziroma: njihova dejavnost je omejena na nekaj tradicionalnih področij. Izven teh področij so v odločno podrejenem položaju. Za vsako dejavnost v naselbini je določen poseben bos: bos za polje, bos za kokoši, za prašiče, delavnice itd., tako da ima vsak moški do 25 do 50 let neko odgovorno nalogo. Ko so otroci stari leto in pol, gredo v vrtec in domov hodijo samo spat. Dokler ne gredo v šolo, govorijo - kot hutteriti sploh - samo v svojem dialektu, ki je mešanica nemščine in angleščine. Nemščina je tudi njihov uradni in cerkveni jezik. Višjo izobrazbo zavračajo kot nepotrebno, tako kot tudi avtomobile, radio, televizijo, kino, fotografiranje, pa tudi alkohol, tobak, plese in glasbene instrumente. V stilu življenja so izredno konservativni in ne živijo dosti drugače kot njihovi predniki v srednjem veku. Skrbno pa sledijo tehnološkim spremembam v proizvodnji. Njihove kuhinje, pralnice, delavnice in polja so opremljena z najmodernejšimi stroji.

In kaj počnejo z denarjem, ki ga posebno s kmetijstvom ne zaslužijo malo? Vse presežke investirajo v gradnjo novih naselbin. Medicinske in sociološke raziskave so pokazale, da hutteriti praktično ne poznajo samomorov, kriminala in alkoholizma, da je različnih psihičnih motenj pri njih veliko manj kakor sicer v ameriški družbi. Pogostejši pa je pri njih občutek krivde, kadar se zavedajo, da so kršili skupinske norme. Skupnost zapušča zelo



majhno število ljudi, pa tudi ti se, v 95 % primerov, prej ali slej vrnejo nazaj.

## SHAKERJI

So bili v 18. stol.sekta, ki se je odcepila od angleških kvekerjev. Ime so jim nadeli po nenavadnem obnašanju pri obredih. Ti so sestavljeni iz meditacij, predvsem pa iz pesmi in plesov. Shakerji pri tem padajo v ekstaze, doživljajo vizije, se izpovedujejo, dobivajo navdihe in podobno. Ta doživetja spremljajo (ali pa izživajo) z intenzivnim gibanjem: tresejo se, mahajo z rokami in nogami, se vrtijo, skačejo, topotajo, se valjajo po tleh, prevračajo in pri tem vzdihujejo, jokajo in kričijo. Ker so jih v Angliji preganjali, je leta 1774 deset shakerjev odšlo v Ameriko. V začetku tudi tu niso imeli sreče - ob vojni za neodvisnost so jih zaprli, ker so jih osumili vohunstva. Zavrnilo so namreč prisego lojalnosti, predvsem pa so tudi oni odločni pacifisti. Vendar so kmalu uspeli pridobiti nove člane. V času njihovega največjega vzpona jih je v 18 vaseh živelo 6000. Pri tem so izvajali zelo strogo selekcijo novincev. Številka je presenetljiva, če upoštevamo, da shakerji vseskozi živijo v strogem celostnem življenju. Pridruževali so se jim torej lahko samo ljudje z zares izraznimi karakteristikami. Pri vključevanju novih članov pa so tudi pokazali za tiste čase neverjetno tolerantnost in se celo zavzemali za enakopravnost resnih, nacionalnih in drugih manjšin. Sprejemali so ljudi različnih veroizpovedi, njihovi člani so bili tudi črnci in židje. Značilna je naslednja izjava nekega shakerja iz prejšnjega stoletja: "Preprostemu in poštenemu shakerju se zdi neverjetno nedosledno, da vlade delajo samo za svoje koristi in koristi svojih prijateljev, da je diskriminiranih več kot polovica prebivalcev neke države samo zato, ker so slučajno ženskega spola, da se ljudi z mečem prisiljuje k ravnanju po nekih zakonih, ki jih oni nikdar niso sprejeli, ali pa da z milijoni naših sovržavljancev še vedno ravna kot s svojo lastnino

lastnino samo zato, ker imajo temnejšo kožo kot njihovi okrutni bratje."

Verovanja, organizacija in pravila vsakdanjega življenja pri shakerjih sestavljajo koherenten in do najmanjših detajlov izdelan sistem. Zahteva po popolni enakosti med spoloma se kaže tudi v veri v dualnost boga, ki vsebuje moški in ženski element. Čeprav živijo v skupnih naseljih, pa so moški in ženske med seboj vedno ločeni. Imajo ločene spalnice, jedo pri različnih mizah, v cerkvi imajo ločene klopi, navadno tudi delajo ne skupaj. Vsakdanja dejavnost je predpisana v nenavadno natančnih pravilih, tako da ima vsako dejanje poseben ritualni pomen: "Ob prvem jutranjem udarcu zvona stopi s postelje, najprej z desno nogo. Poklekni z desnim kolonom tam, kjer si se z nogo najprej dotaknil tal, in moli. Ne govori; samo če je zares nujno, zašepetaj voditelju tistega prostora." Na enak način je predpisano oblačenje, pospravljanje sobe, skupen odhod v jedilnico, način hoje, govorjenja (večino dneva preživijo v tišini), obnašanje pri delu, odnosi do drugega spola. 15 pravil govori o tem, kako je treba jesti.

Kot popolno nasprotje tega pa so večerni obredi eksplozije sproščenosti, fantazije in čutnosti. Delajo v manjših skupinah praktično po ves dan. Navadno si vsak izbira delo, ki mu bolj ustreza, skrbijo za pogosto menjavanje dejavnosti. Delo ni težko in opazovalci so ugotovili, da dva najeta delavca (shakerji včasih izjemoma najamejo za pomoč pri kakšnih opravilih druge delavce) napravita toliko kot trije shakerji. Razen s poljedelstvom se ukvarjajo tudi z obrtjo. Zelo znani so shakersko pohištvo, orodja in predmeti za vsakdanjo uporabo. Tu so ustvarili poseben stil, ki je seveda tudi v skladu z njihovim prepričanjem. Zavračajo vsako dekoracijo, ornamente, zapletene oblike, kajti: "Lepota je utemeljena v harmoniji. Red je ustvarjalec lepote. Lepota je osnovana na koristnosti. Vsakršna lepota, ki ne izhaja iz koristnosti, kmalu postane neokusna in jo je treba nenehno nadomeščati."

Skupnost danes izumira. Samo v dveh naseljih še živi nekaj starejših članov.

## ONEIDA

Medtem ko so shakerji s trditvijo, da v nebesih ne bo prok in zakonov, utemeljevali svoj celibat, so perfekcionisti iz Oneide, morda najbolj zanimiva komuna 19. stoletja, iz tega izvajali svoj skupinski zakon - complex marriage. Idejni utemeljitelj in karizmatični vodja skupnosti J.H.Noyes je leta 1837 zapisal: "V sveti skupnosti ni nobenega razloga za to, da bi z zakonom zatirali spolne odnose, tako kot ni razloga za zatiranje pitja in uživanja jedi. In v prvem kot v drugem primeru tudi ni ničesar, česar bi se morali sramovati." Princip komunizma v Oneidi ni veljal samo za stvari, ampak tudi za osebe. Monogamni zakon je po Noyesu tiranska institucija, ki pospešuje pogubno in nezdravo izključno navezanost dveh ljudi, nesmiselno idealiziranje in idoliziranje med zakoncema. Treba ga je odpraviti, da bi se v vsem obsegu lahko uresničevala zapoved ljubezni do bližnjega. Podobnih teoloških ali manj teoloških naukov je sicer v zgodovini mogoče najti več, najbrž pa ni mogoče najti tako uspešne realizacije, kakor je bila v Oneidi od 1846 do 1880 (sama skupnost je sicer obstajala nekaj dlje).

Hkrati s skupinskim zakonom so v Oneidi uvedli tudi "male continence" (coitus reservatus), obveznost moškega, da se pri občevanju izogne orgazma in ejakulacije. S to preprosto, a kot se je izkazalo, vendarle učinkovito metodo kontracepcije (o njej so napisali posebno brošuro), so hoteli ženske osvoboditi "tiranije rojevanja" in jim omogočiti, da same odločajo o številu otrok. Skupinski zakon je tudi sicer poznal različna dodatna pravila. Pospeševali so npr. odnose med spiritualno različno razvitimi osebami. Spiritualno razvitost so ugotavljali tako, da so se med seboj ocenjevali glede življenjske izkušenosti, utrjenega značaja, zlasti pa glede na to, koliko je komu uspelo realizirati

vrednote skupnosti. Praktično je to pomenilo, da so mlade moške uvajale v seksualnost starejše ženske po menopavzi in obratno.

S tem so po eni strani preprečevali nezaželene nosečnosti, mlajši moški so se naučili obvladati tehniko male continence, razen tega pa so tudi rešili pomanjkanje partnerjev za starejše člane. V začetku je moški preprosto nagovoril žensko, ki si jo je izbral, ta pa je njegov predlog lahko sprejela ali zavrnila, kasneje pa so, da bi se izognili nerodnim situacijam, uvedli instanco posrednika. V veliki stavbi, kjer so živeli vsi skupaj, so imeli tudi posebno sobo za spolne odnose; uporabljali so jo v primerih, ko nobeden od partnerjev ni imel lastne sobe. Spolni odnosi so bili ena rednih tem skupnih sestankov. Pogosto so kritizirali primere prevelikega in izključnega navezovanja dveh partnerjev, "ekskluzivne ljubezni", "duha zakona", in "pomanjkajna skupinskega duha". Če pa so ekskluzivni odnosi med dvema trajali le predolgo, so enega od partnerjev za nekaj časa poslali v sosednjo naselbino. Potem ko je skupnost vpeljala sistem skupinskega zakona in svojo metodo kontrole rojstev, so uvedli še "racionalno ali znanstveno razmnoževanje". Tudi to je bilo rezultat Noyesovih razmišljanj in prebiranja Darwina in Galtona. Namen projekta je bil "proizvesti nadpovprečno zdrave in inteligentne otroke". Ženske so tedaj podpisale posebno resolucijo, ki je pravi biser. Zaključna točka se glasi takole:

"Opustile bomo vsakršno zavist, otročjost in zaverovanost vase in se veselile s kandidatkami, ki bodo izbrane. Če bo potrebno, hočemo postati mučenke znanosti. Z vedrim srcem bomo opustile željo po materinstvu, če Mr. Noyes iz kakršnihkoli razlogov meni, da smo material, ki je neprimeren za razmnoževanje. Končno, žrtvujemo se kot živa žrtev za Boga in resnični komunizem."

Poseben komite je izbral iz skupnosti 44 mladih moških in žena, ki so v desetih letih proizvedli 85 otrok; oče devetim od teh je bil takrat že 60-letni Mr. Noyes. Mnenja o kvaliteti izdelka se razhajajo.

Druga zelo pomembna komunalna institucija je bila medsebojna kritika. Na posebnih sestankih so posamezne člane, ki so bili predlagani za kritiko ali pa so se za to priglasili sami, javno in objektivno ocenili in kritizirali. To je v resnih primerih izvedla celotna skupnost, navadno pa komite, v katerem je bilo od šest do dvanajst oseb. Pogoste teme kritike so bile egoistična ljubezen med dvema članoma, nedelavnost, pomanjkanje religiozne in intelektualne kulture ipd. Poleg negativnih so ugotavljali tudi posameznikove pozitivne lastnosti in mu pomagali premagovati različne težave. Metoda je pokazala svoje uspehe celo pri obravnavanju psihičnih težav.

Skupinska vzgoja v jaslih in vrtcu se je v Oneidi začela takoj, ko so matere prenehale dojit. Šola je otroke naučila vseh osnovnih predmetov, pa tudi različnih praktičnih znanj. Delo v skupnosti je bilo organizirano tako, da so dejavnosti pogosto menjavali. S tem so se priučili različnim delom in se izognili monotoniji. V večerni šoli je imel vsakdo možnost nadaljevati študij zgodovine, jezikov, geologije, vokalne in instrumentalne glasbe, fotografiranja ipd. Nadarjene ljudi so pošiljali na univerze študirat medicino, strojništvo ali arhitekturo ali pa so odhajali v dobra podjetja, da bi se tam naučili specialnih tehnik. Knjižnica je imela 6000 zvezkov, redno so dobivali še tedanje najboljše časopise. Zanimanje za literaturo, znanost, sodobne teorije, npr. za Darwina, Spencerja ali Huxleya, jih je obvarovalo pred enostranostmi in okamenelostjo drugih religiozних komun, ki so pogosto dovoljevale le študij biblije.

Tudi glede enakopravnosti žensk so se odlikovali. Vzgoja in šolanje dečkov in dečlic je bila docela enaka, učili so se tudi istih poklicev, dekleta in fante so pošiljali na zunanje institucije, da bi si pridobili znanja in izkušnje. V različnih komitejih, ki so skrbeli za upravljanje skupnosti, so imele ženske popolnoma enakopraven položaj. Moški in ženske so delali v kuhinji, na vrtu, kot tudi v industriji in upravi. Uvedli so celo posebno "naravno obleko", "uniformo vitalne družbe", da bi nevtrali-

zirali razlike med spoloma: dolge hlače in suknjo do kolen. Tudi krajši lasje pri ženskah so presenečali številne obiskovalce. Teh je bilo zelo veliko, prihajali so celo iz Evrope. Zgodilo se je, da jih je v enem dnevu prišlo 1500. Oneida je imela že od vsega začetka tudi svojo tiskarno, v kateri so tiskali knjige in časopise in tako širili svoje ideje. "Oneida Circular" je izhajal v tedenski nakladi 2000 izvodov. Vsem interesentom so ga pošiljali zastonj; "Circular publicirajo komunisti za komuniste." Seveda so prosili za prostovoljne naročnine in seveda so jo plačevali le redki, in kajpak so imeli letno izgubo 600 dolarjev. Toda krili so jo iz drugih virov. Bili so tudi ekonomsko zelo uspešna komuna. Razen v poljedelstvu sadjarstvu, vinogradničtvu in gozdarstvu so bili najbolj uspešni v obrtni dejavnosti. Proizvodi: pohištvo, tekstil, stroji, orodje. Nič čudnega ni, da so morali zaposliti še več kot 200 dobro plačanih delavcev iz okolice. (Pravih članov je bilo samo 300, za novince so imeli strogo selekcijo.) Premoženje vsakega člana je ob vstopu v komuno postalo last skupnosti. Dela, ki so ga člani opravljali, in oskrbe ter ugodnosti, ki so jih bili deležni, niso obračunavali. Pri izstopih - ti pa so bili zelo redki - je noseben komite v vsakem primeru posebej odločal o povrnitvi lastnine, ki jo je kdo prinesel v skupnost.

Še danes obstaja akcijska družba Oneida Community Ltd. Ogromna stara Mansion House, v kateri je živel 300 komunardov; s svojo knjižnico, dvorano za zborovanja, jedilnico in drugimi prostori služi okoličanom kot zbirališče. Kako se je končalo to, kar zveni kot pravljica iz 19. stoletja?

Skupinski zakon je postajal vedno večje pohujšanje. In v drugi generaciji se je med novejšimi člani zbrala skupina, ki je začela napadati Noyesa; nekateri so celo podprli zunanje napade nanj. Leta 1879 je zbežal v Kanado, da se je izognil procesu zaradi seksualnih prestopkov. Leta 1881 so si komunardi razdelili premoženje, in iz komune Oneida je nastala Oneida Community Ltd.

NEW HARMONY - OWENITI

New Harmony je brez dvoma najbolj znana utopična skupnost 19. stoletja, čeprav je bila tudi ena najmanj stabilnih in najkrajšotrajnejših : 1825 - 1828. Njen ustanovitelj je bil, kakor je znano, angleški socialni reformator in lastnik tkalnice v New Lanarku (Škotska), Robert Owen. Bil je eden prvih odločnih kritikov nevzdržnih družbenih razmer, ki so spremljale industrializacijo v Angliji. Toda ni se omejil le na kritično teorijo. Svojim delavcem je omogočil dobre delovne pogoje in plače, primerna stanovanja in moderne šole za izobraževanje otrok in odraslih. Taka dejavnost seveda ni navduševala njegovih kapitalističnih kolegov in oblasti. Zato je sklenil v Ameriki, v Novem svetu, ki ga še niso pokvarili predsodki, konvencije in razredno sovraštvo, ustanoviti kooperativno skupnost. Z njo je hotel dokazati uresničljivost svojih idej o novi, pravičnejši družbi. 1824 je od utopične skupnosti harmonistov, ki so se takrat preselili drugam, kupil celotno naselje Harmony, s stanovanjskimi poslopji, mlini, tekstilno tovarno in mehaničnimi delavnicami. Za svoj projekt je napravil veliko propagando in pozval "navdušene in dobro misleče" ljudi vseh narodov, naj pridejo v New Harmony in tu utemeljijo nov družbeni red, ki bo dokazal giantsko premoč kooperativne proizvodnje nad kapitalistično.

To je dejansko pomenilo čisto nov pojav v zgodovini komunalizma. Člani dotedanjih, izključno religiozних komun, so bili prepričani, da je komunistični način življenja mogoče uresničiti samo v majhnih, preglednih skupinah. Zato so opuščali vsako posebno propagando za svoj sistem. Šele evropski socialisti devetnajstega stoletja so iz socializma napravili "svetovni nazor", katerega realizacija naj bi uredila družbene razmere na vsem svetu.

Owenovemu pozivu je že v prvih tednih sledilo 800 ljudi, preden je bila organizirana njihova nastanitev, razdelitev dela ipd. Owen je vnaprej sicer predvidel strogo selekcijo članov glede

njihovih namenov, primernosti, delavnosti, skrbnosti, redoljubnosti in želje po znanju, toda množica, ki je preplavila mesto ce Harmony, mu je to onemogočila. Kasneje se je izkazalo, da je bila to ena od usodnih napak. Poleg prosvetljenih in duhovitih ljudi, znanstvenikov in umetnikov, moških in žensk, se je tam pojavilo še cel kup posebnežev, radovednežev, pustolovcev in lenuhov. Posebno malo je bilo izučenih delavcev, sposobnih upravljati s stroji in napravami, ki so jih zapustili harmonisti. Tako je New Harmony morala za začetek postati družba v prehodnem obdobju, Preliminary Society na poti od individualističnega k socialnemu sistemu. Naslednje leto so z novo ustavo uvedli popolno enakost, ne glede na vrednost opravljenega dela. Kljub proklamacijam pa še vedno ni bilo učinkovite organiziranosti glede delitve dela, razdelitve dobrin in upravljanja. Še najbolj so uspevali plesni večeri, koncerti in podobne prireditve. V naslednjih dveh letih so sprejeli še štiri nove ustave in Proklamacijo o duhovni neodvisnosti. Z njo so oznanili, da je bilo človeštvo do te ure suženj trojnega zla: privatne lastnine, iracionalnih religioznih sistemov in konvencionalne oblike zakona. Toda živahna ideološka in ustavodajna dejavnost ni uspela urediti gospodarskih težav, ampak je povzročila še dodatne konflikte v skupnosti. 150 članov, ki jim ni bil všeč Owenov deizem, je ustanovilo svojo skupnost Maclurio, skupina najbolj izkušenih angleških delavcev pa se je odselila v vas Feiba Peveli. Tu so v začetku kar dobro gospodarili, zelo pa so se trudili tudi s pridobivanjem whiskyja, ki jim je bil prej v Owenovi naselbini prepovedan. Opazovalci so temu dejstvu pripisali tudi hiter propad naselbine. Takoj po razpadu New Harmony so se namreč tudi ti delavci vrnili k zasebnemu gospodarjenju. Owen, ki je v New Harmony izgubil štiri petine svojega premoženja, se je vrnil v Anglijo. Tu je sodeloval še pri dveh podobnih poizkusih, ki pa nista bila uspešnejša. V starejših letih je pri njem prevladalo zanimanje za spiritizem.

Kljub svoji kratkotrajnosti je New Harmony uvedla v Ameriki celo vrsto pomembnih institucij, ki so preživele njen razpad in vplivale zlasti na ameriški šolski sistem. Tu so nastale prve otroške



jasli, otroški vrtec, prva obrtna šola, šolski sistem, osnovan na skupni in enaki vzgoji in izobrazbi dečkov in deklic, samoupravna šola in prva javna knjižnica v Ameriki. New Harmony je ostal center za vzgojo pedagogov v smislu Pestalozzijevega pedagoškega sistema. Owenov sin Robert Dale je v Indiani (ZDA) uvedel splošno, brezplačno in paritetno šolsko obveznost; tu je tudi v kratkem času nastalo 144 javnih knjižnic.

V naslednjih letih je v ZDA nastalo še nekaj komun po vzoru New Harmony, mnoge so ustanovili Owenovi sodelavci. Toda vse so v kratkem času razpadle. Omenimo dve.

Frances Wright, ena prvih članic New Harmony, je ustanovila kolonijo Nashoba. S tem je nadaljevala svoj boj za pravice žensk in črncev. S tem namenom je odkupila nekaj črnskih družin in jih naselila skupaj z belci. V "vzorni šoli" je skupaj vzgajala bele in črne otroke - do razpada skupnosti, leta 1828.

Josiah Warren, eden vodilnih mož v New Harmony, pa je (med drugim) ustanovil komuno Modern Times (1850 - 1857). Opisujejo jo kot "anarhistično komuno." Člani so odklanjali vsako utrjeno vodstvo in vsak je menda počel to, kar mu je bilo všeč. To pa je bilo sadjarstvo, vrtnarstvo, svobodna ljubezen in nudizem. Skupnost je razpadla po sedmih letih zaradi gospodarskih težav.

#### FOURIEROVSKE FALANGE

Po praktičnem polomu Owenovih utopičnih projektov se je v Ameriki pojavil nov val socialističnih poskusov, ki so temeljili na teorijah francoskega socialnega kritika in reformatorja Charlesa Fouriera? V letih od 1842 do 1858 je nastalo 40 do 50 falang. Tako se je namreč imenoval njegov model komune. Samo tri od teh so obstajale več kot dve leti. Eden od razlogov za neuspehe je bil gotovo enak kot pri Owenu: preveč pisana množica ljudi, ki se je pri tem angažirala: filozofi, znanstveniki, rokodelci,

neizučeni delavci, bankrotirani trgovci in vojni veterani. Fourier je posamezno falango načrtoval kot del sistema, ki bo nekega dne prepregel ves svet: 2 985 984 falang bo v končnem stadiju, je izračunal. Vsaka falanga naj bi obsegala 1600 do 1800 ljudi, začetni kapital pa bi bil milijon frankov. Najvažnejši cilj bi bil organizirati delo tako, da bi bilo privlačno, polno sprememb in da bi se človek ne počutil kot anonimno kolesce industrijske mašinerije. Zato je skupnost razdelil na serije kot poljedelstvo, industrija, uprava, hišna opravila. Vsaka serija je bila razdeljena še na manjše skupine z največ sedmimi ljudmi. Član falange naj bi glede na svoja nagnjenja in sposobnosti pripadal več skupinam. Večkrat na dan bi zamenjal delo in se tako izognil monotoniji. Delo bi bilo plačano. Za prijetno delo bi plačevali manj, za koristno več, za nujno pa največ. Lastnina falange bi bila razdeljena v akcije, katerih lastniki bi bili člani falange, vendar to ne bi bilo obvezno. V falangi bi lahko živeli tudi taki, ki ne bi kupili akcij. Na koncu leta bi razdelili dobiček: 4/12 investiranemu kapitalu, 5/12 delu, 3/12 za posebne storitve, itd. - precej zapleten način obračunavanja. Popolna enakost ni bila cilj falange. Zato so bila predvidena preprosta in pa tudi komfortna stanovanja, pa tudi obleko in hrano bi bilo mogoče dobiti v različnih kvalitetah. Vsi člani falange bi živeli v velikem poslopju, v katerem bi bile tudi shrambe, kuhinje, knjižnice, konferenčne dvorane, otroški vrtci, šole, sanator-iji itd. Eden od Fourierovih ciljev je bil tudi ukinitev zakona ("zakon je institucija, ki skrbi za zatiranje žensk in doseganje materialnih ugodnosti"). Nadomestili bi ga s svobodnimi ljubezenskimi odnosi, ki bi bili organizirani na zelo različne načine.

Številni poskusi so Fourierove načrte uspeli realizirati samo deloma.

Najzanimivejša falanga je bila gotovo

BROOK\_FARM (1841 - 1847)

ki pa se je organiziral kot falanga šele leta 1844. Njen iniciator je bil George Ripley, nekaj časa duhovnik unitaristične cerkve. Pripadal je krogu transcendentalistov - tako kot ameriški misleci in pisatelji Emerson, Alcott, Thoreau in Hawthorne. Pod vplivom Kanta, Fichteja in Saint-Simona so skušali razbiti konservativno puritanstvo unitaristične in trinitaristične cerkve, tako da so v njihov nauk vpeljevali humanistične, socialne in znanstvene teoreme. Ta prizadevanja niso imela posebnih uspehov. Ripley se je zato začel zanimati za izkušnje takratnih komun. Tudi sam je želel ustanoviti skupnost "liberalnih, inteligentnih in kultiviranih ljudi, katerih medsebojni odnosi bi omogočali bolj zdravo in preprosto življenje, kot je življenje v naših institucijah, ki so podrejene pritiskom konkurenčnega boja". Taka skupnost bi morala "znova vzpostaviti enotnost intelektualnega in manualnega dela, kolikor mogoče v eni osebi združiti misleca in delavca."

S tem namenom je kupil farmo 9 milj od Bostona in se v začetku preselil tja s 15 tovariši. Iz velikega števila interesentov se zelo skrbno izbirali nove člane. Dokončno odločitev o članstvu so sprejemali šele po dvomesečni poskusni dobi. Kljub temu je bila fluktuacija precejšnja. V šestih letih je krajši ali daljši čas živelo na farmi okrog 200 ljudi, hkrati pa jih je lahko tam stanovalo do 100. V šoli in internatu, ki so ju ustanovili na farmi, je bilo hkrati po trideset učencev. Ti dve ustanovi sta se odlikovali zaradi odličnih učiteljev in modernih pedagoških metod. Odnos med učitelji in učenci je bil zelo svoboden in nekonvencionalen - ure pouka sploh niso bile fiksirane. Internat in šola je bilo treba plačevati, namesto tega pa so učenci lahko tudi več delali na farmi. Iz načelnih razlogov so tudi tisti, ki so šolo in internat plačevali, morali vsak dan dve uri tudi fizično delati. Farma je imela vseskozi težave zaradi premajhnega kapitala in pomanjkanja izučenih delavcev. Večina članov so namreč bili intelektualci, duhovniki in umetniki. Brook Farm je

bila ustanovljena v obliki akcijske družbe "Brook Farm, Institut za poljedelstvo in vzgojo". Vsak član je moral kupiti vsaj eno akcijo. Tisti, ki so hoteli v skupnosti samo živeti, ne pa tudi delati, so morali za hrano in oskrbo plačevati po štiri dolarje tedensko. Obveznost ostalih je bila opraviti 300 delovnih dni letno. Tedenski delovni čas pa je trajal poleti 60, pozimi pa 48 delovnih ur. Intelektualno in fizično delo so vrednotili enako, tudi ženski in moški člani skupnosti so imeli enake pravice in dolžnosti. Mnogo žensk je delalo v šoli, moška "hišna brigada" pa je svoje delo opravljala v kuhinji in pralnici. Vendar je "produkcija duhovnih vrednot" pomenila več kot boj za materialni standard. Nedelje in večerne ure so bile izpolnjene z diskusijami, predavanji, koncerti, gledališkimi predstavami in plesi. Tri leta je skupnost živela harmonično, brez dogem in formalizmov. Leta 1844 je tudi njo zajel val fourierizma. Že do- slej uveljavljeno svobodno menjavanje pri različnih delih je pos- talo princip, voditelje skupin in serij je bilo zdaj treba voliti vsak teden, celotno dejavnost so institucionalizirali. Namesto diskusij o filozofskih, literarnih in religioznih vprašanjih se je zdaj začelo neskončno razpravljanje o vprašanjih organizira- nosti. Albert Brisbane, idejni voditelj ameriškega fourierizma, je postal stalen obiskovalec. Neutrudno je razširjal Fourierove ideje in prirejal diskusije na to temo. Farma se je preimenovala v Brook Farm Phalanx, in začeli so izdajati dva najpomembnejša fourieristična časopisa. Emerson, Ttoreau in drugi intelektualni prijatelji farme so se umaknili. Tudi ekonomska učinkovitost fa- rme se je zmanjšala. Usoden pa je bil predvsem velikopotezen načrt izgradnje trinadstropnega postopja, falansterija. To je očitno presevalo fizične in psihične moči skupnosti. Po dveh letih dela na tem projektu je ogenj uničil že skoraj dokončano poslopje. Požar pa ni bil katastrofalen le v ekonomskem oziru. Z idejo falansterija je bilo povezanega toliko entuziazma in ilu- zij, da je skupnost leto dni po požaru razpadla. (Brook Farm je v delu The Blithedale Romance opisal njen član, ameriški pisa- telj Nathaniel Hawthorne.)

## IKARIJANCI

so bili poleg owenitov in fourieristov tretja skupina evropskih socialistov, ki je v Ameriki poskušala uresničiti svoj družbeni model. Etienne Cabet, francoski politik, literat in družbeni reformator, je 1840 objavil svoj roman Potovanje v Ikarijo. V njem je kritiziral slabosti kapitalističnega sistema in razvil svoje ideje o idealni demokraciji, ki bo uresničila ideje bratstva in svobode in uvedla skupno lastnino. V romanu se ta družba imenuje Ikarija. Razdeljena vse do detajlov vsakdanjega življenja in tega, kaj bo kdo študiral. Družine sicer živijo v svojih stanovanjih, jedo pa v skupnih javnih jedilnicah. Politizirani francoski delavci so z navdušenjem prebirali Cabetov roman, leta 1847 je "Ikarijanska šola" imela že 400 000 privržencev. Ti so zahtevali skorajšnjo realizacijo teh načrtov, in Cabet si je po posvetovanju z Owenom leta 1848 v Texasu res zagotovil milijon akrov zemlje. Nato je razširil parole: "Allons en Icarie! "C'est au Texas!" Februarja 1848 je iz Le Havra odpotovala prva skupina 70 delavcev. Toda čez nekaj tednov je v Franciji izbruhnila revolucija in večina ikarijcev se je začela udelejevati doma. Tako je prvi skupini sledilo le 420 Francozov s Cabetom na čelu. Toda težave so se šele začele. Pogoji, ki jih je tekasaška vlada postavila za brezplačno pridobitev zemlje, so bili izredno težki. V skoraj nedostopni divjini je bilo treba v enem letu zgraditi ogromno število hiš. To je ikarijancem uspelo le deloma. Zato so morali ostalo zemljo kupiti. Denarja seveda niso imeli veliko. Ob vsem tem pa skoraj niso imeli časa, da bi obdelovali zemljo. V naslednjih letih je od naporov in bolezni (mrzlica, kolera) umrlo llo ljudi.

Cabet je bil izbran za dosmrtnega predsednika Ikarije. Toda čim starejši je postajal, bolj samovoljne in avtoritarne so bile njegove odločitve. Končno so ga morali izključiti iz skupnosti in nekaj tednov za tem je umrl. Ker so se ikarijanci večkrat razcepili in preseljevali, je nastalo skupaj različnih skupnosti. Razcep leta 1878 je nastal zaradi sporov med generacijama. Stari

so se še trdno držali Cabetovih idej, mladi, od katerih so nekateri pribežali tja že po porazu Pariške komune, pa so zagovarjali Marxove nazore. Veteranom ikarijanstva je Cabetova ustava in evolucijska teorija docela ustrezala, saj so takrat končno živeli v materialni blaginji in dosegli lep kulturni nivo (šole, gledališča, koncerti, predavanja, diskusije, izdajanje časopisov). Mladi, nekateri od njih so sem pribežali že po porazu Pariške komune, pa so menili, da je ustava premalo demokratična (ženske niso imele volilne pravice) in da omejevanje delovanja na samo skupnost ni dovolj revolucionarno.

Ikarijanci so po vseh teh razcepkih in težavah skoraj dobesečno izumrli. Eden pogojev za vstop v njihovo skupnost je bil namreč tekoče govorjenje francoščine. Veliko ameriških delavcev, ki jih je naraščajoče sindikalistično gibanje socialnopolitično motiviralo za vstop v njihovo skupnost, tega ni moglo storiti ravno zaradi jezikovne pregrade.

Poleg klasičnih komun prejšnjih stoletij je treba pri naši temi omeniti tudi nekatere etnične, kulturne in religiozne manjšine kot npr. mormone, duhoborce in mennonite. Njihove skupinske naselbine, ki so razširjene po večjem in bolj strnjenem ozemlju, povezuje s komunami vrsta skupnih lastnosti: ekološka ločenost od prevladujoče kulture, avtarikičnost, značilen kompletni ideološki in vrednostni sistem, ki se pomembno razlikuje od tistega, ki je v veljavi v obdajajoči jih družbi, zanikovalni odnos do te družbe, posebne avtonomne institucije, intenzivnejša povezanost v skupnost, večja stopnja kooperacije ali celo (čeprav ne vedno) skupna lastnina.

Najstarejša od teh skupnosti so

MENNONITI. Ti so ostanek druge veje srednjeveških in reformacijskih prekrščevalcev, o katerih smo govorili v zvezi s hutteriti. Tudi njih so preganjali in pobijali zaradi krivih naukov: zavračali so vojaško službo, priseganje, krščevanje otrok in sploh

poseganje države in cerkve v njihove skupnosti. Zato so se umikali iz Holandije in Frizije v Prusijo in kasneje v južno Rusijo. Ko so v Rusiji v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja začeli uvajati v šole ruščino in pa po uvedbi splošne vojaške obveznosti, se je 18 000 mennonitov preselilo v Kanado, v letih 1923 do 1930 pa še nadaljnjih 25 000 v Kanado, Brazilijo in Paragvaj. Paragvaj jim je namreč leta 1927 "za vse večne čase" zagotovil avtonomijo in svobodo glede vojaščine, šolstva in religije. Najkonservativnejša mennonitska skupina so Amish People; teh živi danes v ZDA 40 000. Ohranili so svoje srednjeveške obleke brez gumbov, vsi moški nosijo črne klobuke s širokimi krajci in dolge brade. Zavračajo telefon, radio in televizijo in vse pridobitve moderne tehnike. Če od Američanov odkupi-jo kakšno farmo, odstranijo električne naprave, centralno kurjavo in vodovod. Glavno transportno sredstvo je konjska vprega ("horse-and-buggy-culture"), vendar najnaprednejši med njimi, "Avtomobile-Amish", uporabljajo tudi tovornjake. Njihova osnovna dejavnost je poljedelstvo. Glede tega poznajo luciden izrek: "Farming is not only occupation, but a way of life." Vsaki skupnosti načelujeta "služabnik knjige" (pridigar" in "služabnik uboštva", kiju vsakič izberejo z žrebanjem. Največja kazen pri kršenju pravil skupnosti je, tako kot pri hutteritih, takoimenovano "izogibanje". Posameznika, ki se prekrši proti pravilom, celotna skupnost, pogosto celo družinski člani, popolnoma ignorirajo.

Sekta DUHOBORCEV izhaja iz Rusije. Bog se po njihovem manifestira v človeku samem ("bog v nas"), zato zavračajo cerkev kot institucijo, duhovništvo, zunanje ceremonije. Ne priznavajo tudi državne oblasti, zakonov, ne plačujejo davkov in nočejo služiti vojske, dalje ne jedo mesa, ne kadijo in ne pijejo alkohola. V Rusiji so jih zapirali, jim rušili vasi, dokler jih po posredovanju Leva Tolstoja niso pustili, da so se preselili v Kanado. Tudi Kanadčanom so delali sive lase s svojimi protestnimi akcijami. Njihova priljubljena metoda so dolgi pohodi, na katere gredo popolnoma goli. Ko je v začetku dvajsetih let tega

stoletja kanadska vlada poskušala državni šolski sistem uvesti tudi pri duhoborcih, je naletela na ogorčen odpor. Pri tem so se zlasti izkazali pripadniki skupine "Sinovi svobode", ki so začeli zažigati šole in z bombami napadati javna poslopja. (400 primerov v British Columbia po letu 1924, dosedanja skupna škoda v Kanadi 17 milijonov dolarjev.) Zaradi protestnih pohodov (golih duhoborcev so jih več sto zaprli. Leta 1955 je skupina antropologov, psihologov, psihiatrov, sociologov, pedagogov in seveda pravnikov po naročilu vlade izdelala "Report of the Doukhobor Research Committee". Namen: ugotoviti vzroke za čudno obnašanje duhoborcev in predlagati ustrezne ukrepe. Vendar zadeve še ni uspelo docela urediti. So pa duhoborci po drugi svetovni vojni opustili skupno lastnino.

Še nekaj besed o MORMONIH. So verska skupnost, ki je nastala v ZDA po letu 1827. Okrog 45 let so bili organizirani celo v svoji teokratski državi "Desereth". V zvezni državi Utah še danes tvorijo 7o% prebivalstva. Zgradili so večje število urbanistično dobro zamišljenih mest, namakalne naprave ipd. Dvakrat v zgodovini so za krajši čas uvedli skupno lastnino. Leta 1844 so na skrivaj uvedli poligamijo ("plural marriage") in leta 1852 so jo proglasili za uradni nauk svoje cerkve. Vendar domnevajo, da je na tak način živelo le loč mormonov. Ko je leta 1882 ameriški kongres poligamijo prepovedal, jih je veliko število zbežalo v Kanado in Mehiko. Vendar v državi Utah menda skrivaj živi v tej obliki zakona še več tisoč ljudi.

#### SPLOŠNE ZNAČILNOSTI KOMUN DO DVAJSETEGA STOLETJA

Večino tega, kar v strogem pomenu besede razumemo z besedo utopična skupnost ali komuna, je do dvajsetega stoletja nastalo v Severni Ameriki. Od 17. do 20. stol. je bilo tu 300 takih skupnosti in v 19. stol. so imele 100 000 članov (pri čemer niso vštete naselbine mormonov, duhoborcev in mennonitov). Dežela je



pač imela na razpolago obširna še nenaseljena ozemlja, zemljo je bilo mogoče dobiti zastonj ali pa za majhen denar. Predvsem pa je bila to dežela z veliko politično in religiozno svobodo in šibko državno kontrolo.

Podube in utemeljitve komunalnega življenja so bile (in so še vedno) kritičnost do organizacije in vrednot sodobne družbe, zlasti razvijajočega se kapitalizma. Dolgo časa je bila ta kritika izključno religiozne narave in vezana na različne protestantske sekte. Pomen katološtva je bil za komune minimalen. Znana je le ena komuna katoličanov: Saint Nazianz (1854 - 1896); pri pomembnih komunah shakerjev, inspiracionistov in perfekcionistov v vsej pisani družini religij ni bilo niti enega katoličana. Razlog je pač v neprimerno strožji socialno-ideološki kontroli posameznikov in skupin v katolicizmu, zaradi česar praktično ni prihajalo do tvorbe sekt. 150 let po prvih komunah v Ameriki, po letu 1825 je nastal še nereligiozni tip komun, ki je izviral iz političnoekonomskih utemeljevanj. Ta dva tipa se med seboj razlikujeta v vrsti bistvenih potez. Glede trajnosti: nereligiozne skupnosti so bistveno kratkotrajnejše. J.E. Williams, ki je obdelala 130 utopičnih sistemov s skupno 244 kolonijami v Severni Ameriki, je našla 35 religioznih sistemov s 125 kolonijami in 95 nereligioznih s 119 kolonijami. 90 % religioznih kolonij je obstajalo več kot eno leto, 50% več kot 25 let, 20 % več kot 50 in nekatere več kot 100 let. Od nereligioznih jih je preživelo prvo leto 50 %, 25 let 3 %, 50 let pa ni dosegla nobena.

Elementov, ki razložijo to temeljno razliko, je več.

Religiozne komune so imele po socialnem izvoru bolj homogeno članstvo. Povečini so bili to kmetje in rokodelci. Ti so se hitro in dobro znašli v divjini, kjer so se naselili. Zato so bile te komune tudi ekonomsko učinkovite in stabilnejše. Člani nereligioznih komun pa so bili po socialnem izvozu bolj heterogeni in iz višjih socialnih slojev. Kmetov skoraj ni bilo med njimi. Poleg tega so zaradi neučinkovite selekcije dobili medse še različne avanturiste, kar vse je pogojevalo ekonomske pro-

bleme in notranje razcepe.

Razlike med obema tipoma komun so tudi v nacionalnem izvoru članov. Religiozne so bile večinoma nacionalno homogene. Edina pomembnejša nereligiozna skupnost, ki je bila nacionalno homogena, Ikaria, se je tudi najdlje obdržala - celih 50 let. Med nacionalno homogenimi in uspešnimi komunami je bila večina nemških: Amana, Harmony (Rappisti), Zoar, Bethel in Aurora, hutteriti itd. Bishop Hill so ustanovili švedski devocionalisti, Oleano Norvežani, kratkotrajno Modjeska Colony pa skupina poljskih intelektualcev, med katerimi je bil tudi mladi Henryk Sienkiewicz. Religiozne komune so imele tudi dolgo predzgodovino religioznih sekt. V tem času so dodobra razvile svojo ideologijo, rituale, medsebojne odnose in vloge, opravile učinkovito predhodno selekcijo in socializacijo članov, izdelale svojo tradicijo in izoblikovale karizmatične osebnosti voditeljev.

Nereligiozne komune so imele višji kulturni nivo (religiozne so višjo izobrazbo in kulturo večkrat zavračale kot nepotrebno ali celo škodljivo za enakost in enotnost v skupini) in bile bolj odprte do okolja. Skupna lastnina je bila v večjem obsegu uveljavljena v religioznih skupinah. Delo je bilo v utopičnih skupnostih 19.stol. v splošnem manj intenzivno in naporno kot v sodobni družbi. Namen komun pač ni bil dobiček in ekspanzija, ampak vzdrževanje sebe in svojega načina življenja. V primerih (bili so sicer redki), ko so komunisti za nekatera dela najemali tudi zunanje delavce, so opazovalci zabeležili: "dva najeta delavca napravita toliko kot trije člani skupnosti shakerjev" ali pa "trije najeti delavci napravijo toliko kot pet ali šest članov kolonije inspiracionistov".

Ameriška sociologinja R.M.Kanter je v svoji analizi vzorca tridesetih ameriških komun iz 19.stoletja sistematično prikazala povezovalne mehanizme, ki jih ji je uspelo ugotoviti. Komune je razdelila na uspešne in neuspešne; med uspešne je štela tiste, ki so obstojale vsaj 25 let. Vse so seveda bile odmaknjene od sodobnega družbenega okolja, daleč od mest, sosedov in prometnih poti,

Vse za življenje potrebne institucije, vključno z zdravstvom, pa so imele samo uspešne komune (neuspešne v 50%). Člani so morali ob pristopu vse svoje premoženje izročiti skupnosti 100% pri uspešnih in le 45% pri neuspešnih komunah. Enakost in povezanost med člani in razlika do obdajajoče jih družbe so poudarjala različna odrekanja. 78% uspešnih in 55% neuspešnih komun je uvedlo abstinenco od alkohola, tobaka, kave, čaja, drage hrane ali mesa. Nekatere so prepovedale osebno okrasje, plese in romane (Zoar), instrumentalno glasbo (shakerji), fotografe, igre s kartami, moderne plese (Amana). Vse uspešne komune v vzorcu so vsaj za nekaj časa uvedle celibat ali pa skupinski zakon (uspešne v 100%, neuspešne v 9%). Na tak način so se borile proti avtonomiji parov in družinskim obveznostim, ki včasih ovirajo skupinsko povezanost. Tudi če so uvedli monogamno družino, so jo cenili nižje kot celibat. V Amani so novoporočencema pri poroki prebiralí take nauke: "Biti poročen je dobro, še boljše pa je biti neporočen." Včasih mož in žena nista prebivala v skupnem stanovanju ali pa so bili otroci ločeni od staršev in so bili dovoljeni le obiski. Če se je v Oneidi mati preveč navezovala le na lastnega otroka, so jo kritizirali in ji v hujših primerih za nekaj časa prepovedali obiske. Govorili smo že o tem, da je bila v Oneidi zvestoba med partnerji negativno sankcionirana: "Ekskluzivna povezanost preprečuje osnovni socialno-religiozni ideal - ljubiti bližnjega brez diskriminacije." Shakerji so z rotacijo članov delovnih skupin preprečevali preveč zaprta prijateljstva. V Oneidi so člani pogosto menjavali svoje spalnice - da se ne bi preveč intimno in ekskluzivno povezali s sosedi.

Navadni člani so pri uspešnih komunah odhajali iz komune le redkokdaj, kvečjemu morda dvakrat letno. Ob povratku so jih v Oneidi skupaj kritično ocenili. Neuspešne komune pa so poznale pogosto in nekontrolirano odhajanje iz komune. 43 % uspešnih komun je posebej določal-o tiste, ki so imeli stike s obiskovalci. Po končanih obiskih so v Oneidi tudi te člane javno obravnavali, "da bi jih očistili posvetnih vplivov". Nekateri so

obiskih uvedli skupno ritualno čiščenje. Vendar obiski niso bili kakšna redkost. V Economy, Zoar, Amani, Aurori in še kje so deloma celo živeli od turizma in so za obiskovalce zgradili hotele in restavracije. Religija je bila skupna v 89% uspešnih in 50% neuspešnih komun. Najbrž pa ni bila toliko pomembna religija sama na sebi, kot učinkovite socialne prakse, ki so z njo povezane: vrednostni sistem in transcendentelni moralni red, ki preprečuje individualizem in pospešuje samokontrolo, skupno prepričanje in nenehno govorjenje o tem žrtve, zavračanje materialnega sveta, priznavanje napak (spovedovanje) in medsebojna kritika, karizmatični voditelji, rituali, simbolika, ceremonije, glasba in petje. Te mehanizme je sicer mogoče do neke mere ustvariti tudi brez religije, vendar utopični socialisti 19.stol. temu niso posvečali posebne pozornosti. Praktične zahteve so v 100% uspešnih in 58% neuspešnih komun utemeljevali s pozivanjem na višji princip. Medtem ko članov niso v ničemer razlikovali zaradi različnega znanja in inteligence, so delali pomembne razlike na moralni osnovi (56% uspešnih, 15% neuspešnih komun), kdor je bolj sledil skupnim normam, je bil bolj ocenjen. Shakerji so se delili na tri skupine z deloma različnimi pravicami in dolžnostmi: novinci, mlajša in starejša družina. Tudi v Oneidi so imeli spiritualno diferenciacijo. Praktično se je to kazalo npr. v tem, da so seksualno iniciacijo mladih izvrševali duhovno visoko ocenjeni starejši člani. Formalno preizkusno dobo z omejenimi pravicami je imelo 63% uspešnih in 53% neuspešnih komun. 67% uspešnih komun je javno razglašalo sankcije za kršenje pravil. Kršilcem so dali vedeti, da je njihov status postal vprašljiv, s tempa so tudi dajali zgled ostalim. Za nekaj časa so jih npr. izključili iz nekaterih skupnih dejavnosti, jih ignorirali (pri hutteritih) ipd. Večina komun je poznala skupno petje, redne skupne sestanke (100% uspešnih komun), pesmi o skupnosti, posebne praznike, medtem ko ameriških državnih praznikov niso upoštevali. Za marsikoga je presenetljivo dejstvo, da so komune pogosto imele avtoritativne karizmatične voditelje. Ti so bili ustanovitelji skupnosti ali pa so jih na to

mesto imenovali njihovi predhodniki (100% uspešnih, 50% neuspešnih komun). Člani komune Harmony so bili prepričani da ima njihov voditelj Georg Rapp posebne mistične sposobnosti: "Če ga kdaj srečam na cesti, pa takrat kaj napačnega premišlujem, mi kar izgine izpred oči." Voditelji so imeli tak položaj tudi ustavno zagotovljen, 63% uspešnih komun je uvedlo posebno imuniteto za voditelje. Oprostili so jih nekaterih obveznosti ali družbene kontrole. Voditelji shakerjev se niso spovedali, W. Keil, voditelj komun Bethel in Aurora je jezdil na konju, kadar so drugi šli peš, father Noyes v Oneidi ni bil izpostavljen medsebojni kritiki in je imel večje seksualne možnosti kot ostali. 75% uspešnih in 7% neuspešnih komun je imelo posebna in ločena bivališča za voditelje, te so tudi na posebne načine nagovarjali: father, doctor, universal friend. Voditelji so imeli odločilno besedo pri generalnih odločitvah, rutinske naloge pa so, da se njihova avtoriteta ne bi kazala preveč banalno, delegirali podrejenim. Pri 43% uspešnih komun so člane nadzorovali voditelji, včasih na prav bizarne načine. Shakerske vasi imajo postavljene posebne stolpe, s katerih starešine lahko kontrolirajo delo članov; že omenjeni father Rapp pa je celo dal izkopati serijo podzemskih hodnikov, da se je lahko nepričakovano in skrivnostno pojavljal med komunardi. 89% uspešnih in 30% neuspešnih komun je uvedlo posebne obleke (tradicionalne, folklorne ali posebej prirejene za njihove razmere). Skupna bivališča in skupne jedilnice pa je imelo več neuspešnih kot uspešnih komun: 100% uspešnih in 54% neuspešnih komun je imelo točno določena pravila za vsakdanje življenje.

Našteta pravila in mehanizmi se dostikrat zdijo prav bizarni in nenavadno obsežni. Toda upoštevati moramo da vse to ni nastalo naenkrat, ampak po dolgem in počasnem postopku. Nikjer niso začinjali s kompletnim obveznim programom. Tako se je Oneida razvijala od bibličnega krožka prek skupnega stanovanja do prave komune. Na vsaki stopnji razvoja so se člani ponovno odločali, kako se bodo organizirali vnaprej. Pravila so pogosto nastajala bolj iz nujnosti kot pa iz ideoloških prepričanj.

Kakšni so bili neposredni razlogi za razpad skupnosti? Prej smo že govorili o osnovnih pomanjkljivostih, zaradi katerih je bilo komunalno življenje oteženo, ali problematično: pomanjkanje izučeni delavcev, ideološki spori, težki gospodarski pogoji. K temu je treba dodati še razne notranje in zunanje krize.

Bolezenske epidemije so komune večinoma uspele preživeti. Pri nekaterih je bil eden od vzrokov razpada požar, drugje nestrpnost in nasilni sosedje in notranji spori. Pogosto je vdor civilizacijskih pridobitev sodobne družbe (radio, avtomobili, nove obleke, množice obiskovalcev) povzročil razkroj notranje organizacije. Drugje so se člani komun postarali, primernih novincev pa ni bilo, in ko niso več zmogli zastavljenega dela, so skupnost razpustili (Harmony, Saint Nazianz). Za dolgo trajajoče skupnosti je navadno poleg vdora sodobne civilizacije usodna njihova druga generacija: ko entuziazem starejše generacije popusti, skupnost ne najde dovolj opore pri mlajših.

Eden ne tako redkih vzrokov za razpad je celo ekonomska uspešnost. V Amani, Hopedale, Bethel, Oneida, 'The North American Phalanx ... se je zgodilo, da so komune zelo obogatele, se prilagodile logiki produkcije in trgovine, tako prišle v konflikt s komunalnimi normami in razpadle. Člani so si razdelili bogastvo, ki so ga skupno ustvarili, in prešli na običajen kapitalistični način življenja in delovanja. Najbolj učinkovit obrambni mehanizem imajo glede tega hutteriti. Njihov odnos do civilizacijskega okolja je selektiven, vse presežke v gospodarjenju pa takoj investirajo v nove naselbine.

#### PRVA POLOVICA 20. STOLETJA

Konec 19. stol. je veliki boom komunalizma v ZDA popustil. Delavsko gibanje, organizirano v sindikatih in delavski strankah, je obetalo in do neke mere tudi prineslo določene rešitve najhujših socialnih problemov. Tudi zemlje, ki jo je bilo nekaj v ZDA mogoče dobiti zastonj ali za majhen denar, je pričelo zmanjkovati,

zlasti pa se je začela dražiti. Vendar ideja in praksa skupinskega življenja nikdar ni povsem zatonila v pozabo - čeprav so se pretirano optimistična pričakovanja, ki so se nekaj vezala nanjo, morala umakniti treznejšim pogledom. V začetku tega stoletja je pod vplivom ameriškega delavskega gibanja nastalo več komun, v katerih delavci in kmetje sicer niso živeli čisto "komunistično", bili pa so organizirani na kooperativen način. Člani so morali ob pristopu kupiti določeno število delnic in vsi so dobivali enake plače ali pa so življenjske potrebščine nabavljali v lastni trgovini. V Llano (1914 - 1939) je bilo nekaj časa 900 prebivalcev. Po antisemitskih pogromih v Vzhodni Evropi je konec 19. stol. v ZDA nastalo 20 židovskih komun, ki pa so se kmalu razšle. Od 1898 - 1940 je trajala ena od teozofskih komun, Homestead, ki je bila hkrati center leta 1875 ustanovljene "International Brotherhood and Theosophical Society". Poleg poljedelstva je bila osnovna dejavnost komune vzgoja 300 otrok teozofov z vsega sveta. Nekaj socialističnih in religioznih komun, ki so nastale v ZDA pred drugo svetovno vojno, se je 1950 združilo v "Fellowship of Intentional Communities". Najbolj znana med njimi je Koinonia, ustanovljena 1935, pacifistična komuna krščanske orientacije, ki si je postavila za nalogo razbijati rasne pregrade in pospeševati poljedelstvo v nerazvitem področju, kjer je locirana. Več religioznih in anarhističnih komun je ob prelomu stoletja in med obema vojnama nastalo tudi v Evropi (Francija, Anglija, Holandija, Švica), nekatere od teh delujejo še danes. Največ pa se jih je ustanovilo v zvezi z mladinskim gibanjem v Nemčiji. Med leti 1919 in 1923 jih je nastalo 15. To, da je ideološko samorazumevanje nemškega mladinskega gibanja v vrsti potez sorodno "uporu mladine" okrog leta 1968, velja tudi za komune. Nastale so iz odpora proti "brezdušnemu kapitalizmu", moderni civilizaciji, ki si z racionalnostjo, znanostjo in tehniko podreja naravo, zatira čutnost in čustvenost in onemogoča pristne medčloveške odnose. Nasproti življenju v mestih so postavili tesno povezanost z naravo in pristne medčloveške odnose v skupnostih. Komune so nastajale v redko naseljenih predelih,

daleč od mest. Osnovna dejavnost je bilo kmetovanje. Poleg tega pa so komunardi delovali v šolah na deželi. Včasih so jih ustanavljali tudi sami, da bi uveljavljali svoje reformne pedagoške poglede. Komune so v večini hkrati delovale tudi kot založbe. Nemško mladinsko gibanje se je ob nastopu fašizma pokazalo kot izrazito nemočno - sicer pa ni bilo nič drugače z veliko bolj množičnimi in organiziranimi silami, kot so bile socialna demokracija in komunistična partija. Od tedanjih komun se je ohranila le religiozna komuna Bruderhof, ki se je pred Hitlerjem umaknila v Anglijo, od tam v Južno Ameriko in danes živi v ZDA. Večina od 800 članov, ki živijo danes v treh naselbinah, je v skupnost vstopila v zadnjih letih.

V začetku tega stoletja je bilo zelo veliko komun tudi v Rusiji. Tu so še vedno delovale tradicije starih komunalnih ekonomskih institucij. Veliko je bilo tudi religioznih komunističnih sekt (duhoborci, chlysti, stranniki, adventisti, sabatisti...). V naraščajoči politizaciji po letu 1870 so predvsem intelektualci ustanovili veliko komun na religiozni, socialistični in anarhistični osnovi. Do leta 1930 je znanih 100 religioznih komun, ki so jih poleg pristašev že omenjenih sekt ustanavljali tudi učenci Leva Tolstoja. Sovjetska oblast je v začetku te komune dopuščala in celo pospeševala nastajanje socialističnih komun. Marca 1918 jih je bilo skupno 500, leta 1931 pa celo 7600. Vendar je bil odnos oblasti do njih zelo ambivalenten. Neprestano je posegala v njihovo notranjo organizacijo in jo spreminjala. Od leta 1919 do 1930 so jim določili nič manj kot šest različnih statutov. Končno pa so jih nadomestili s kolhozi.

Wilhelm Reich, ki je dogajanje opazoval na kraju samem, je v delu Die sexuelle Revolution posvetil posebno poglavje mladinskim komunam v SZ. Opisal je tri različne tipe. Kot primer avtoritarne, diciplinirane, antifeministične komune navaja komuno Soroškin. V njej so se združili delavci, stari do 22 let, izključno moški - ženske so izključili. To je bila v bistvu udarna brigada, ki naj bi služila za zgled. Delali so do 20 ur na dan in za



loč presejali plan.

Komuna Bolševo je bila ustanovljena na iniciativo GPU. V naselje s tovarno, kinodvorano in knjižnico so pošiljali mladino, ki so jo izpustili iz zaporov s pogojem, da ostane v komuni. Tako so loo fantom in dekletom omogočili, da so se do neke mere samoupravno organizirali. Upravljanje tovarne se seveda ni razlikovalo od splošno uveljavljenih standardov. Plača je bila prve mesece, nato so jo povečevali. Imeli so poseben postopek za selekcijo novih članov in šestmesečno poskusno delo. Reich ta poskus ocenjuje zelo pozitivno. Tretji tip je študentska mestna komuna v kateri je bilo 5 študentov in 5 študentk. Stanovanjske razmere niso bile ugodne: na razpolago so imeli le dve spalnici, v katerih so bili ločeni ženski in moški člani, dnevni prostor in kuhinjo. Reich tudi tu največ pozornosti posveča vprašanju seksualnosti. Ker komuna ni imela prostora, kjer bi se lahko nemoteno odvijali ljubezenski odnosi, je seveda prišlo do težav. Posebno še potem, ko so se nekateri člani poročili. Skupnost je to vprašanje skušala reševati s poudarjanjem "komunističnih" vrednot, obsojanjem egoizma, individualizma in malomeščanskih navad, ki škodujejo kolektivnemu duhu. Dvomljivo moralno discipliniranje se v statutu komune kaže v nemogočih in reakcionarnih zahtevah kot: "Spolni odnosi komunardov so v prvih letih komune nezaželjeni," ali "Zakon je v komuni dovoljen in mogoč," čemur pa sledi: "Zaradi težkih stanovanjskih razmer mora zakon v prvih letih ostati brez posledic," toda "Splav ni dovoljen".

V tem stoletju je nastalo več stabilnih komun tudi v drugih delih sveta in nekatere od njih obstajajo še danes. Navadno so jih ustanavljali pristaši verskih sekt, ki so jih inspirirale evropske religije in kultura. Izrazit primer je Aiyetoro, ki so ga ustanovili pristaši religioznega gibanja Holy Apostles Community. Gibanje je nastalo leta 1943 v plemenu Yoruba v Nigeriji. Ker so se njegovi pristaši upirali religioznim predstavam in tradicijam plemena, so jih začeli preganjati. Zato so si leta 1947 zgradili na nepristopnem področju ob morski obali svojo naselbino na ko-

leh. Tu zakonski pari živijo v ločenih hišah, otroci pa preživljajo dan v otroškem vrtcu. Od šestega leta naprej tudi spijo ne več pri materi, ampak jih vzgaja sosednja prijateljska družina. "Z nevtralno vzgojo, ki ne pozna materinske ljubezni, je mladega človeka mogoče bolje vpeljati v skupnost." Prebivalci - leta 1964 jih je bilo 1400 - so uvedli popolno skupno lastnino, preživljajo pa se predvsem z ribolovom. Podobna skupnost je Benoni, ki ima 15 komun v Južni Afriki, 5 pa v Evropi in obstaja od leta 1928. Več komun je tudi v Južni Ameriki in na Novi Zelandiji.

Končno moramo omeniti več kot 230 izraelskih kibucov z več kot 80000 člani (in še 400 Moshavov, kibucom podobnih naselbin, v katerih je lastnina in življenje "socializirano" v nekaj manjši meri). Kibuci v mnogočem pomenijo realizacijo tega, za kar so si prizadevale utopič ne skupnosti, po drugi strani pa so s svojo razširjenostjo, vključenostjo v narod in državo in celo s statičnostjo daleč od izjemnosti, eksperimentalnosti in utopičnosti komun. V članku, kot je ta, lahko o njih povemo samo nekaj splošnih podatkov in ugotovitev. Kibuci so naselbine s povprečno 300 do 400 ljudmi, ki so docela sprejeli princip skupne lastnine. Izjema so nekateri osebni predmeti (knjige, plošče) in majhna žepnina. Skupinski način življenja so jim narekovali ideološki razloži (socializem), še bolj pa morda izredno težki življenjski pogoji (puščave, močvirja, sovražnosti z drugimi narodi na istem ozemlju). Nastajati so začeli po letu 1909 kot ideološka, politična in vojaška avantgarda ponovno nastajajoče židovske državnosti. Ta položaj jim je zagotovil obsežno finančno, politično in ekonomsko podporo celotnega naroda, pa tudi od zunaj determiniral njihov razvoj. Danes so to socialno stabilne, ekonomsko učinkovite in kulturno visoko razvite podeželske skupnosti. Njihova osnovna dejavnost je še vedno poljedelstvo, čeprav so v zadnjih letih vključili tudi industrijo, promet in turizem. Neuspešni poskusi z mestnimi kibuci kažejo, da je tudi tu pogoj za obstoj in dobro funkcioniranje zadostna ločenost od drugačnega socialnega okolja. Poleg visoke stopnje participacije pri odločanju znotraj kibuca

je najbolj znana njihova skupinska vzgoja otrok.

#### SODOBNI VAL KOMUNALIZMA,

ki se je začel v šestdesetih letih, je prišel popolnoma nepričakovano, tako kot "upor mladih", ki ga spremlja. Prizadevanja družbeno aktivnih skupin, ki jih pojem upora mladih, študentskih gibanj - in kar je še podobnih sinonimov - , pokriva oziroma prekriva, kažejo vrsto sorodnosti z družbenimi gibanji v času booma komunalizma v preteklem stoletju v Ameriki. Tu je najprej splošno "nezadovoljstvo s kapitalizmom", ki se je takrat in se danes izraža v kritiziranju družbene neenakosti, brezobzirnega boja za profit, konkurence in privatne lastnine. Cilj boja proti kompleksu kapitalizma je bil definiran že v preteklem stoletju: vzpostavitev socializma oz. komunizma, družbena enakost, skupna lastnina, kooperacija namesto konkurence. Odpor proti ameriški imperialistični agresiji v Vietnamu ima svoje vzporednice v tradicionalnem pacifizmu komunalnih skupin. Sredi prejšnjega stoletja in zdaj v šestdesetih letih so bila zelo glasna prizadevanja za odpravljanje rasne diskriminacije, za pravice črncev in za enakopravnost in emancipacijo žensk. Prav tako najdemo vzporednice religioznemu revivalizmu (npr. Grand Revival 1837 - 1847), ki je povzročil množičen interes za vstopanje v komune in spodbudil nastanek marsikatere od njih. To je predvsem množično zanimanje za vsakovrstne religije in okultne prakse, ki smo mu priča. K temu je treba dodati še prizadevanja za "razširitev zavesti", "osebno rast", ki si iščejo poti s pomočjo psihičnih tehnik in psihedelizma, variant psihoanalize in encounter groups. Psihološke in socialne funkcije so v obeh primerih podobne: sprostitvev čustvenosti in izraznih sposobnosti ter omogočanje bolj "človeških" medčloveških odnosov. Med komunalizmom danes in v 19. stoletju pa so prav tako tudi pomembne razlike. Predvsem so sedanje komune dosti manjše in kratkotrajnejše kot v 19. stoletju. Če so te hotele biti alternativne družbe, ker se kaže tudi v njihovih imenih

(Society of Believers, The Harmony Society), so sedanje alternative družine. Manjši obseg je seveda povezan tudi s tem, da imajo sedanje komune veliko manj pravil, ritualov in institucij kot prejšnje, da je njihova struktura bolj fleksibilna, način odločanja bolj demokratičen ali celo anarhičen in da ne poznajo toliko in tako močnih voditeljev skupnosti kot prej. Ker sedanje komune le redko poskušajo biti institucionalno popolnoma kompletne, se tudi ne ločujejo od okolja tako dosledno kot nekdanje. Mestne komune, ki danes množično nastajajo, so skoraj docela nov pojav v zgodovini komunalizma. Vse to pa se povezuje tudi z izredno veliko fluktuacijo članov, česar komune 19. stoletja niso poznale v tolikšnem obsegu. Velika fleksibilnost, spontanost in mobilnost sodobnih komun so tudi omogočile, da so se tako hitro razširile. Po mnenju revije Newsweek naj bi bilo leta 1972 v ZDA 5000 komun, v Zahodni Nemčiji pa je leta 1973 samo v ruralnih komunah živelo 10.000 ljudi (Konkret 1973/Nr.25). Glede na nenehno nastajanje in razpadanje komunalnih in polkomunalnih skupin in živahno fluktuacijo njihovih članov je seveda razumljivo, da so te številke bolj približne domneve kot kaj drugega. Prva faza komunalnega gibanja sovпада s pojavom hipijevstva v začetku šestdesetih let (D.&E.French: 1964 - 1967). V večjih mestih, so se hipiji zbirali okrog kakšnih lokalov, v parkih, pa tudi v hišah in stanovanjih ("crash pads"). Tu so se ukvarjali z vzhodnimi religijami, glasbo in umetnostjo in s pomočjo drog potovali v še neodkrita področja lastne zavesti. Tem osnovnim namenom so bile popolnoma podrejene ostale življenjske funkcije in obveznosti, kot študij ali delo. Mladi ljudje so tu izkusili občutek prijateljstva, medsebojne povezanosti, skupine, nežnosti, osvoboditve od avtoritet, pravil, meščanske morale. Nastajali so sproščeni erotični odnosi. Bulvarski tisk je tu našel hvaležno temo in tedaj ustvaril slavni in ne minljivi stereotip komune (dolgi lasje, droge, grupni seks in umazanija). Zlasti v drugi fazi komunalizma, okrog leta 1968 se je začel množični odhod na deželo. Najprej so odhajale skupine hipijev, ki so se že intenzivneje povezali med seboj, pridružili pa so se jim novi mladi lju-

dje, ki so začasno zapustili šole in tovarne. Nekateri so se lahko naselili na kmetijah, ki so bile last koga od njih, ali pa so vzeli v najem kakšno hišo. Tako kot v 19. stoletju so se tudi zdaj pojavili mecenji in simpatizerji komunalizma. Svoja posestva so dali na razpolago vsakomur, kdor se je hotel preseliti tja in si urediti provizorično bivališče. Leta 1967 je 47-letni jazz glasbenik Lou Gottlieb tako odprl svoj 32 akrov obsegajoč Morningstar ranch. Tam se je naselilo več sto hipijev, ki so živeli v šotorih, pokvarjenih avtomobilih in drugih improviziranih bivališčih. Okoličani so se začeli pritoževati zaradi hrupne glasbe in nemorale, in krajevne oblasti so lastnika najprej kaznovale z denarnimi kaznimi. Konec leta 1968 pa so prišli na ranč buldožerji in v imenu higiene in morale porušili komunalne zgradbe. Prebivalci ranča so se odselili na druga "osvobojena področja". (Na Wheeler's Free, 320 akrov, živi 300 ljudi. Nekateri le kratek čas, drugi že več let. Vsak si izdelava svoje začasno bivališče, skupaj obdelujejo zemljo in ob nedeljah se srečujejo na skupnih zborovanjih. Ostale skupne aktivnosti so prepuščene sprotnim iniciativam posameznikov.) Poleg običajnih hiš, lesenih koč, šotorov, pnevmatičnih kupol, karavanov, preurejenih avtobusov, tovornih avtomobilov in stanovanjskih prikolic so postale najbolj priljubljena oblika stanovanj geodezične kupole, ki jih je razvil in populariziral ameriški arhitekt in ideolog kontrakulture Buckminster Fuller. Gradnja teh kupol (domes, ali zomes, če so nepravilnih, asimetričnih oblik - zadnje je razvil arhitekt Steve Baer) je izredno preprosta, hitra in poceni. Večinoma uporabljajo odpadni material iz lesa, plastike in lahkih kovin. Ker so stavbe zelo lahke, niso potrebni kakšni posebni temelji. Njihova konstrukcija je taka, da potrebujejo oporne elemente samo v času gradnje. Na leseno ali kovinsko ogrodje iz kratkih in lahkih palic pritrdijo trikotniške površinske elemente, ki jih je npr. mogoče izsekati s sekuro iz razbitih avtomobilskih karoserij. Napotki o orodjih, možnostih za nabavo materialov, gradnji, dodatnem izoliranju, vgrajevanju oken, vrat in instalacije so zbrani v praktičnih brošurah, kot Dome Cookbook ali Dome

book I, II. Kupole se niso tako priljubile samo iz praktičnih, ampak tudi iz ideoloških razlogov. Njihovo okroglo obliko in trikotniško mrežo razumejo kot alternativni model kockastim in pravokotniškimi oblikam stanovanjskih blokov, stanovanj in tlorisov mestne arhitekture. Kvadrat in kvader sta simbol neživiljenjske, okostenele civilizacije brez bodočnosti (square pomeni prilagojenega, konservativnega in omejenega meščana). Oblika krogle vzbuja asociacije na sferične prostore kozmosa, zvezdno nebo, oblike planetov, na ženski princip integracije, pomiritev narave in tehnike, skladnost makro in mikrokozmosa, na sakralne zgradbe in mit zemlje-matere. Kupole dejansko vzpodbujajo tesnejši stik z naravo. Postaviti jih je mogoče na vsaki gozdni jasi, vgraditi poljubno število oken ali pa jih izdelati kar iz prosojnih materialov. Tako ponoči lahko kar iz kupole opazuješ zvezde, čez dan pa travo, grmovje in živali.

Prototip takega načina življenja je Drop City, Colorado, kjer skupina dvajsetih umetnikov in intelektualcev živi že od leta 1965. V manjših kupolah imajo posamezni člani naselbine svoje privatne prostore, skladišča in v eni tudi kokošnjak. Sredi naselja pa je velika kupola, v kateri so kuhinja, kopalnica, atelje in drugi skupni prostori.

Povratek na deželo, h kmetovanju in življenju v primitivnejšem (naravnejšem) okolju v ZDA pospešujejo tudi publikacije in institucije, kot je npr. Whole Earth Catalog. Ta periodična publikacija objavlja opise, risbe, cene in podatke o možnosti nakupa različnih orodij, materialov in naprav, ki so potrebne za življenje v podeželskih komunah, in pa recenzije literature s teh področij. Katalog je razdeljen na poglavja: celotni sistemi, poljedelstvo, bivališča, industrija, obrt, skupnost, nomadstvo, učenje. V njem so zbrani podatki o poljedelskih orodjih, vodnih črpalkah, stavitvah, lončarskem orodju, motorjih in generatorjih, vodnih mlinih in mlinih na veter, različnih svetilih, pridobivanju plina iz komposta, napravah za uporabo sončne energije ipd. Knjige, ki so opisane v katalogu, govorijo o komunah, futurologiji, gradnji bivališč, biološko-dinamičnem kmetovanju, vegetarijanstvu in makro-

biotiki, življenju v naravi, različnih obrtih, ljudskem zdravilstvu, religijah in okultnih praksah, psihotehnikah in življenju primitivnih plemen. Vse opisane predmete in knjige je mogoče naročiti na naslovih, ki so zraven navedeni, ali pa direktno na Whole Earth Truck Store, ki izdaja Whole Earth Catalog. To je posebna trgovina s skladiščem v bližini San Francisca in Berkeleya. Podjetje je ustanovila Portola Institute Inc., privatna fundacija, ki se ukvarja s pospeševanjem reformnih in eksperimentalnih vzgojnih projektov.

Razlogi za beg na deželo in vračanje k naravi tudi pri nas niso več skrivnost. Ekološki: betonska džungla, onesnažen zrak, hrana, zastrupljeni medčloveški odnosi v urbanih predelih (gonja za plačo, status in kariero, ki šibke spravlja k alkoholu in v norišnice, krepkim pa pomaga k stolčkom in infarktom). Delo pri tekočih trakovih vseh vrst, boj za obstanek na mestnih avtobusih od 5,45 in 14,15. Jasno je tudi, kateri družbeni sloji utegnejo sploh pomisliti na povratek na deželo ali pa se vrniti tja. Vladajočim slojem to ni potrebno - stvari imajo urejene z vikendi in hišami ob morju in v gorah, zlasti pa s svobodnim delovnim časom. Nižji sloji doslej za taka razmišljanja in poskuse nimajo ne časa ne informacijskih, ideoloških in teoretskih, zlasti pa ne finančnih pogojev. Ostanajo srednji sloji (ki pa so najštevilnejši tudi drugod, npr. v delavskih političnih strankah). Zakaj ta skok nazaj k zemlji tvegajo najprej mladi ljudje? Ker pač nimajo družin, ker jih še niso vezali z dolgoročnimi krediti, ker jih starši in štipenditorji kakšno vmesno leto vendarle še podpirajo. In ker so bile generacije, ki so odraščale v 60-tih in v začetku 70-tih let najštevilnejše po vojni, in so zato imele težave v šolah in v zaposlitvah. (Naslednje generacije ne bodo več tako številne.) V zadnjih letih pa jim vedno pogosteje sledijo taki, ki že imajo nekaj začetnega kapitala: inženirji v industriji, raziskovalci, utrujeni managerji. Nastajajo organizacije na daljavo, ki to gibanje pospešujejo (in to

seveda tudi zaračunajo). Organizacija Questers sistematično raziskuje prazna področja in išče hiše za odrasle dropouts iz srednjega razreda. Razen tega njeni računalniki iz dolgih anketnih listov, ki jih interesenti izpolnijo, izbirajo ljudi, ki imajo sorodna nagnjenja in namene in bi utegnili tvoriti dobro skupino. A kljub vsemu temu je poskus vračanja k naravi in skupnosti še vedno tvegan in mnogokrat uresničljiv le za ljudi z izjemnimi osebnimi karakteristikami. V 19. stoletju je bilo s primitivnim kmetijstvom in obrtjo še mogoče živeti na nekem kulturnem nivoju. V sedanjem centralistično-monopolističnem načinu produkcije pa je to mogoče le izjemoma (rock skupine, umetniki, svobodni poklici). Konkretno: s poljedelstvom in občasnimi drugimi zaposlitvami se je mogoče dobro prehranjevati, morda tudi oblačiti, ne pa potovati, naročati knjige, časopise, plošče ali kupovati gramofone. Splošnejše rešitve so možne šele dolgoročno: z novo, mehko, decentralizirano tehnologijo (ki je nujno potrebna tudi tretjemu svetu).

Vrnimo se v leto 68. Poleg hipijevskih in ruralnih so takrat začele množično nastajati tudi mestne komune in stanovanjske skupnosti. (Stanovanjska skupnost: manj tesno povezana življenjska skupnost, kot je komuna. V skupnem stanovanju živi bolj iz ekonomskih vzrokov kot zaradi intenziviranja medsebojnih odnosov. Stroški za najemnino, elektriko, telefon, pralni stroj in hrano se zmanjšajo, če so razdeljeni med več ljudi.) Te skupnosti ustanavljajo zlasti študenti, dijaki, pa tudi vajenci, mlajši profesorji in asistenti ipd. Impulzi za njihov nastanek izhajajo iz skupnega političnega, umetniškega, znanstvenega, religioznega interesa in delovanja (communautés de base, Basisgruppen, delovne in študijske skupine, politične in druge organizacije). Nastale so tudi ideologije in razlage o prednostih skupinskega življenja in vzrokih za razcvet skupnosti. Osnovni naj bi bil "kriza" sodobne male družine. Predindustrijska družina je bila mnogo večja: imela je več otrok, zraven so živeli stari starši, neporočeni



bratje in sestre sedanjih staršev, včasih še hlapci in dekle. Praktično vse življenjske situacije so se dogajale v skupnosti. Sodobna mala družina pa je skupina dveh, treh ali štirih oseb in izgubila je celo vrsto svojih funkcij. Zaradi njene majhnosti prihaja do izključnih navezanosti in velikih emocionalnih obremenitev med člani. Možnosti za reševanje tako nastalih napetosti in konfliktov je zelo malo. Drugače pa je v večji življenjski skupnosti. Tu so večje možnosti interakcije. Namesto da bi bil posameznik v vsej svoji celotnosti omejen na odnose z enim partnerjem, lahko svoje socialne, emocionalne in kognitivne potrebe zadovoljuje z več različnimi osebami. V primeru zakonskih konfliktov ne ostaja le možnost zmage ali podreditve. Vsak partner posebej lahko pričakuje oporo in pomoč od širše skupine ali dela skupine. Tako so npr. glede emancipacije žensk pomembne delne skupine žensk, ki se v takih skupnostih izoblikujejo. Ker skupina opravlja svojo vlogo kontrole in diferenciacije, tudi konfliktna situacije niso več tako emocionalno nabite. Omogočen je racionalnejši nivo reševanja. Tudi v odnosih starši-otrok se razširi paleta možnih situacij. Otrok npr. zdaj ni več na milost in nemilost izročen nerazpoloženi ali jezni materi, ker ima v skupnosti še vrsto njenih namestnic in namestnikov. Oporo lahko dobi tudi v skupini vrstnikov ipd.

Razcvet skupin stopa poleg tega na mesto vaških in sosedskih skupnosti, sorodstva in plemena, ki jih je sodobna urbanizirana in industrializirana družba razrušila. Poslej je namreč med državo, njenimi institucijami in posameznikom nastala praznina. Zato npr. G.Snyder v zvezi z razcvetom skupin govori o tribalizmu in povratku plemena.

Idealnotipsko razlikujejo dve vrsti sodobnih komun. J.H.Ogilvy govori o monističnih in pluralističnih komunah. Monistične drži skupaj ideologija in (ali karizmatična osebnost. Pluralistične, ki vsega tega nimajo, vidijo svoj smisel v čim večji toleranci med člani, tako da vsakdo lahko počne, kar hoče. Tu je v skupnih odločitvah težko doseči enotnost ali kompromis. Monistične komune so trajnejše, pluralistične pa razpadejo po

nekaj mesecih ali letih. Analogno temu govori R.M.Kanter o komunah umika in komunah s poslanstvom. Komune umika ustrezajo pluralističnim: označuje jih negativna povezanost, manjši obseg, člani so mlajši ljudje; so ruralne, a tudi urbane : če so permissivne in inkluzivne. Umikajo se prevladujoči kulturi v prostoru in času, iščejo geografsko izolacijo, opuščajo sodobno tehnologijo in v stilu življenja, vzorcih konsumpcije in skupinske organizacije iščejo bolj "primitivno" eksistenco. Imajo šibko selekcijo, zato je velika fluktuacija članov. Preplavljajo jih množice gostov in obiskovalcev, "runaways", tako da življenje v njih postane nemogoče. Kratkotrajnosti, težavam v medsebojnih odnosih in travmam ob razpadu se redko izognejo tudi tiste manjše komune, ki poskušajo ustvariti izredno intenzivne medsebojne odnose in zato neprestano "brskajo" po duševnosti enega ali drugega, z metodami divjega laičnega psihoanaliziranja ipd. Značilen primer tega je bila Komuna II v Berlinu. V zadnjih letih se vedno bolj prebija spoznanje, da tudi v komunah ljudje potrebujejo svojo privatnost, psihično in fizično distanco. Zlasti starejši iskanci življenjskih alternativ ustvarjajo manj tesno povezane skupnosti, kjer so npr. skupne le zemlja, orodje in prostori za rekreacijo. Posamezniki ali družine pa živijo v ločenih stanovanjskih enotah in delajo ločena dela.

Medsebojni odnosi v skupinah so dosti manj intenzivni in jih po potrebi urejajo s strokovno organizirano skupinsko psihoterapijo. Tudi eksperimenti z radikalno spremenjenimi seksualnimi praksami v skupinskih zakonih so bolj redko stabilni in zadovoljivi. Praviloma se začnejo kopičiti frustracije, ljubosumnosti, strah pred osamitvijo, medsebojne antipatije in skupine hitro razpadejo. Trajnejši so odnosi dveh parov in trojice, sestavljene iz dveh žensk in enega moškega. V iskanju ustreznih vzorcev in mehanizmov na tem področju so zaenkrat bile očitno uspešnejše komune 19. stoletja (Oneida).

Splošno so danes trajnejše in stabilnejše komune podobne uto-  
pičnim skupnostim 19. stoletja: komune s poslanstvom (po Kan-  
ter).

Pri njih je odločilna afirmativna, pozitivna povezanost, enot-  
na, čimbolj kompletna ideologija, močna organiziranost, kariz-  
matični voditelji. Te skupnosti sestavljajo osnovna, trajna  
skupina ljudi, ki skupnost povezuje in je odgovorna za izvaja-  
nje zastavljenih ciljev, in pa manj vključena prehodna skupi-  
na. Take so komune, ki delujejo v zvezi s free schools, makrobi-  
otičnimi restavracijami ali levičarskimi klubi in lokali, komu-  
ne kot terapevtski centri, ki se ukvarjajo z mentalno poškodo-  
vanimi, z rehabilitacijo težkih narkomanov; modernizirani zeno-  
vski samostani in množica religioznih komun (v ZDA je 1973 samo  
sekta Childrens of God imela 50 komun).

Za konec navedimo kot primer takega tipa komun Synanon, s pri-  
pombo, da gre tu že za nekoliko skrajšen in problematičen pri-  
mer. Synanon je skupnost predvsem urbanih ameriških komun s 1200  
rednimi člani, ki se je izkazala kot učinkovita alternativa za  
rehabilitacijo "neozdravljivih" najtežjih narkomanov. 1958 jo je  
ustanovil bivši alkoholik zdaj legendarni, karizmatični vodite-  
lj "Chuck", Charles Dederich. Ob vstopu v skupnost je treba pla-  
čati vstopni prispevek, ki v nobenem primeru ni vrnjen (stimula-  
cija: vsi "pacienti" ne zdržijo do konca), in takoj opustiti  
drogo in alkohol. Novi člani prve mesece nikdar ne zapustijo  
skupnosti in pretrgajo stike z zunanjim svetom. Njihovo edino in  
obvezno delo je tedaj čiščenje stranišč, ribanje hodnikov ipd.  
Prve mesece v veliki meri pa tudi kasneje se v ničemer ne upošte-  
va prejšnja izobrazba ali poklic. Prve mesece je treba opus-  
titi tudi eventualno glasbeno kariero ali kaj podobnega. Šele  
kasneje pridobijo pravico do drugega dela in zopet dobijo mož-  
nost za nekatere specialne kariere. Nihče v Synanonu ni plačan,  
hrana, obleka in lastnina so skupni. Hranijo se v skupnih jedi-  
lnicah, skrb za otroke prevzame skupnost. Osnovna ekonomska de-  
javnost v Synanonu je prodajanje plina in ekonomska propaganda.

Nove člane takoj intenzivno vključijo v različne komunalne sestanke, seminarje in rituale. Eden od njih, "game", je kombinacija skupinske psihoterapije, večerne zabave, sodišča in sestanka. Tu so vsi člani komune, ne glede na statute, predmet medsebojne kritike in napadov. V velikokrat zelo grobih besednih bojih dajejo duška vsem sovražnim in negativnim občutjem. V močnejših dozah se igra "game" v posebnem postopku, ki se imenuje "cubic day". Skupina članov tedaj npr. 14 dni opravlja izjemno naporna dela po 12 ur na dan. Nato so tri dni "pod paro", tako da 30 ur skupaj igrajo game, ga prekinejo za 6 ur, nato zopet 20 ur nepretrgano igrajo game, sledi 6 ur prekinitve in ponovno 10 ur game. Za tem je na vrsti 11 dni "vakuuma" - popolnoma prostega časa brez vsakega dela in obveznosti; za konec pa zopet več dni trdega dela. V teh postopkih ljudje doživljajo velike psihične spremembe, izgubljajo smisel za prostor in čas ipd.ocene tega so različne. Psiholog A. Maslow v zvezi s Synanonom navdušeno govori o psihološki utopiji, Edgar Friedenberg pa o pranju možganov.

LITERATURA

V Ljubljani je največ knjig s tega področja v knjižnici Inštituta za sociologijo in filozofijo, Trg revolucije 1:

- Beer, M.: Splošna zgodovina socializma in socialnih bojev Ljubljana 1937.
- Feil, J., ed.: Wohngruppe, Kommune, Grossfamilie. Rowohlt 1972: Nemška izdaja danske knjige iz 1970. Ideologije in izkušnje prvih danskih komun v prvih mesecih obstoja.
- French, D., & E.: Research on intentional communities in the United States, v reviji *Communautés*, A.I.S.C.D. 1972/32. Kratek report o novih komunah.
- Infield, H.: Utopia und Experiment. Genossenschaft und Gemeinschaft im Lichte der experimentellen Soziologie, 1955.
- Kanter, R.M.: Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective. Cambridge 1972. Doslej najboljša teoretična knjiga o starih in novih komunah.
- Lockwood Carden, M.: Oneida: Utopian Community to Modern Corporation, 1969. XX in 228 strani o morda najbolj zanimivi komuni 19. stoletja.
- Oranga, H.: Ma grande famille. V reviji *Esprit* 1971/No.3, mai. Poročilo o sodobni mestni komuni in diskusije o njej.
- Schempp, H.: Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage. Tübingen 1969. Najbolj izčrpna knjiga o komunah od Esenov do 1960. Pozna se ji le, da jo je napisal geograf.

- Tesselle, S., ed.: The Family, Communes and Utopian Societies. Harper Row, 1971. Dober zbornik esejev o starih in novih komunah.
- Webber, E.: Escape to Utopia. The Communal Movement in America. New York 1959.

V knjižnici na FSNP:

- Reich, Wilhelm: Die sexuelle Revolution. Fischer 1971. Mladinske komune v SZ pred stalinizmom.

V knjižnici Ameriškega informativnega centra:

- Houriet, R.: Getting back together. New York 1971. Sijajni neteoretski opisi, velikega števila sodobnih ameriških komun, XXXV in 412 str.

Knjige, ki niso iz javnih knjižnic:

- Ackerknecht, D. in drugi: Kommune und Grossfamilie, Bern 1972. Kommune 2. Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individualismus Kiepenheuer Witsch 1971.

- Krausse, J.R. Buckminster Fuller: Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde und andere Schriften. Rowohlt 1973.

- Ungers, L. & O.M.: Kommunen in der Neuen Welt 1740-1972, Kiep. & Witsch 1972.

- Zablocki, B.: The Joyful Community. Penguin 1971.

DANE SATAR:

DVE KONKRETNI UTOPIJI: SKINNERJEV "WALDEN TWO" IN HUXLEYEV  
"OTOK"

(Nekakšna sociološka komparacija)

... Ker se tisti, ki se z odločnostjo obupa slepo  
vrže v možnost, visoko dvigne v eksistenci ...  
Toda tisti, za katerega je vse postalo nujnost, se,  
vržen v obup, ponižuje do vsakdanjosti in malome-  
ščanščine triumfira v svoji brezduhovnosti.

( S. Kiergekaard)

## U V O D

### Pojem utopije

Reaktualizacija in revalorizacija utopije in utopičnega postaja vedno bolj opazna. Toda mar ni projektiranje utopij dejstvo, ki je aktualno že mnogo stoletij? Spomnimo se na Platona, Avgušti-  
na, nekonformistične krščanske sekte ("hiliastična futurologi-  
ja), T. Akvinskega, Campanello, Morusa, F. Bacona, Belamiya,  
Cabeta, utopične socialiste itd.<sup>1</sup>

Ko je bilo že videti, da bo ideologija industrijske družbe po-  
polnoma iztislila pojem utopije kot transcendiranje njenih pre-  
vladujočih ciljev in vrednot iz horizonta zavesti (ali kot pravi  
H. Marcuse: "Pravzaprav danes ni več utopije, edina utopija  
ali tisto, kar bi moralo biti utopija, je dejanska obstoječa  
družba"), so socialna gibanja v 60-ih letih pokazala na produk-  
tivno moč fantazije in utopičnega mišljenja (l'imagination au  
pouvoir).

## Diferenciranje pojma utopije

Toda ne pozabimo, da obstoje različne utopije: pozitivne (npr. tisti dve, ki sta predmet razprave), negativne (npr. Orvellow 1984 in Huxleyev "Krasni novi svet"), abstraktne in konkretne, govori se o birokratskih utopijah (le-te so produkt ideologov vzhodnih držav, po mnenju katerih tam že imajo socializem, komunizem pa bo nastopil vsak čas). Lahko govorimo o konzervativnih utopijah, sem lahko štejemo dobršen del t.im. futurologije (npr. Wiener in Kahn).

Nam gre za pravo utopijo - za tako, ki nasproti represivnim institucijam postavlja alternative, ki so "realizirajoče" (čeprav ne gre zanikati pomena negativnih utopij).

Filozof E.Bloch in sociolog K. Manheim sta tista, ki sta na akademskem nivoju največ prispevala k preokretu v ocenjevanju in pojmovanju utopije. Bloch pravi, da je treba razlikovati abstraktne utopije od tistih, ki postajajo konkretne. Razlika je med utopističnim, ki se samo abstraktno spušča v okoliščine, da bi jih spremenilo iz glave, in utopičnim, ki upošteva tudi zunanje okoliščine. Bloch pojmuje utopijo kot upanje v realno - moogoče, kot zaupanje v sposobnost stvari, da so lahko drugačne.

## Utopija in futurologija

Del futurologije, ki se je izognil usodi ideologije, lahko imenujemo kritična futurologija<sup>2</sup>. Glavni zastopnik le-te je R.Jungk. Zdi se, da uporablja pojma utopija in futurologija sinonimno.<sup>3</sup> (Sicer pa se tudi zastopniki "inženirske" futurologije imenujejo "realistični utopisti"). Treba je vzpodbuditi socialno fantazijo, da bo sposobna izdelati projekte "alternativnih bodočnosti". Pritegniti je treba "laike" in ne zaupati ekspertom.



## Utopija in skupnost

Izkaže se, da je vizija utopije utelešena v viziji avtentične skupnosti. Utopične naselbine (Etzioni) so pravi kraji utopije. U - topos kot kraj, ki ga ni, vendarle eksistira. S tem ko utopična zavest zapušča tujo deželo, skuša domisliti in včasih tudi realno ustvariti deželo upanja (obljubljena dežela kot arhetip). Zavračanje, beg in upanje. Poizkusi utopičnih skupnosti pričajo o velikanski investiciji energije v projekte, ki večkrat niso uspeli, toda priča smo zmeraj ponovnemu vztrajnemu vračanju k eksperimentalni utopiji. Vibracije, ki se niso nikoli izgubile in s katerimi smo v kontaktu ...

" ... Ta potreba po naravnem, toplem, ki bi prepričilo plastičnemu, da popolnoma pravlada v življenju sodobne civilizacije, potreba po pozabljenih običajih skupnosti, ki se je prehitro prepustila osiromašenim oblikam samozadovoljne družbe, je vodena tako z romantičnim kot naivnim zanosom in z vero, da je z ustanavljanjem oaz pravih človeških odnosov v brezličnem svetu mogoče ta svet spraviti iz njegove letargične inerce." (J. Gojković)

"Walden Two"

Utopični roman s tem naslovom je l.1945 (izšel je 1948) napisal ameriški psiholog, eden glavnih zastopnikov bihevizma, B. F. Skinner, značilno je, da v svojih zadnjih dveh knjigah (Contingencies of Reinforcement in Beyond freedom and dignity) zopet razpravlja o utopiji in možnostih za njeno realizacijo. V prvi knjigi (v poglavju Utopija kot eksperimentalna kultura) ocenjuje pomen svojega romana Walden Two. Po njegovih besedah je tu govor o imaginarni skupnosti kakih tisoč ljudi, ki v prijetnem podeželskem okolju živijo idealno življenje. Delajo samo nekaj ur na dan, kljub temu imajo standard dovolj visok, hrano dobro in prav tako je poskrbljeno za zdravstveno zaščito. Otroke vzgajajo strokovnjaki, tako da so pripravljeni na bodočnost. Imajo veliko prostega časa in možnosti za ukvarjanje z umetnostjo, glasbo in literaturo, prav tako je razvito znanstveno raziskovanje. Vendar po njegovem tako opisano življenje ni samo imaginarno, ampak je realno mogoče, tako da Walden Two predstavlja dejansko alternativo. V manjši skupini je namreč lažje uresničiti novo prakso.

H.D.Thoreau opisuje v romanu Walden or life in the woods svoje samotarsko življenje in popolno neodvisnost od civilizacije; Walden Two deli z njim pet načel:

- vsakemu načinu življenja se lahko ubeži;
- in če ta človeku ne ustreza, ga je treba spremeniti;
- vendar pa te spremembe ni treba speljati s politično dejavnostjo, ker s pridobljeno močjo ne boš nič pametnejši kot prej;
- važno je probleme reševati na sebi primeren način;
- poenostaviti, in zmanjšati potrebe in se učiti, kako biti srečen z malo lastnine.

Ostaja pa vrsta načel, ki so specifična za skupnost, kajti le-ta zahteva več kot goli individualizem:

- ustvariti je treba tako atmosfero, ki bo ljudem omogočila živeti brez preprirov, atmosfero zaupanja, ljubezni in sodelovanja;
- to je potrebno utrditi z milimi toda trdnimi etičnimi sankcijami, ne pa s političnim ali vojaškim nasiljem;
- to formo je treba prenesti na druge ljudi s pomočjo posebne otroške nege in z vzgojno tehnologijo;
- reducirati delo na minimum oz. ustvariti pogoje, v katerih bodo ljudje radi delali;
- ne obstajajo forme, ki bi bile nespremenljive; spremembe lahko spet spremenimo, ne gre sprejeti večne resnice, treba je stalno eksperimentirati.<sup>5</sup>

"Tehnologija obnašanja" (technologie of behavior) naj bi kot zadnji vrhunski dosežek eksperimentalne psihologije omogočila udejanjenje tistega, kar se je prej kazalo kot utopistično (t. j. nemogoče). Naj takoj povem, da je Skinnerjeva teorija močno sporna in problematična. Poskušali bomo postaviti v oklepaj razne pozitivne in negativne odmeve in se najprej koncentrirati na diskurz v *Walden Two*, nato na zadnji dve njegovi knjigi in na rezultate realiziranega "skinnerjanstva" v komuni Twin Oaks.

Gledano z literarnimi očmi je *Walden Two* (kot literarno delo) precej dobro napisan, kakšnih posebnih literarno-avantgardnih ambicij sicer nima, je pa zanimiv primer popularizacije neke znanstvene teorije in kot tak vzbuja še danes veliko pozornosti. Seveda se ne bomo šli literarne kritike, gre nam za to, da odkrijemo, kako je Skinner operacionaliziral svojo teorijo na primeru neke (tedaj še) imaginarne komune.

Vsebina. Pri profesorju Burissu sta se nekega dne prikazala dva nova človeka, eden od njiju je bil njegov študent, ki sta se vračala iz vojske, kjer sta veliko premišljevala o svoji bodočnosti. Bila sta navdušena nad slučajno odkritim člankom, v katerem je bil načrtan program nove družbe. Avtor je bil Frazier in Buriss se spomni, da sta skupaj študirala. Dobili so zvezo z

njim in kmalu je prišlo povabilo, naj obiščejo naselbino. S seboj so vzeli še prof. filozofije Castlea in ženski obeh mladeničev ter se odpravili v Walden Two, kjer so jih gostoljubno sprejeli. Skoraj celotna zgodba se odvija v plastično napisanih dialogih. Najčešče gre za dialog med obiskovalcema skrivnostne naselbine Burissom in njegovim prijateljem Castleom na eni ter ustanoviteljem in duhovnim voditeljem komune Frazierjem na drugi strani.

Ko so si dodobra ogledali naselbino in potešili svojo radovednost ter se je izkazalo, da hočeta dva od njih (Steve in Mary) ostati v komuni. Tako so Walden Two zapustili oba profesorja, skeptični filozof, za katerega je Frazier ostal moderni Machiaveli, in negotovi Buriss ter oba mlada človeka. Zgodba se konča tako, da se Buriss vrne v Walden Two in tu tudi ostane.

Fabula je nakazana in zdaj lahko začnemo. Zanima nas zlasti organiziranost in princip upravljanja, ideologija in etični kodeks ter ostali povezovalni mehanizmi, odnos do tehnike in industrije in s tem v zvezi do dela nasploh, struktura družine, vzgoja ter šolstvo, izraba prostega časa in kontakt z okoljem. Le s tako analizo si bomo prišli bolj na jasno s Skinnerjevo psihologijo. Treba je namreč povedati, da so v Walden Two prisotna skoraj vsa načela, ki jih je Skinner pozneje formuliral v znanstvenem jeziku. Po drugi strani pa nam bo na ta način omogočena primerjava s Huxleyevo vizijo utopične družbe, kot je je naslikal v svojem delu Otok.

#### Vzgoja otrok in šolski sistem

Kontrola fizičnega in socialnega miljeja (poudarjanje teh dveh faktorjev v razvoju in obnašanju individua je glavni postulat v bihevizizmu in Skinner ga je razvil do skrajnosti v *Beyond Freedom and Dignity*) se začne pri dojenčkih. V prvem letu živijo v majhnem zaprtem prostoru s stalno temperaturo, 2-3 letni so v

prostorih, kjer nosijo le malo obleke in imajo malo posteljnine, v 3. in 4. letu se navadijo na obleko in skrbijo za svojo lastno nišo v sicer skupni spalnici. Pet in šestletni so po trije ali štirje skupaj v vrsti niš, ki so narejene kot majhne spalnice. Prav tako stanujejo skupaj skupine treh do štirih sedemletnikov. Za sedmi rojstni dan je v navadi posebna vrsta iniciacije, ko otroke prvič vpeljejo v krog odraslih. Ko otroci dopolnijo trinajst let, se preselijo v prostore za odrasle, kjer stanujeta po dva skupaj. Ko se poroče oz. začnejo živeti s seksualnim partnerjem, ali pa kadar se jim zahoče, si lahko uredijo lastni prostor. S trinajstimi leti lahko jedo skupaj z odraslimi, se pravi, kjer in kadar hočejo.

V vzgoji se izogibajo vseh kaznovalnih metod. To je prvo pravilo, drugo je v trditvi, da starši niso vedno najboljše vzgojitelji in da je treba zato vzgojo, ki poteka v skupini, prepustiti strokovnjakom. Seveda imajo starši kontakte s svojimi otroki, vendar ni zaželeno nobeno posebno izkazovanje starševske ljubezni, ki je pogosto nekaj drugega kot tisto, za kar se ima. Starši naj bi gledali na vse otroke kot na svoje in ti na vse starše kot svoje.

Tako-imenovani etični trening se začne s šestimi leti. Njegovo bistvo je v samokontroli. Ne da se namreč predvideti vseh okoliščin in programirati ustreznega (situacijskega) obnašanja, ampak je boljše, da se posameznika pripravi na določene modele vedenja, tako da lahko planira zaželeno vedenje. Rezultat tega etičnega treninga oz. samokontrole je (če generaliziramo) visok prag frustracijske tolerance pri otrocih in odraslih. (Primer: otrok pridivja domov z igrišča in je strašno lačen, juha je na mizi, toda otrok mora kljub temu počakati pet minut in šele nato sesti za mizo in jesti.) Na višku etičnega treninga zmorejo otroci prenesti občutke nelagodja (ki so rezultat frustrirajočega okolja), ker so jim le-ti postopno "dozirani v majhnih količinah", tako da se jih privadijo. Tisti, ki tega stadija ne dosežejo, imajo precejšnje možnosti, da postanejo sadisti ali mazohisti v različnih patološki odtenkih.

Delavnice, laboratoriji, studiji, bralne sobe, terensko delo nadomeščajo razrede in klasični razredni pouk. Otrokom ni treba med učno uro sedeti pri miru v klopeh, lahko gredo ven, vrata so odprta. (Otroke učijo tehniko učenja in mišljenja ter jim tako dajejo vzpodbudo, da se samostojno učijo.) Še v zgodnji mladosti začnejo z delom. Tudi na višjih stopnjah je študij praktično orientiran. Nekateri študirajo tudi na zunanjih univerzah (npr. zdravniki). Ljudje s formalnimi akademskimi nazivi nimajo nobenih posebnih privilegijev in ostali se do njih ne vedejo, kot da bi bili nekaj "več".

### Družina in položaj žensk

Izhajajo iz ugotovitve, "da je družina najbolj razdiralna od vseh ustanov". Kljub temu še obstaja monogamna, nuklearna družina, le da so njene funkcije močno zreducirane. To vodi v postopno slabitev še preostalih značilnosti, ki konstituirajo pojem družine. Seksualni odnosi so precej svobodni, vendar menjava partnerjev ni večja kot kjerkoli drugod. V jeziku sodobne sociologije družine bi tako družino oz. zakon lahko poimenovali za "odprti zakon" (open marriage). Nobeden nima nič proti, če se mladi zelo zgodaj poroče oz. zažive skupaj in imajo otroke, nasprotno, videti je celo, da so bolj cenjene tiste ženske, ki imajo otroke med 16. in 20. letom (takrat za Skinnerja še ni obstajal problem prevelike natalitete in prenaseljenosti kot zdaj v njegovi zadnji knjigi).

Ženske so ekonomsko neodvisne od mož in osvobojene rutinskega in ubijajočega gospodinjskega dela, ker so "gospodinjstva industrializirana" (kot si je to zamišljal Engels). Prav tako nimajo posebnega dela z nego in vzgojo otrok. Skratka, so emancipirane.

## Tehnologija

Naselbina ni čisto avtarkična. "Uvažati" morajo določene surovine in materiale, plačevati davke in električni tok. Vsepovsod gradijo majhne industrijske objekte (npr. tkalnico na električni pogon). Ljudi vzpodbujajo k eksperimentiranju in inovacijam tudi na tem področju.

## Odnos do dela in lastnine

Vsi artikli in uslužnostne storitve so zastonj. Vendar pa obstaja skupna blagajna in morajo tudi tisti, ki zaslužijo "privatno", to vložiti vanjo. Prav tako je vsak dolžan opraviti 1200 storitev na leto, to je približno štiri na delovni dan (t.im. labor credit). To pomeni povprečno štiri ure dela, toda kriterij ni čas, ampak to, kaj se naredi. Posamezne storitve se namreč vrednoti glede na potrebe skupnosti. Neprijetno in naporno delo, ki ga je treba nujno opraviti, je več "vredno" kot prijetno in takšno, ki ugaja. Tako mora tisti, ki se odloči, da bo čistil odtočne kanale, delati le 2 uri dnevno, tisti, ki dela v vrtu, pa pet ur ali več. So pa proti propagandi za kakršnokoli vrsto dela. Vendar je v večini primerov urejeno tako, da posameznik opravlja tisto delo, ki mu leži, ker obstoji tudi na tem področju fleksibilnost in menjava. Tu se postavi vprašanje odnosa med osebnimi željami in potrebami, ki jih narekuje socialno planiranje. Opisan je primer poklicne odločitve. Če je npr. zdravnikov preveč, se mladim ponudi druge alternative. Takšna poteza pa ne izzove potrnosti ali občutka neuspeha, ker so mladi ljudje tako kondicionirani, da niso odvisni samo od ene, enkratne možnosti, skratka ne poznajo načela "to ali pa nič". To velja tako pri izbiri poklica kot pri izbiri partnerja (k dvoreznosti take prakse se bomo še vrnili).

Jedro upravljanja tvori štab šestih planerjev, ki ga sestavljajo trije moški in tri ženske. Te funkcije ne morejo opravljati več kot lo let. Odgovorni so za uspešnost skupnosti. Vodijo celotno globalno politiko, nadzorujejo managerje in jih zamenjujejo. Razpolagajo s po 600 delovnimi krediti na leto. Najmanj eden mora fizično delati. Managerji so strokovnjaki - specialisti za posamezna področja: oskrbo, zdravstvo, zabavo, umetnost, delo, vzgojo itd. Niso voljeni od članov skupnosti, ampak jih določijo planerji. Tudi planerji niso voljeni, temveč dajejo predloge za njihova mesta managerji. Ne otepajo se fizičnega dela. Zelo poudarjajo egalitarnost. Konzumpcija je manjša kot pri povprečnem Amerikancu, vendar imajo precej visok standard, za kar gre zahvala izredno racionalizirani praksi na vseh področjih. Vsi so zaposleni, ni kriminala, pijancev, potepuhov, prizadetih ali prezgodaj ostarelih.

Vse to so dosegli z aplikacijo rezultatov, do katerih je prišla znanost o obnašanju, ki da je znanost nad znanostmi. Centralni pojem je pozitivni "reinforcement" (ojačanje). Obnašanje reguliramo z ustvarjanjem situacije, ki si jo nekdo želi in se v njej dobro počuti, ali pa da odpravimo situacijo, ki si je ne želi. To namreč pomeni, da se bo individuum še naprej obnašal na ta način. Frazier na nekem mestu celo pravi, da je pozitivni "reinforcement" drugi naziv za ljubezen. Frazier, ki v romanu razlaga osnovne koncepte komune Walden Two, Castle imenoval za fašista in za modernega manipulatorja. Seveda je oponiral takim očitkom in skušal dokazati, da ne drže. Njegovi glavni protiargumenti so v tem:

- da pri njih nima nihče nobenih privilegijev, da vlada egalitarizem;
- da niso samo proti osebemu tekmovanju in načelu kompetitivnosti nasploh, ampak tudi proti poudarjanju zaslug posameznika;
- da ni karizmatičen voditelj (niti drugi planerji), je razlagal s tem, da jiz večina ljudi niti ne pozna;



- verjel je, da v tem obstajajo obrambni mehanizmi, ki lahko preprečijo, da bi planerji dobili preveliko moč in postali despoti;
- Walden Two naj bi bil najsvobodnejši kraj na svetu, ker tu ni sledu o nasilju in se s planiranjem in racionalno uporabo metod in tehnik ustvarja občutek svobode. Očitna je antikapitalistična usmerjenost. Ta se kaže tudi v simpatiji do oktobrske revolucije. Do poznejše (stalinistične) vzgoje - v SZ je kritičen. Po njegovem je "revolucija kot območje eksperimentiranja mrtva", ker:
  - so opustili kolektivno vzgojo, eksperimentiranje s spreminjanjem strukture družine, odpravo religije in eksperimentiranje z novimi oblikami individualne iniciative;
  - dopuščajo preveč propagande in - doktrinacije;
  - poudarjajo heroizem;
  - sovjetska družba temelji na principu moči, kar je glavna napaka; tisti ki moč posedujejo so agresivni in netolerantni ter uporabljajo metode kazni.

To naj bi bile še "kapitalistične tehnike". Frazier zanika, da bi obstajala v ZDA najboljša demokracija, kar jih je (kot to trdi Castle), ker če je to res, potem je demokracija laž. Ni za voljo večine, ki se lahko spremeni v despotizem, ampak za takšno vlado, ki služi vsem. Rahlo sentimentalno pripominja: "Moje srce pripada večni manjšini. "Walden Two naj bi imel prednosti demokracije, toda naj bi bil brez njenih defektov. Upravljalci (planerji in managerji) sicer niso voljeni in demokratično izbrani, toda študirajo želje in potrebe članov in se po njih ravnaajo.

#### Ostali povezovalni mehanizmi

Walden Two ni religiozna skupnost niti nimajo kakšne skupne eksplicitne ideologije. Etični kodeks, v katerem so zajeta določena pravila obnašanja, fungira kot pripomoček, dokler zaželjeno obnašanje ne preide v navado. Nekatera pravila so fundamentalna, dru-

ga se zdijo trivialna. O njih se večkrat pogovarjajo. V navadi so nedeljska srečanja, kjer je na sporedu glasba in to večkrat religiozna. Preberejo tudi kakšen filozofski, poetičen ali religiozen tekst. Diskutira se o samokontroli in obnašanju. Ta srečanja so oblika skupinske terapije. Spominjajo na cerkvene obrede, v vlogi duhovnikov nastopajo psihologi.

Kontakte z okoljem imajo urejene, za kar skrbi manager za "public relations". Vsaj enkrat na leto povabijo tudi duhovnike iz bližnjih mest,

Kar se tiče političnega udejstvovanja in odnosa do oblasti oz. do vlade ZDA, so mnjenja, da je tu vsak angažma brezsmiseln, zadržuje, da izpolnjujejo zares najnujnejše obveznosti.

---

V že omenjenem predgovoru za nemško izdajo Walden Two, Skinner pravi, da "bi bila knjiga seveda drugačna, če bi jo pisal danes" (to je leta 1969). Zlasti pa bi korigiral vzgojne metode, tako da bi uvedel programirani učni material, ki študente vzpodbuja k študiju. Stimulacijo za produktivno delo bi bolj natančno obdelal, v Walden Two je namreč nekritično sprejel marksistično idejo, po kateri so ljudje apriori pripravljeni delati za blaginjo skupnosti. Več pozornosti bi posvetil deviantnim načinom obnašanja in bi bolj upošteval možnost, da lahko kak član skupnosti postane "problem" in potrebuje posebno obravnavo.

Zapisali smo že, da je Skinnerjeva teorija sporna. Ko preišljujemo o tem, kar nam je povedal o Walden Two, se počutimo na nek način nelagodno, v dvomih smo. Nekateré strani utopične naselbine se nam zdijo revolucionarne (odprava privatne lastnine in principa kompetitivnosti, razkroj družine, šolski sistem), druge (pojav planerjev in managerjev, tehnologija obnašanja, etični trening) pa se nam kažejo vsaj močno vprašljive. Skratka, prihajamo do spoznanja, da je Skinnerjeva "filozofija" ambivalentna. Še bolj pa bomo tega mnenja, ko bomo videli, da je Skinner po eni strani glasnik ameriške protikulture, po drugi pa eden glavnih zastopnikov pozitivistične eksperimentalne psihologije, ki je že dalj časa tarča številnih kritik. Po mnenju nekaterih pa naj bi bil Skinner eden od ideologov (ameriškega) funkcionalizma v obdobju izginjanja načela *laissez - Faire*<sup>6</sup>.

Poglejmo na kratko glavne Skinnerjeve "inovacije". Osnovno izhodišče je, da ključ do razumevanja obnašanja živali in človeka ni model reaktivnega kondicioniranja, ki jo je izdelal Pavlov, temveč model "operativnega" kondicioniranja. To se pravi, da določen način obnašanja ni rezultat dražljaja, ampak se obratno vsako obnašanje habitualizira s tem, da se ga "ojača". Vsako pozitivno ojačanje izzove tendenco po ponovitvi prejšnjega načina obnašanja, medtem ko ima negativno ojačanje za posledico opustitev določenega obnašanja. To zadnje se doseže s kaznovanjem, ki pa ga Skinner odločno zavrača in priporoča pozitivno ojačanje, to je take postopke, ki individua privedejo do tega, da prostovoljno dela to, kar se od njega pričakuje. Tako je "vsak življenjski stil zbir ojačevalnih pogojnih zvez" (contingencies of reinforcement). Ljudje so namreč srečni v okolju, ki na različne načine ojača produktivno in ustvarjalno obnašanje. Tu pa smo že pri glavni tezi, ki jo Skinner razvija v svoji zadnji knjigi. Onstran svobode in dostojanstva (Beyond ...): svoboda in dostojanstvo sta kot kategoriji avtonomnega človeka doživeli svoj konec. Človeškega obnašanja se ne da prepuščati več avtonomnemu kontrolnemu agensu. Kot nas uči znanost o obnašanju, človek ne

more biti več svoboden in odgovoren, ker ga determinira okolje. Planiranje obnašanja, o katerem govori že v *Walden Two*, pa predpostavlja kontrolo. Obnašanje učitelja je determinirano z obnašanjem učenca, zdravnika z obnašanjem pacienta, vlade z obnašanjem ljudstva itd. Kontrolni naj se zoperstavi protikontrola. Po Skinnerjevem mnenju se da temu izogniti tako, da kontrolor dobi preveč moči. Kontrolor mora postati član skupine, ki jo kontrolira. To po njegovem velja tudi za planerje kulture, ker se jo da planirati tako, kot eksperiment. Planiranje kulture je namreč postalo nuja, ker je zdajšnja kultura v veliki nevarnosti. Ogrožajo jo zlasti naraščanje svetovnega prebivalstva, kopičenje atomskega orožja, polucija in izčrpavanje surovin. Skinner obsoja ameriški militarizem in s tem v zvezi represijo nad pacifistično ameriško mladino. Ničesar se ne da razrešiti s poudarjanjem lojalnosti in patriotizma, ampak s spremembo kontingenc (pogojnih zvez), ki mlade silijo, da se do establishmenta obnašajo na določen način. Vladajoči namreč uporabljajo punitivno kontrolo tudi v internacionalnem obsegu, ta pa ni še nikdar rešila nobenega problema. Razvidno je, da ta Skinnerjeva opozicija ne izvira iz humanističnih pobud, ampak je strogo "znanstvene" narave. Kljub temu ni na mestu taka kritika Skinnerjeve "filozofije", ki jo povezuje z naraščanjem moči industrijsko-militarističnega kompleksa v ZDA. Zdi se da je Frommova ocena bolj "pravična": "Na kratko, skinerizem" je psihologija oportunitizma, ki je napravljen kot znanstveni humanizem ... S tem nočemo reči, da bi Skinner želel igrati to apologetsko vlogo za 'tehnotronsko' dobro. Nasprotno, njegova politična in socialna naivnost ga po vsej priliki vodi k temu, da piše o stvareh, ki so prepričljivejše (in bolj zmedene), kot bi lahko bile, če bi se zavedal, čemu nas poskuša kondicionirati."<sup>7</sup>

Največjo "škodo" pa delajo pristaši svobode in dostojanstva zato, ker zavračajo vsako obliko kontrole, tudi tisto, ki nima averzivnih posledic ali deluje ojačevalno. Psihologija pa bo postala eksaktna znanost in se bo tako približala biologiji in fiziki, ko

bo ljudi nehala personificirati in bo opustila raziskovanje "notranjih stanj".

Je Skinnerjev teoretski sistem "filozofija manipulacije"?<sup>8</sup> Verjetno je to malo preveč ambiciozen, preabstrakten in (socialno) prenaiven koncept. Da v določenih družbenih konstelacijah lahko postane prava filozofija manipulacije, ni dvoma. Brez oziro na nagibe avtorja ... Skinner naj bi naredil velik preobrat od svojega utopičnega romana *Walden Two* do *Onstran svobode* in nujnosti. Medtem ko se je v prvem izkazal kot radikalen kritik ameriške družbe, hoče zdaj le-to v novih razmerah ohraniti pri življenju, s tem da od nje zahteva, naj zavrže stare vrednote svobode in dostojanstva<sup>9</sup>. Nisem popolnoma prepričan o tem, da bi obstajal tak velik preokret, kajti v *Walden Two* Frazier na nekem mestu pove tole.: Naši člani praktično delajo to, kar sami hočejo oz. kar si izberejo, toda mi skrbimo za to, da hočejo delati to, kar je zanje in za družbo najboljše. Kljub temu, da se obnašajo po predpisih, so svobodni. Ali sta svoboda in diktatura le dve kvazi-vprašanji jezikovne narave? Če se vprašamo, kaj lahko človek naredi iz človeka, potem to pomeni, kaj nekaj ljudi lahko naredi iz človeštva. (*Walden Two*, nem. izdaja, str. 262.) To se ujema s tistim, kar pravi v svoji zadnji knjigi: *Utopija* je totalno socialno okolje, katerega deli so perfektno usklajeni.

Sodobna komuna *Twin Oaks* v ZDA poizkusno "testira" Skinnerjeva načela.<sup>10</sup> Ustanovitelj te komune je namreč branje utopičnega romana *Walden Two* napotilo k dejanski akciji. L. 1967 so v ruralnem predelu v državi *Virginia* formirali komuno po zgledu *Walden Two*. Vendar jih že dejstvo, da je to manjša skupina (v začetku osem, zdaj štirideset ljudi), v veliki meri loči od *Walden Two*, kjer je "živel" okrog tisoč ljudi. Modifikacije (v odnosu do Skinnerjevih principov) so se pokazale kot "nujne" in so precej "poučne". Treba je namreč povedati, da so člani *Twin Oaks* po večini drop-outs, študentje, ki so zapustili univerze, torej ravno tisti sloj, iz katerega se rekrutirajo pripadniki ameriške

protikulture. Že takoj so opazili, da jih od ostalih komun (zlasti hipijevskih in anarhističnih) loči jezikovna bariera, to pa pomeni drugačne vrednote in načela ter obnašanje. Njihova organizacija je podobna tisti v Walden Two. Imajo planerje in managerje, etični kodeks, t.im. "labor credite" ipd. Uporabljajo pojem "behavioral engineering", kljub temu da asociira manipulacijo ekspertov nad skupino ljudi in se le-ti ne morejo in končno ne želijo upreti. V praksi pa se v tem razlikujejo ne le od te splošne asociacije, temveč tudi od Skinnerjevih predikcij. Kako se konkretno kaže zahteva po tem, da morajo biti tudi planerji subjekti programske spremembe obnašanja? (Spomnimo se na Marxa: tudi vzgojitelji morajo biti vzgajani.) Sami pripominjajo, da se tehnologija obnašanja ni obnesla tako kot v knjigi. Prvi planerji (trije po številu) so bili izbrani od cele skupine, naslednji cetero niso več voljeni, vendar ima Komuna pravico do veta, če je več kot polovica proti enemu kandidatu. Planerji se zamenjajo vsakih osemnajst mesecev. Njihova naloga je koordinirati vse aktivnosti; managerji pa skrbijo vsak na svojem področju (npr.: zdravstvo, delo, poljedelstvo, knjige) za nemoten potek in odločajo v okviru možnosti in prerogativov. Kar pa jih razlikuje od Walden Two, je to, da so vse odločitve, ki so v interesu vseh, prediskutirane v skupini. Nekje je povedano, da poznajo le eno tehniko, tj. tehniko prepričevanja in dogovarjanja. Prav tako, z več ali manj uspeha, prakticirajo medsebojno kritiko, iz katere ni izvzet nobeden (mutual criticism), po vzorcu One-ide (glej v članku Komune med utopijo in realnostjo poglavje, o tej komuni iz 19 st.). Za pretok informacij skrbijo prek komunskega radia, oglasne deske, "bitch box", ki služijo kot zbirališče kritik in pritožb. Avtorica na nekem mestu pravi, da so kljub hierarhični organizaciji antiavtoritarni tako v načelih kot v praksi (str.55), nekje drugje pa je spet zapisala: "Imamo delitev dela - delo nekaj ljudi sestoji v odločanju -, toda v resnici nimamo hierarhije. Vsi smo na istem nivoju." (str.149) Večina članov (bivših in sedanjih) se ima za upornike

in nekonformiste. Politično sicer niso aktivni, simpatizirajo pa s pacifističnim krilom Nove levice. Že od začetka so odpravili privatno lastnino in živijo etalitarno. Vse to naj bi že v sami kali blokiralo tudi najsubtilnejšo manipulacijo, n.pr. takšno, da bi planerji brez vednosti članov nagrajevali zaželjeno obnašanje.

Kot vidimo, je v Twin Oaks prišlo do svojevrstne fuzije elementov protikulture in lastnih vrednot (oz. delno prevzetih od Skinnerja) reda in organizacije, enakosti in pravičnosti. Nekateri člani drugih Komun in obiskovalci so jih imeli za robote in dogmatike, češ da poudarjajo uspešnost in delavnost. Njim samim pa uspešnost ne pomeni nič drugega kot hitro in dobro opravljeno delo, tako da imajo več časa za ljubezen, jogo, branje ...

Konsenzus (načelno prevzet iz Walden Two) je vzpostavljen (že od začetka) na osnovi teh elementov: znanstveno-eksperimentalni pristop k reševanju problemov, skupinska lastnina, disolucija nuklearne familije, sprememba karakterja in obnašanja. Ali so po petih letih delovanja zadovoljni z rezultati? Avtorica vidi največji uspeh v realizaciji egalitarnosti. Obstajajo pa problemi v obnašanju, ki se jih še niso dotaknili: izolacija, odklonitev, zavrtna ljubezen. Fluktuacija je zelo velika: od osmih prvotnih članov sta ostala samo dva (oz.dve). Prihajali so novi ljudje in spet odhajali. V letih 1970/71 so bili že na meji obupa, takrat pa je prišlo do preloma. Prišli so novi ljudje, ki so večinoma še danes tam. S seboj so prinesli vedrino, entuziazem in Twin Oaks dobesedno rešili propada. Pravila, ki so jih v začetku mukoma izdelali in še težje prakticirali, so sprejeli in se po njih ravnali, kot da so nekaj povsem logičnega in naravnega. Avtorica pravi, da kljub temu, da je pet let prekratka doba, da bi ocenili uspešnost komune, večina članov čuti, da so uspeli. Obstajala je taka "kombinacija faktorjev, ki bi ob vsakem času lahko povzročila njihov propad: začeli so brez denarja, odvisni so bili

od sposobnosti enega člana, večina od njih se med seboj ni poznala in si zaupala, nič niso vedeli o tehnikah za reševanje interpersonalnih problemov, ni bilo novega karizmatičnega voditelja - prišlo je do boja za vodstvo; nič niso vedeli o kmetovanju ali kakem drugem načinu preživljanja, bili so za seksualno svobodo, toda s tem so odprli vneta tekmovanja in ljubosumnosti, nikdar niso imeli skupne religije, skupnega komunskega izkustva ali skupnega sovražnika (str. 269).

O uspešnosti je moč govoriti le v primerjavi s tistimi komunami, ki so propadle, in v primerjavi s prvima dvema letoma njihovega obstoja. Okolica jih je nekako sprejela, finančni položaj se je izboljšal, fluktuacija se manjša. Po mnenju nekega obiskovalca naj bi v Twin Oaks obstajali dve skupini. Prva, ekonomska, ki da je usmerjena v izgradnjo novih objektov, v "labor credit", skratka v razvoj komune v tej smeri (orientacija v bodočnost). Druga naj bi bila t.im. "personal relation group", ki je koncentrirana na medsebojne odnose, ljubezen in zaupanje med člani (orientacija v sedanost). Te delitve komunardi niso sprejeli, češ da ne ustreza realnemu stanju. Kljub temu avtorica na koncu knjige pravi: "Radi bi imeli eno ostro-linijsko in eno mehko - linijsko komuno, eno ekspanzionistično skupino in eno ekskluzivno." (str. 271).

Od idealne ureditve jih v Walden Two loči to, da morajo precej več časa delati (okoli 40 ur tedensko). Vsak mora opraviti toliko dela, da "izkoristi" dvainštirideset točk. Te se dobijo tako, da se pomnoži število delovnih ur s faktorjem, ki ima vrednost od 0,9 do 1,5. Tako kot v Walden Two velja tudi tu, da faktor narašča z napornostjo in "koristnostjo" dela. Vendar člani komune lahko izbirajo vsak teden drugo delo in povečini opravljajo posel, ki jim najbolj ustreza. Tehnike ne odklanjajo, skušajo jo le prilagoditi svojim potrebam.



V času, ko je nastajala knjiga ni bilo v komuni nobenega otroka, ker so družine z otroki prihajale in odhajale. Na tem področju tako nimajo posebnih izkušenj, čeprav imajo velike načrte za naprej. Naj omenim še to, da so člani komune lahko sami izbrali vrsto zakonske oz. seksualne praktike. Komuno sestavljajo poročeni in neporočeni pari, trojice, homoseksualni pari, nekateri živijo v celibatu. Nekaj jih je navdušenih nad skupinskim zakonom (complex marriage), kot ga praktirica Oneida.

Twin Oaks se, kot je videti, počasi in vztrajno odmika od Skinnerja in njegove psihologije, in to kljub njegovim upom in pričakovanjem, ki jih polaga v bližnjo bodočnost te komune. "Je Twin Oaks rezultat Wladen Two? Ne še, pravi Kate, in prav ima." (Skinner v predgovoru h knjigi o Twin Oaks.)

Ameriška sociologinja R.M.Kanter<sup>11</sup> (eden najbolj znanih raziskovalcev komun 19. st. in modernih komun) prepričljivo ugotavlja: Novi člani Twin Oaks govore bolj v jeziku "osebne rasti" (personal growth) kot v jeziku bihevoristične psihologije. Stari člani še ne opažajo te spremembe. Komuna je vedno manj podobna Walden Two in pojavljajo se ne samo tehnike, temveč tudi koncepti, privzeti iz t.im. humanistične psihologije (Maslow, Rogers). Verjetno ta sprememba ni povezana samo s prakticiranjem "encounter groups" - o kateri Kat Kinkade pravi, da z uporabo te tehnike še niso postali drugačnega nazora, kar se tiče bihevorizma. Po mnenju Kanterjeve je koncept "reinforcementa" izgubil svojo vsebino in ne more več nastopati kot temelj kake psihološke šole.

V primerjavi s "Krasnim novim svetom" je "Otok" manj Huxleyevo delo<sup>12</sup>. Avtorji, ki pišejo o utopiji, pogosto in z veseljem omenjajo "Krasni novi svet", o "Otoku" pa sem jim, kot kaže, ne izplača izgubljeni besed. Ta roman je Huxley napisal l. 1962, se pravi le leto dni pred svojo smrtjo in je njegovo zadnje pomembnejše delo (l. 1963 je napisal še esej Literatura in Znanost).

Vsekakor obstajajo v Huxleyevem opusu zasnove, ki jih je v "Otoku" razvil in jih postavil v čisto poseben kontekst. Pri tem mislim zlasti na esej Vrata percepcije (The Doors of perception, 1954), kjer opisuje svoja psihedelična izkustva, in knjigo Philo-sophia perennis (19), kjer skuša dokazati, da se spoznanja, do katerih so prišli vzhednjaški in zahodni mistiki, med seboj ujema-jo.

"Otok" se bere z velikim užitek ...

Vsebina. Angleški intelektualec, novinar se več ali manj slučajno znajde na sicer za tujce nedostopnem tropskem otoku, imenovanem Pala. Prepriča se, da tu živi čisto posebna civilizacija, in kmalu spremeni namen svoje misije. Prebivalci so neka idealna evroazijska rasa lepe zunanosti in zelo bistri. Niso pa samo v fizično-antropološkem oziru mešanica Zahoda in Vzhoda, temveč tudi v "ideološkem". Njihova dovršena ureditev je demokratična, živijo v enakosti in harmoniji. To so dosegli z uporabo raznih psihotehnik, ki temeljijo na jogi: tehniko učenja, ljubezenskega akta, celo tehniko umiranja; da bi se dokopali do pristnega notranjega izkustva, uporabljajo tudi droge (mokša - zdravila). Med njimi pa živi njihov skorajšnji poqlavar, mladi Murogan, ki pa ima skupaj z materjo čisto drugačne vrednote in predstave o bodočnosti Pale. Tisto, za kar se je treba boriti, so po njegovem: Napredek, Devize, Nafta, Moderno življenje, Prava spirihalnost.

Kaj je to? Konec je tragičen: nekega dne se na Pali pojavijo tanki Muraganovega idola, "diktatorja iz sosedne države.

Zdi se, kot da bi bilo delo dobrega stoletja uničeno v eni noči. Prebivalci Pale vedo za dejstvo, da ima vsako trpljenje svoj konec, kot za dejstvo, da trpljenje obstoji ...

### Vzgoja otrok in šolski sistem

Eden glavnih namenov vzgoje je v prevenciji. Po mnenju dr. Roberta (potomca angleškega zdravnika, ki je prišel na Palo in se spoprijateljil s tedanjim radžo), se kriminalci oz. delikventi rekrutirajo pretežno iz dveh kategorij ljudi:

"peterpanovcev", ki zastajajo v razvoju, in "mišičevcev", ki so telesno zelo razviti in kar pokajo od energije. V obojih obstoji želja po oblasti in dominaciji. Med četrtem in petim letom starosti vsem otrokom detajlno preiščejo kri, konstrukcijo, EEG, preizkušajo jih s psihološkimi testi itd. Vsi potencialni, "p-eterpanovci" so na ta način odkriti in jih tako lahko ozdravijo. Agresivno ekstravertirani "mišičevci" imajo dosti možnosti, da bi postali to, za kar so predestinirani. Onemogočeno jim je, da bi tiranizirali družino ali širšo skupnost, ker so v obeh ustavljeni posebni obrambni mehanizmi. Po drugi strani pa pri njih razvijajo senzibilnost in kanalizirajo njihov nagon po nadvladi s tem, da jim postavljajo težke naloge. Tako občasno delajo kot gozdni delavci ali v rudnikih. Posebno vlogo v vzgojnem sistemu pa ima alpinizem, ki je namenjen sicer vsem, a v večji meri ravno "mišičevcem". Če se kljub vsem tem preventivnim ukrepom pojavijo zločinci, se z njimi ukvarja t.im. klub medsebojne posvojitve, v težjih primerih jim pomaga medicina in mokša - zdravilo. Ni pa cilj vzgoje popolna adaptacija, čeprav je njihova družba relativno zdrava. Posebno so pozorni tudi na tisti tip ljudi, ki jim pravijo "sombulisti" in za katere je značilno, da so zelo sugestibilni. Poznajo tudi posebno vrsto iniciacije, v templju, ko

mladi prvič vzamejo določeno dozo mamila (mokša-zdravilo) pod vodstvom izkušenih ljudi. Človek postane v tem stadiju spet to, kar zares je in kar je bil od začetka. S pomočjo mamila se osvobode okovov svojega jaza in vidijo svet takšen, kot je. Pravo "mistično izkustvo". Vendar na Pali ni nikakršne narkomanije, mokša-zdravilo jemljejo enkrat do dvakrat na leto. Kod da so ptice minah tiste, ki jih dan za dnem spominjajo tega dogodka s klici: Pozor. Tu in zdaj.

V šoli je pouk diferenciran glede na karakteristike učencev. Preučujejo njihovo biokemijsko, anatomsko in psihološko zgradbo, potem, na kakšen način otrok misli, je vizualni ali nevizualni tip; za katera področja je nadarjen itd. V skladu s tem poteka v šoli tudi že terapija (npr. zelo introvertiranih in nervoznih otrok). Prakticirajo učenje pod hipnozo, kar se je izkazalo za učinkovito; so pa za to najbolj primerni potencialni somnabulisti (zelo sugestibilni). Will, obiskovalec Pale, je v pogovoru z malo prebivalko priznal, da se v šoli, v katero je hodil, niso nikoli učili spoznavati stvari, temveč le besede. V palski šoli so otroke navajali na izkušnjo transcendentne enotnosti vseh bitij, toda jim hkrati tudi prezentirali psihološke in fiziološke razlike med ljudmi. Ohraniti so hoteli njihovo intenzivno in neverbalno sposobnost pridobivanja izkustva ter uskladiti vizijo in analizo. Pouk skuša biti čimbolj celovit in kompleksen. Otrokom daje znanje v percepciji in slikovitem predstavljanju, v uporabni psihologiji in fiziologiji, v praktični etiki in religiji, v uporabi jezika, v samospoznavanju. Namen je v poučevanju duha - telesa v vseh aspektih.

Poudarek je na pouku biologije, in prva predavanja so posvečena ekologiji, ker si morajo biti otroci že od začetka na jasnem, da se vse živo nahaja v medsebojni povezanosti. Ravnotežje, kooperacija in usmerjenost, ki vladajo v naravi, postanejo temeljni pojmi uporabne etike. V petem razredu imajo predmet uporabno filozofijo, katerega namen je predočiti, da se komunikacije ne da

zreducirati na besede; da obstoji še nekaj, kar lahko samo je. To je doživljaj, ki ga daje tudi mokša-zdravilo.

Otroke tako navajajo na eni strani na razne vrste receptivnosti (cvet, kot ga vidi botanik, umetnik, Buda), na drugi na uporabljanje simbolov.

Zdi se, da je vzpostavljena idealna kombinacija zahodne znanosti ter teorije budizma in aplikativne metafizike.

V formiranje celovitega duha-telesa spada tudi pouk o seksualnosti (učenje maithune); otroci so konkretno seznanjeni s takšnimi dogodki, kot so: porod, bolezen, smrt.

Na univerzo se vpišejo s šestnajstimi leti in jo obiskujejo do štiriindvajsetega. Polovica tega časa je posvečena praktičnemu delu. Od štirinajstega leta naprej mora vsak opraviti devetdeset minut fizičnega dela na dan.

Ozka specializacija je seveda nezaželjena: ekonomist mora biti psiholog in inženir metafizik. Omenja se še naslednje znanosti: farmakologija, sociologija, psihologija, čista in uporabna avtologija, nevroteologija, metakemija, mikromisticizem, tanalogija.

### Družina in položaj žensk

Bistveno nov moment v strukturo družine in vzgoje vnaša institucija, imenovana Klub medsebojne posvojitve. Drugače povedano: poleg krvnega sorodstva obstoji še "adoptivno" sorodstvo. Vsak palški otrok ima tako dvajset staršev in dvajset domov. Otroci na ta način niso izročeni na milost in nemilost dobri ali slabi volji svojih staršev, temveč imajo možnost, da se kadarkoli, zlasti pa v trenutkih slabega počutja, odselijo k drugim "staršem". Če pride do hujših konfliktov, se jih poskuša rešiti s terapevtskim

delovanjem ostalih članov Kluba vzajemne posvojitve tiste starše.

V teku je destrukcija družine na liniji starši-otroci, medtem ko se monogamna struktura ohranja. Je pa tudi ta načeta s precejšnjo seksualno svobodo in mogoče uvajanjem umetnega oplojevanja. Kontrola rojstev je eden glavnih postulatov palse skupnosti, kontracepcijska sredstva so lahko dosegljiva. Ženske na ta način niso več obremenjene z nenehnim rojevanjem, kot je še zdaj običajen pojav v nerazvitih deželah. Omogočeno jim je, da v večji meri izkoristijo svoje zmožnosti.

Tako se je na Pali etablirala velika, odprta, nepredestinirana, inkluzivna družina.

### Tehnologija

Ekonomijo in tehnologijo skušajo kar najbolj prilagoditi človeškim potrebam, specifičnostim družbe in naravnega okolja. To ne pomeni nič drugega kot to, da uvajajo selektivno tehnologijo in industrijo. Uvažajo samo to, kar nujno potrebujejo in česar sami ne morejo izdelovati. Njihova formula se glasi: električna energija minus težka industrija plus kontrola rojstev je enako demokracija in bogastvo. Seveda to bogastvo ni v posedovanju stvari, prej v intenziteti in raznovrstnosti življenjskih izkustev. Predpogoj je odprava revščine in bede.

V raziskovanju in aplikaciji dajejo prednost biologiji in ne fiziki ali kemiji. V eksperimentalnem centru so tako vzgojili nove vrste riža, korzue, prosa in kruhovca ter boljše pasme živine in piščancev.

Odklanjajo pa take "pridobitve" zahodne civilizacije, kot so: televizija, razkošni avtomobili, moda, nove vrste orožja ipd.

Sprejeli pa so: telefon, magnetofon, hladilnik.

### Odnos do dela in lastnine

Posameznik ima možnost opravljati različna dela, eksperimentirajo tudi z različnimi delovnimi metodami in tehnikami. Kot je bilo že omenjeno, morajo intelektualci in uradniki fizično delati.

Niso niti kapitalisti niti državni socialisti, temveč kooperativni. Poznajo združni način financiranja in poslovanja.

### Upravljanje, organizacija in ideologija

Pala je ustavna monarhija. Glavne politične institucije so kabinet, poslanski dom in državni svet (ki je predstavljal tedaj mladoletnega radžo). Oblike politične participacije niso opisane. Zdi pa se, da obstoj različnih interesov in morebitnih konfliktov rešujejo z dogovarjanjem. Na Pali izhaja le en časopis, izdaja ga skupina, ki predstavlja različne interese. Vsak ima pravico do svojega mnenja in kritike. Bralci lahko primerjajo različne trditve in si ustvarijo lastno sodbo.

Zavračajo tako ideologijo zahodnega kapitalizma kot etatistični socializem. Posebnim zgodovinskim okoliščinam gre zahvala, da so ohranili precej svoje prvobitnosti in avtonomije.

### Religija in filozofija

Po religioznem prepričanju<sup>x</sup> so prebivalci Pale šivisti ali budisti, pa tudi tantrijski agnostiki. Budizem je prišel na Palo pred 1200 leti, in to ne prek Cejlona, ampak prek Bengalije in

<sup>x</sup> V tem primeru stroga ločitev filozofije in religije ni umestna.

Tibeta. Njihov budizem je zato mahajonski in prežet s tantrizmom. Ne poznajo državne cerkve, njihova vera priporoča neposredno izkustvo in ne verovanje v dogme.

Večji del tanstre je praznoverje, toda obstaja racionalno jedro. Izvori tantrizma so nejasni, očiten je vpliv poganskih kultov in taoizma. Vrhovno božanstvo je boginja Šakti, kar pomeni moč. Z možem Šivo tvori univerzum. Šiva je pasiven, Šakta je aktiven in dominantna ter prežema cel kozmos z energijo. Takšna koncepcija kozmosa kaže na matriarhalne družbene korene tantrizma. Za razliko od ostalih oblik joga se tantra joga koncentrira na direktno kontrolo seksualne energije. V dalj časa trajajočem in kompliciranem ritualu je "maithuna" kot sakralna kopulacija zadnje dejanje. Pri tem pa velja, da "padec oz. izguba semena pelje v smrt, ohranitev semena pa je življenje."<sup>12</sup> Ta metoda delno spominja na "coitus reservatus", ki so ga prakticirali moški člani Oneide; le ta je omenjena v vseh učbenikih uporabne filozofije. "Tantrijski" orgazem, je daleč bolj intenziven, tako da se na ta način doseže tisto stanje, ki ga v jogi imenujejo samadhi.

Z izgubo otroštva izginja tudi otroku lastna oblika seksualnosti, ki jo je Freud imenoval polimorfna otroška seksualnost: ni vezana na genitalije, ampak je razpršena po vsem telesu. Maithuna vrača to prvotno obliko seksualnosti, celotno telo se pojavlja kot substrat seksualnosti.

Racionalno jedro v nauku tanstre je teza, da človeku ni treba bežati iz sveta v nekakšno nirvano, ločeno od njega, kot to počenja menihi južne šole. Svet je treba akceptirati, izrabiti je treba tisto, kar daje, kar v njem lahko doživimo in kar čuti izkusijo. Edini cilj je osvoboditi se okovov samega sebe. Spiritualnost in senzualnost nista nekaj izključujočega, sta konsistentni, in človek, v katerem sta prisotni obe komponenti, je popolnejši, ker porajata novo kvaliteto.<sup>14</sup>



Vpis v revolucionarni misticizem, katerega glavni predstavnik je William Blake, ki v Poroki nebes in pekla pove:

#### Glas satana

Vse biblije in sveti zapiski so povzročili naslednje zmote:

1. Da ima človek dva obstoječa principa, to je Telo in Dušo.
2. Da je energija, imenovana Zlo, iz telesa, Razum, imenovan Dobro, iz duše.
3. Da bo Bog mučil človeka vso večnost, ker sledi energijam. Toda resnična so naslednja nasprotja:
  1. Človek nima nobenega telesa, ločenega od Duše; ker je to, kar imenujemo Telo, del Duše, ločene s petimi Čuti, glavnimi dostopi duše v tej dobi.
  2. Energija je edino življenje in izhaja iz telesa; Razum pa je mejnik ali zunanji obod Energije.
  3. Energija je večna Radost.

Tisti, ki želje zatirajo, delajo tako, ker so njihove želje dovolj šibke; zatiralec oziroma Razum pa stopi na njihovo mesto in vlada brezželjnemu.

Povrnimo se k Otoku. Bistvo njihove filozofije je izraženo v besedah Tat twam asi (to si ti)<sup>15</sup>. Nanaša se na psihološko izkustvo, ki ga je moč preveriti z različnimi metodami: jogo, zenom, dhyano ali maithuno.

Maithuna vodi tja, kjer najdeš spoznanje, kjer dobiš odgovor na vprašanje, kdo si. Tedaj izkusiš tat twam asi; to si ti in jaz sem to, to sem jaz. Maithuna je dhyana.

## DISKUSIJA

Zdi se da kakšno posebno poglavje, kjer bi se obravnavala komparacija med Skinnerjevim in Huxleyevim utopičnim projektom, ni potrebno. Specifični postopek pisanja, ki ga je avtor uporabljal v pričujoči razpravi, je že samo komparacija ali pa vsaj uvaja bralca v komparacijo.

Huxley je superiornejši od Skinnerja ...

Katere so tiste "mašine", ki producirajo strah in preganjavico? In "želeče mašine"? Želja in utopija sta v tesni povezavi ...

OPOMBE

1. O. tem: E.Bloch: Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien (Rowolht, 1969).
2. M.Djurić: Dvosmislenost utopije, Praxis 1/2, 1972.
3. Glej R.Jung: Radionice budućnosti, Praxis 1/2, 1972.
4. Več o tem glej v zelo informativnem prispevku Komune med utopijo in realnostjo v tej številki Časopisa.
5. B.F.Skinner v predgovoru za nemško izdajo Walden Two (Futurum Zwei, Rowolht, 1972).
6. I.Kuvačić: Postoji li kriza v sociologiji, Praxis 3-5, 1974.
7. E.Fromm: Anatomie der menschlichen Destruktivität (Deutsche Verlags Anstalt, 1974).
8. I.Kuvačić: Skinnerova filozofija manipulacije, Praxis 1/2, 1973.
9. I.Kuvačić: prav tam.
10. K.Kinkade: A Walden Two Experiment. The first five Years of Twin Oaks Community (W.Morrow and Company, Inc., New York, 1973).
11. R.M.Kanter: Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective (Harvard University Press, 1973), glej str. 18-31.
12. A.Huxley: Island (Penguin, 1962), srbohr.prev.Otok (Zora, Zagreb, 1969).
13. Glej tudi Volin/Phelan: Sex und Yoga (W.Goldmann V.).
14. Prim.A.Wats: This is it (Vintage Books, 1973), str. 113-123.
15. Ta koncept je po mnenju indijskega marksista Damodarana najbolj revolucionaren v indijski "klasični filozofiji". Prim. Čovjek i društvo u indijskoj misli, žepna izdaja Praxisa, 1971.



LESZEK KOLAKOWSKI :

### KONCEPT LEVICE

Vsako človeško delo je kompromis med materialom in orodjem. Orodje ni nikdar povsem kos nalogam in nobeno ni neizboljšljivo. Poleg razlik v človeški spretnosti postavljata meje, ki določajo končni proizvod, nepopolnost orodja ter odpor snovi skupaj. Vendar, orodje se mora prilagati materialu, četudi prav malo, če nočemo ustvariti počasti. Ne moremo si primerno očistiti zob z oljnim svedrom ali izvesti operacijo možganov s svinčnikom. Kadarkoli so tako poskušali, so bili rezultati povsem nezadovoljivi.

### L e v i c a   k o t   n e g a c i j a

Družbene revolucije so kompromis med utopijo in zgodovinsko stvarnostjo. Orodje revolucije je utopija, material pa družbena stvarnost, ki ji nekdo želi vtisniti novo obliko. Orodje mora v določeni meri ustrezati substanci, če nočemo dobiti smešnih rezultatov.

Seveda obstaja bistvena razlika med delom na fizičnem objektu in zgodovinskim delom; kajti slednje, ki je substanca, tudi ustvarja orodja, ki to substanco oblikujejo. Utopije, ki skušajo dati zgodovini novo obliko, so same proizvod zgodovine, medtem ko zgodovina sama ostaja anonimna. Zaradi tega celo takrat, kadar se orodje izkaže kot skrajno neprimerno materialu, ni nihče kriv in nesmiselno bi bilo na koga valiti krivdo.

Na drugi strani je zgodovina človeški proizvod. Čeprav noben posameznik ne odgovarja za rezultate zgodovinskega procesa, je vendar vsakdo odgovoren za svoje osebno udejstvovanje v njem. Zato je tudi vsakdo odgovoren za svojo vlogo pri oblikovanju intelektualnih orodij, uporabljanih za spreminjanje stvarnosti - za sprejemanje ali zavračanje dane utopije, in sredstev, vključenih v njeno realizacijo.

Zgraditi utopijo je vedno dejanje negacije obstoječe družbene stvarnosti, želja spremeniti jo. Toda negacija ni nasprotje konstrukcije - je ie nasprotje pritrjevanja obstoječemu stanju. Zaradi tega je nesmiselno očitati komu, da raje destruiira kot konstruira, zakaj vsako konstruktivno dejanje je nujno negacija obstoječega reda. Največ, kar mu je mogoče očitati, je, da ne podpira obstoječe stvarnosti in da jo želi spremeniti; ali na drugi strani, da jo sprejema brez pridržkov, ne iščoč sprememb; končno, da išče škodljive spremembe. Toda negativno stališče je samo nasprotje konzervativnemu zadržanju do sveta,

negacija je v sebi le želja po spremembi. Razlika med konstruktivnim in destruktivnim delom leži v verbalni mistifikaciji, izvirajoči iz pridevnikov, uporabljenih za opis sprememb, ki so smatrani za dobre ali slabe. Dejansko je vsaka sprememba dejanje, ki je negativno in pozitivno obenem in nasprotje samo pritrjevanju stvarem, kakršne so. Dvigniti hišo v zrak je enako konstruktivno kot zgraditi jo - in istočasno ravno tako negativno. To seveda ne pomeni, da je vseeno, če nekdo poruši ali zgradi hišo. Razlika med tema dvema dejanjema je, da je prvo, v večini primerov, ljudem v škodo, drugo pa skoraj vedno zanje koristno. Nasprotje rušenja hiše ni graditev nove, marveč ohranjanje obstoječe.

Te observacije bodo služile za zaključke, katerih cilj je natančneje določiti pomen, ki ga pripisujemo konceptu družbene levice.

Levica - in to je njena nespremenljiva in nepogrešljiva lastnost, nikakor pa ne edina - je gibanje, usmerjeno v negacijo obstoječega sveta. Ravno iz tega razloga je, kot smo videli, konstruktivna sila. Je, preprosto, zahteva po spremembi.

Zato levica zavrača očitke, da je njen program zgolj, negativen, ne pa konstruktiven.

Levica se lahko kosa z očitki, ki merijo na možno škodo ali korist, ki bi jih mogle povzročiti njene negacije. Prav tako se more zoperstavljeni konzervativnemu zadržanju, ki želi perpetuirati stvari, kakršne so. Vendar pa se ne bo zgovarjala pred obtožbo, da je izključno negativna, kajti vsak konstruktiven program je negativen in vice versa. Levica brez konstruktivnega programa ne more, kot sledi iz povedanega, imeti negativnega, zakaj ta dva pojma sta sinonimna. Kjer ni programa, hkrati ni negacije, se pravi, ni nasprotja levice - z drugimi besedami, konzervativizma.

## U t o p i j a i n l e v i c a

Toda negacije sama po sebi ne definira levice, kajti obstajajo gibanja z nazadnjaškimi cilji Hitlerizem je bil negacija weimarske republike, pa zaradi tega ni bil levičarski. V državah, ki jih ne kontrolira desnica, je ekstremno protirevolucionarno gibanje vedno negacija obstoječega reda. Levica je torej definirana z negacijo, vendar ne samo z njo; opredeljena je s smerjo ta negacije, dejansko, z naravo svoje utopije.

Besedo "utopija" uporabljam preudarno in ne v poniževalnem smislu, ki izraža absurdno predstavo, da so vse družbene spremembe neuresničljive sanje. Pod utopijo razumem stanje družbene zavesti, duhovnega dvojnika družbenemu gibanju, ki se bori za radikalne spremembe v svetu - dvojnika, ki sam neustrezen tem

spremembam, le-te samo odraža v idealizirani in nejasni podobi. Stvarno gibanje oskrbuje s smislom za uresničevanje ideala, rojenega v kraljestvu čistega duha in ne v tekočem zgodovinskem izkustvu. Utopija je torej zagonetna zavest aktualne zgodovinske tendence. Tako dolgo, dokler ta tendenca živi tajno življenje, ne da bi našla izraz v množičnih družbenih gibanjih, rojeva utopije v ožjem pomenu besede, se pravi individualno izgrajevane modele sveta, kakršen naj bi bil. Časoma postane utopija dejanska družbena zavest; osvoji zavest množičnega gibanja in postane ena njegovih bistvenih gonilnih moči. Utopija tako preide s področja teoretične in moralne misli na področje praktičnega mišljenja in začne sama upravljati človeško akcijo.

To je še vedno ne naredi uresničljive. Utopija zmeraj ostaja pojav miselnega sveta; celo kadar je podprta z močjo družbenega gibanja in še pomembnejše, celo kadar postane njegova zavest, je neustrezna, daleč presegajoča možnosti gibanja. Je na nek način "patološka" /v širšem pomenu besede, zakaj utopična zavest je dejansko naraven družbeni pojav/. Je izkrivljen poskus vsiliti zgodovinsko realističnemu gibanju cilje, ki presegajo zgodovino.

Kakorkoli - in to je osnovno za razumevanje notranjih protislovij levičarskih gibanj -, levica ne more brez utopije. Levica oznanja utopije ravno tako, kot trebušna slinavka izloča insulin - z močjo notranjega zakona. Utopija je borba za spremembe, ki "realistično" niso izpeljive z neposredno akcijo, ki ležijo onkraj napovedljive bodočnosti in se upirajo planiranju. Kljub temu je utopija orodje akcije, ki poteka v stvarnosti, in načrtovanja družbene dejavnosti.

Utopija, ki bi se kazala tako daleč od stvarnosti, da bi bila želja vsiliti jo groteskna, bi vodila v pošastne deformacije, družbeno škodljive spremembe, ki bi ogrožale človeško svobodo. Če bi /ji/ to uspelo, bi se levica sprevrnila v svoje nasprotje - desnico. Toda tedaj bi, utopija, ravno tako prenehala biti utopija in bi postala parola, opravičujoča vsako tekočo prakso.

Na drugi strani se levica ne more odreči utopiji; ne more se odpovedati ciljem, ki so trenutno nedosegljivi, vendar pa osmišljajo družbene spremembe. Govorim o družbeni levici nasploh, kajti čeprav je pojem družbene levice relativen - vsakdo je levičar v primerjavi z nečim drugim in ne v absolutnem pomenu -, je ekstremni element vsake levice še vedno revolucionarno gibanje. Revolucionarno gibanje združuje /The revolutionary movement is a catch-all/ vse končne zahteve do obstoječe družbe. Je totalno negiranje obstoječega sistema in zatorej tudi popoln program. Popoln program pa je dejansko utopija. Utopija je nujna komponenta revolucionarne levice, slednja pa nujen produkt družbene levice kot celote.

Vendar, zakaj je utopija pogoj vseh revolucionarnih gibanj? Ker nam zgodovinske izkušnje, bolj ali manj zakopane v družbeni zavesti, kažejo, da nedosegljivi cilji ne bodo nikdar doseženi, če ne bodo izoblikovani že takrat, ko so še nedosegljivi. Lahko se zgodi, da nemogoče postane v danem trenutku možno samo, če je bilo ugotovljeno v času, ko je bilo še nemogoče. Naj navedem primer: serije reform ne bodo nikoli dosegle ciljev revolucije, dosledno reformistična partija ne bo nikoli neopazno preoblikovana v izpolnjenje revolucije. Sivanje utopije je nujen prvi pogoj za njeno morebitno ukinitev kot utopije.

Revolucionarno gibanje ne more biti rojeno istočasno z dejanjem revolucije, kajti brez predhodnega revolucionarnega gibanja se revolucija ne more izvesti. Tako dolgo, dokler revolucionarno dejanje ni izvršeno ali neizpodbitno in jasno evidentno, je utopija. Za današnji španski proletariat je družbena revolucija utopija; toda španski proletariat ne bo nikoli izvedel revolucije, če je ne bo proglasil, ko je ta še nemogoča. Zaradi tega igra tradicija tako pomembno vlogo v revolucionarnem gibanju: gibanje ne bi nikdar okusilo nobene zmage, če ne bi v predhodnih obdobjih ne trpelo neizbežnih porazov - če ne bi iniciralo revolucionarne dejavnosti, ko je zgodovinska situacija izključevala uspeh.

Želja po revoluciji se ne more roditi samo v zrelih situacijah, zakaj med pogoji njenega dozorevanja so revolucionarne zahteve oblikovane v nezreli stvarnosti. Nepretrgan vpliv družbene zavesti je eden nujnih pogojev dozorevanja zgodovine do točke korenite spremembe; utopija je prvi pogoj družbenega prevrata, tako kot so nerealistični napor predpogoj realističnih. To je vzrok, da revolucionarna zavest ne more biti zadovoljena zgolj z udeležbo pri spremembah, ki že potekejo; ne more zgolj slediti dogodkom, temveč mora biti njim predhodna v času, ko niso niti načrtovani niti anticipirani. Zaradi tega in to je osnovni praktični zaključek - levica ne nasprotuje očitku, da se bori za utopijo. Morda se mora braniti pred obtožbo, da je vsebina njene utopije družbeno škodljiva, ne pa pred obsodbo, da je utopična. Desnica kot konzervativna sila ne potrebuje utopije; njeno bistvo je v potrjevanju obstoječih pogojev - dejstvo in ne utopija - ali želja po vrnitvi v stanje, ki je bilo nekoč dovršeno dejstvo. Desnica teži k idealiziranju aktualnega stanja, ne k njegovi spremembi. Potrebuje prevaro, ne utopijo. Levica se ne more odreči utopiji, ker je resnična sila celo takrat, ko je zgolj utopija. Upor nemških kmetov v 16. stoletju, babouvistično gibanje in Pariška komuna so bili utopični. Kot je razvidno, brez takšnih utopičnih dejanj, ne bi bilo nobenih neutopičnih, progresivnih družbenih sprememb. Jasno, iz tega ne sledi, da je naloga levece lotevati se ekstremnih akcij v vsaki zgodovinski situaciji. Reči hočemo le, da je obsodila utopije le zato, ker je utopija, desničarska, konzervativna in ovira



pričakovanje, da bo utopija kdajkoli ustvarjena. V nobenem primeru pa sedaj ne formuliramo družbenih nalog. Na koncept levice gledamo povsem abstraktno, skušamo dognati in ne postulirati. Ker je levica prav tako "normalen" družbeni pojav, kot je desnica, in so progresivna družbena gibanja ravno tako normalna, kot so reakcionarna, je za levico, ki je manjšina enako normalno, da jo preganja desnica.

Čeprav je negiranje obstoječega del narave levice, nikakor ne nujno sledi, da mora biti stvarnost vedno nasprotna njenim zahtevam. Res je, da zgodovina nudi brez števila izkušenj ki govorijo v prid takemu gledanju, ter nas zavaja, da gledamo na levo, kakor da je obsojena biti "večna opozicija". Zgodovina je bila v preteklosti priča mnogim oviram za zahteve /npr. enakost pred zakonom/, ki so kasneje, po stoletjih trpljenja in porazov, postale resničnost. Ljubezen do mučenštva in heroizem sta levici ravno tako tuja kot oportunizem v zdajšnji situaciji ali odpoved utopičnim ciljem. Levica protestira proti obstoječemu svetu, vendar ne hrepeni po praznini. Je eksploziven naskok, ki ruši stabilnost družbenega življenja, ni pa gibanje, ki vodi k ničnosti.

### S l a b o s t i   l e v i c e

Glavna slabost levice ni v tem, da je zrasla iz negacije, ampak da je njena negacija dosegla le raven moralnega protesta in ne praktične misli. Levičarsko zadržanje, ki se ustavlja na stopnji moralnega izkustva, ima majhen praktični učinek. Srčno krvavenje /"bleeding-heartism"/ ni politično stališče.

Druga lastnost, ki je neizogibna v naših okoliščinah, je ta, da levica ne more biti organizirano gibanje, marveč samo nejasna, fragmentarna negativna zavest, nasprotujoča desnici, neomejena s pomisleki o lojalnosti glede oblikovanja odstopajočih strank znotraj Partije. Tako levica ni postala politično gibanje v pravem smislu, temveč zgolj zbir spontanih moralnih stališč.

Ena slabosti levice izhaja iz regresivnih pogojev mednarodne situacije, v podrobnosti katerih se ne bom spuščal, ki pa so jasno podpirali desničarske dejavnosti.

Druge slabosti levice so tisti elementi neposredne situacije, iz katerih je mogla desnica črpati moč. Desnica nima nobenih pomislekov glede uporabljanja kakršnekoli demagogije, vsakršnih političnih in ideoloških gesel, ki ji omogočajo obvladovanje trenutne situacije. Kadar je potrebno, uporsblja antisemitizem, da si pridobi določeno število zaveznikov med pobožnjaki zunaj ali znotraj partije. Desnici gre v prvi vrsti za moč. V borbi za moč /ki je danes nima npr. na Poljskem/ je

pripravljena popularizirati katerakoli levičarska gesla, ki lahko ugajajo množici. Povejmo odkrito: preziranje ideologije je moč desnice, ker dopušča večjo fleksibilnost v praksi in poljubno uporabo kakršnekoli besedne fasade, ki ji bo olajšala plastitev moči. Desnice ne podpira le inerca starih navad in institucij, temveč tudi moč laži; res da malo, toda povsem za-dosti, da ji omogoča obvladovati položaj. V danem trenutku so ta gesla odkrita kot taktična sleparstva; ukana je v tem, da pride do tega trenutka šele takrat, ko ima položaj že v rokah in policijo na razpolago. Zaradi tega je za levico pomembno, da ob vsakem času razpolaga s spoznavnimi kriteriji v obliki zadržanja do tistih političnih zadev, ki, iz enega ali drugega vzroka, da se razodene takšna, kakršna v resnici je. Danes ob-stajajo takšni kriteriji v glavnem na področju mednarodnih za-dev.

Levica je bila oslABLJENA tudi zaradi tega, ker je bil splošni družbeni protest proti kompromisnim metodam vlade prevečkrat združen z reakcionarnimi zahtevami, ki so za levico nasprejem-ljive. Toda na tej stopnji razvoja je levica prešibka, da bi prevzela vodstvo tega protesta.

Zaradi takšnih okoliščin /v mednarodnem obsegu/ levica ne more drugega kot biti poražena. Če kljub temu želi obstajati, se mora predvsem zavedati nevarnosti svoje ideološke pozicije.

Nevarnost leži v njeni dvojni izpostavljenosti dvema oblikama desničarskega pritiska. Levica mora biti posebno hitra pri označevanju svoje specialne pozicije kot konstantno in simultano nasprotne obema tema silama. Jasno in nepretrgoma mora razglašati svoje negativno stališče do obeh desničarskih tokov, katerih prvi je stalinistična inerca in drugi inerca kapitalizma v njegovi najbolj zaostali in skriti obliki. Levica je v veliki nevarnosti, če usmeri svojo kritiko le na en pritisk, ker tako zabriše svojo politično razmejitve. Njeno stališče mora biti izraženo v hkratni negaciji obeh. Levica mora nasprotovati poljskemu nacionalizmu ravno tako trdno kot tujim nacionalizmom ki ogrožajo Poljsko. Zavzeti mora enako jasen racionalni odnos tako proti sklerotični religioznosti stalinistične verzije marksizma kot proti mračnjastvu duhovščine. Istočasno mora zavrniti socialistično frazeologijo kot fasado policijske države in demokratično frazeologijo kot fasado policijske države in demokratično frazeologijo kot pretvezo buržoazne vladavine. Samo tako lahko zadrži svojo ločeno, posebno stališče, stališče manjšine. Na noben način pa levica ne želi biti manjšina za vsako ceno.

V sedanjosti je največja zahteva pred levico ideološka. Bolj natančno, razlikovati mora med ideologijo in tekočo politično taktiko. Levica ne odklanja kompromisa s stvarnostjo, dokler so kompromisi tako označeni. Zmeraj pa bo nasprotovala vsakemu poskusu upogniti ideologijo pred zahtevami trenutka, trenutno potrebnimi privolitvami, taktiko. Ko levica spozna, da je včasih nemočna pred zločinom odklanja, da bi ga imenovala "blagoslov".

To prav gotovo ni nepomembna ali postranska zadeva. Politična stranka, ki ne temelji na avtentični ideološki podlagi, lahko dolgo časa živetari, toda podrla se bo kot hiša iz kart, ko se sooči s težavami. Tak primer je madžarska Partija. Komunistično gibanje, ki podreja svojo ideologijo neposredni taktiki, je obsojeno na degeneracijo in poraz. Obstaja lahko le ob podpori moči in represivne države. Intelektualne in moralne vrednote komunizma niso luksuzni ornamenti njegove dejavnosti, marveč pogoji njegove eksistence. Zaradi tega je tako težko vzpostaviti levičarski socializem v reakcionarni državi. Komunistično gibanje, katerega ediha bivanjska oblika je čista taktika in ki dovoli izgubo svojih izvornih intelektualnih in moralnih premis, preneha biti levičarsko gibanje. Odslej ima beseda "socializem" več kot en pomen in je prenehala biti sinonim z besedo "levo". In zaradi tega je potrebno prenoviti koncept leveice - tudi zato, da omejimo pomen levičarskih gesel. Zatoj predlagamo izraz "levičarski socializem".

Ne da bi se odpovedala katerikoli predpostavki svojega obstoja, je levica jasno pripravljena skleniti zavezništvo s katerokoli skupino, ne glede na njeno majhnost, in z vsemi "levičarskimi žarišči" /"leftist foci"/, kjerkoli so. Odkloniti pa mora podporo desničarskim situacijam in dejavnostim; če je k temu prisiljena z nasiljem, mora to imenovati "nasilje" ter se vzdržati iskanja ideoloških opravičil za svoje dejavnosti. Levica ve, da so te zahteve samo videti skromne, in uvideva, da lahko vodijo k novim porazom - toda takšni porazi so plodnejši kot kapitulacija. Iz tega razloga se levica ne boji biti v manjšini, kar v mednarodnem obsegu gotovo je. Ve, da zgodovina v vsaki situaciji dalje levičarsko stran, ki je ravno tako nujna prvina družbenega življenja kot njegovi konzervativni in inertni vidiki.

Protislovja družbenega življenja se ne dajo uničiti; to pomeni, da bo človeška zgodovina živela tako dolgo kot človek sam. In levica je fermentirajoči dejavnik celo v najbolj zakrknjeni množici zgodovinske sedanosti. Četudi je občasno slabotna in neopazna, je vendarle dinamit upanja, ki razblinja mrtvi tovor okostenelih sistemov, institucij, običajev, intelektualnih manir in zaprtih doktrin. Levica združuje tiste razpršene in čisto skrite atome katerih gibanje je v poslednji analizi, to, kar imenujemo napredek.

Prevedla Slavica Obradovič  
/Redigiral T.M./

Poljski mislec Leszek Kolakowski je eden najvidnejših sodobnih marksistov, predstavnik struje, ki jo E.Bloch imenuje toplo strujo v marksizmu.

Kojen 1927, je Kolakowski študiral v Lodzu, bil tam asistent logike in kasneje delal na warszavski univerzi, kjer je postal šef katedre za zgodovino novejše filozofije. 1966 je bil izključen iz poljske Komunistične partije in dve leti kasneje,

skupaj s še petimi kolegi "odpuščen" iz službe, tako da si je moral, kot mnogi komunistično usmerjeni intelektualci iz "vzhodnih držav", poiskati možnost ustvarjanja na "Zahodu" /njegova življenjska usoda je čudno sorodna njegovi misli, da socializem ni "družba, v kateri je en človek nesrečen, ker pove, kaj misli, drug pa srečen, ker ne pove, kaj ima v mislih; družba, v kateri človek živi bolje, če sploh ne misli"/; zdaj dela na oxfordski univerzi.

Izdal je knjige o katoliški, srednjeveški in pozitivistični filozofiji, obravnaval antinomije svobode pri Spinozi, napisal, knjigi "Svetovni nazor in vsakodnevnost" ter "Človek brez alternativ", zbirko bajk "za otroke", dramo, vrsto esejev in študij itd. Pri nas prevedeno: "Filozofski eseji" /Nolit, Beograd 1964/ in Filozofija pozitivizma /Prosveta, Beograd/. Treči program br. 20 je objavil prevod knjige Prisotnost mita.

"Koncept levice", esej, katerega večji del smo tu prevedli, je objavljen v: Toward a Marxist Humanism. Essays on the Left Today. Grove Press, Inc., New York 1968 /naš prevod str. 67-72 in 79-83/. The Concept of the Left je objavljen tudi v zborniku The New Left Reader, Carl Oglesby, ed., Grove Press, New York 1969.



BOJAN BASKAR in ZORAN PISTOTNIK :

## PROBLEM ČLOVEŠKIH POTREB (Ob Marxu in Marcuseju)

Nadi , Srečkotu , Tomažu ...

Generacija, ki je eplavdirala Hair in ki se izraža v underground tisku, ki afirmira goloto kot estetsko in erotično vrednoto, ki se žiga vojaške knjižice in želi vzeti v roke svoje lastno življenje, je brez dvoma ena najmoralnejših generacij vseh časov.

J.-M. Palmier: Marcuse et la Nouvelle gauche (Pierre Belfond, 1973, str. 542).

## I.

Potreba se pojavi ob pomanjkanju nečesa; potreba je vedno potreba po tistem, česar še ni (mamo). To, česar nimamo, je izven nas; zato je potreba vedno naravnana navzven, na predmete, ki jih je treba šele najti, preoblikovati, ustvariti - opredmetiti. Najti, preoblikovati, ustvariti ... pomeni proizvajati: potreba je tisto, kar k proizvajanju šele sili. Zato se potreba nahaja v samem temelju proizvodnje in s tem tudi same predmetnosti. (1) Pridobiti tisto zunanje, česar še nimamo, pomeni zadovoljiti določeno potrebo. To pa je mogoče samo skozi akt dela - dela ne v trivialnem smislu kot "dela v fabriki", temveč dela kot celotnega oblikovanja človekove predmetnosti. (2)

- 
- 1) Imeti potrebo po nekem predmetu pomeni, da mi je ta predmet potreben, se pravi, da brez tega predmeta ne morem ali nočem biti.
  - 2) Delo (dejavnost) kot celotno oblikovanje človekove predmetnosti ima značaj svobodne - kreativne dejavnosti. Seveda pa se lahko pojavlja v oblikah, ki so odtujene. Kot celotno oblikovanje človekove predmetnosti pomeni delo ustvarjanje prostora za človekovo življenje v svetu (humanizacija prirode) in s tem in pred tem seveda tudi ustvarjanje samega človeškega življenja.

Na tem mestu pa se postavi vprašanje: ali je delo, ki je sredstvo za zadovoljevanje potreb, tudi samo potreba ter (še pred tem) vprašanje po pojmu užitka. Užitek nastane z zadovoljitvijo potrebe - predmet potrebe in užitka je isti. (Medtem ko je pri potrebi relacija poteka v smeri človek - predmet, pa pri užitku poteka od predmeta potrebe k človeku.) Užitek je torej stanje zadovoljene potrebe. Kako je potem z delom kot potrebo in izvorom užitka? V ta namen moramo zarisati razliko med delom kot odtujeno in kot neodtujeno dejavnostjo. Odnos človek - predmet je pri odtujenem delu ena sama perverzija. Ta perverzija se kaže v številnih pogledih. Skrajna konsekvence odtujenega dela je, da predmet zavlada nad človekom, da predmet nastopi za človeka kot tuj, sovražen, ne pa kot njegov imanenten, bistven predmet, kot del njega samega. Prisvajanje takšnih predmetov kot odtujeno delo oz. kot odtujena oblika zadovoljevanja (lažnih) potreb nima značaja užitka, oz. v takšnem stanju je tudi užitek sam pervertiran. Tako postane delo sredstvo za ohranjanje gole posameznikove eksistence. Neodtujeno delo pa je že samo užitek in s tem tudi potreba - neodtujeno zadovoljevanje potreb je užitek.

## II.

Razumevanje naznačene problematike zahteva splošno klasifikacijo potreb, kot se pojavljajo oz. obravnavajo.

Potrebe se v glavnem delijo na primarne (fiziološke, prvotne, prvobitne, izvirne, ipd.) ter ostale (sekundarne). Značilnosti prvih, prvobitnih, so, da so te potrebe konstantne, obstajajo v vseh družbenih in ekonomskih oblikah človekovega bivanja, le način njihovega zadovoljevanja se spreminja v odvisnosti od načina produkcije. Že sama eksistenca ostalih potreb pa je povsem odvisna od vsakokratnih družbeno-ekonom-

skih razmer; njih zadovoljevanje ni nujno za ohranitev človeka kot živega bitja in prav zato te potrebe niso konstantne, prav tako pa tudi ne način njihovega zadovoljevanja.

Zadovoljevanje potreb poraja vedno nove potrebe. Zgodovinsko gledano se prvobitne potrebe pojavljajo predvsem kot ovira ostalim (t.j. sekundarnim) potrebam in njih zadovoljevanju in to zaradi nezadostno razvitih produkcijskih sredstev. Vendar bi bil v komunistični (t.j. družbeno in ekonomsko dovolj razviti) družbi dualizem primarnih (prvobitnih) ter sekundarnih (ostalih) potreb ukinjen. Zadovoljevanje "primarnih" ne bi več nastopalo kot ovira "sekundarnim" potrebam, temveč bi tudi samo postalo kreativni, umetniški akt. Dualizem materialnih in duhovnih potreb se dozdeva kot ideološki odblesk obstoječega dejanskega dualizma prvobitnih in ostalih potreb. Ta dualizem je produkt delitve dela na materialno in duhovno oz. na izvrševalno in ukazovalno. V nasprotju s tem postavlja Marx človeka kot celovito bitje prakse oz. čutno človeške dejavnosti, pri čemer sta materialna in duhovna sfera med seboj posredovani v enotnem monističnem projektu.

Izhajajoč iz bistva človeka kot kriterija delitve potreb (določene kot svobodna - revolucionarna praksa) delimo potrebe na lažne ter na pristne, resnične, človeku lastne človekove potrebe. Delitev potreb na kolektivne in individualne: kot kolektivne lahko označimo tiste potrebe, za zadovoljevanje katerih je potrebna dejavnost skupnosti, pri čemer je zadovoljitev takšnih potreb nujno potrebna in enakovredna zadovoljitvi individualnih potreb. Te potrebe segajo v sfero človeka kot družbenega bitja (estetska, higienska, zdravstvena ipd. dejavnost). Ta distinkcija je pomembna predvsem pri analizi kapitalistične družbe, kjer se konflikt med kolektivnimi



in individualnimi potrebami še posebej zaostri, saj se zadovoljevanje kolektivnih potreb nikakor ne sklada z naravo kapitalističnih odnosov ter so zaradi samega svojega položaja v obstoječi družbi subverzivne. (3)

Obstajajo še nekatere druge delitve človekovih potreb.

## O B M A R X U

### I.

Marx smatra, da je obravnavanje problemskega sklopa, ki se nanaša na človekove potrebe, v kar najtesnejši povezavi s kršnimkoli zgodovinskim pojmovanjem; problem človekovih potreb je tako fundamentalen problem vsake obravnave (in kritike) vsake družbe kot zgodovinske tvorbe (forme). Ali po Marxu: "Prvo pri vsakem zgodovinskem pojmovanju je torej, da opazujemo to temeljno dejstvo v vsem njegovem pomenu in v vsej razsežnosti in mu pripomoremo do tega, kar mu gre." (MEID II, str. 33; podčrtala av.). To "temeljno dejstvo" pa je ravno "prvo zgodovinsko dejanje", ki je "izdelava sredstev za zadovoljitev teh (prvobitnih - op. av.) potreb, produkcija materialnega življenja samega in sicer je to zgodovinsko dejanje prvi pogoj vse zgodovine" (cit. d., str. 32-33). Človekove potrebe in njihova zadovoljitev so predpogoj človekove zgodovine. S tem, da se človekova zgodovina začneja z zadovoljitvijo njegovih prvobitnih potreb, pa potrebe v njegovi zgodovini ne izgubijo svoje vloge in pomena. "Tako ustvarjanje kot zadovoljevanje potreb je zgodovinski proces", in to celo "samo" zgodovinski proces (cit. d., str. 35). Tako se pokaže, da je vsaka oblika

3) Ker problematike navedene klasifikacije v nadaljevanju ne bova razvijala, glej v ta namen: A. Gorz: Delavska strategija in neokapitalizem, ČZP Komunist, Ljubljana 1970, str. 74 in naprej.

"materialnega življenja vedno odvisna od potreb, ki so se že razvile" (isto). Na vsaki razvojni stopnji družbe / človeške skupnosti je oblika materialnega življenja odvisna od že obstoječih potreb, način njihovega zadovoljevanja pa pogojuje način občevanja med ljudmi, oboje (oblika in odnosi) pa nastajanje novih potreb.

"Produkcija življenja", proizvajanje sredstev za zadovoljitev prvobitnih potreb, da bi se posameznik ohranil pri življenju, kakor tudi produkcija tuje ga življenja v spolnem aktu /ploditvi, pa je že od samega začetka tako naravno, kot tudi družbeno razmerje. "Individui so vedno in v vseh okoliščinah izhajali iz sebe" (cit. d., str. 302). Vendar pa si po svoji naravi niso samozadostni. Da bi zadovoljevali svoje potrebe, so primorani sodelovati. Potrebe (torej njihova lastna narava) in način zadovoljevanja le-teh silijo posameznika, da mora stopati z drugimi posamezniki v medsebojna razmerja. V medsebojno občevanje pa stopajo kot posamezniki na določeni stopnji razvoja produktivnih sil in potreb. Prav ti odnosi med posamezniki, katerih vzrok so potrebe in način njih zadovoljevanja, "njihovo obnašanje kot individuov drugega do drugega" (cit. d., str. 303), pa so bili "tisto, kar je ustvarilo in vsak dan znova ustvarja obstoječa razmerja" (isto). "Že prav od začetka se torej kaže materialna povezava ljudi med seboj, ki je pogojena s potrebami in načinom produkcije in je tako stara kot ljudje sami - ..." (cit. d., str. 35). Nastane skupnost, družba, skupina med-seboj-so-delujočih individuov. Potrebe so vzrok povezovanja posameznika z drugimi posamezniki in le-teh z njim, kakšna pa je ta povezava, je odvisno od dejanskega/konkretnega načina proizvodnje.

Zadovoljena prva potreba, sama dejavnost, ki je potrebna za to zadovoljitev, in s to dejavnostjo pridobljena sredstva za do-

voljevanja, proizvedejo nove potrebe. Množenje ljudi kot produkcija življenja, vedno večje število individuov prav tako porodi nove potrebe, "pomnožene potrebe pa nova družbena razmerja" (cit.d., str. 34). Tako že od vsega začetka obstajajo v tesni medsebojni povezavi in medsebojnem vplivanju, t.j. kot celota, trije momenti: primarne, prvotne potrebe in izdelovanje sredstev za njihovo zadovoljevanje, produkcija novih potreb in produkcija življenja.

Márx deli potrebe v dve vrsti. Za prvo je značilno, da te potrebe obstajajo v vseh družbenih razmerah in jih različno družbene razmere spreminjajo "le v njihovi obliki in smeri" (cit. d., str. 196 v op.). Ostale potrebe pa so takšne, da jih pogojujejo "določene družbene oblike, določeni proizvodi in obsevalne razmere" (isto; podčrtala sv.). Zaradi odtujenosti materialne baze (in s tem celotne družbe), na kateri slonijo vse potrebe, so bile vse potrebe do sedaj fiksne. Kajti neka potreba postane fiksna, "zadobi izključno oblast nad nami", če materialne okoliščine ne "dovoljujejo normalne zadovoljitve tega poželenja (in s tem potrebe - op. av.) in na drugi strani razvoj celokupnosti poželenj (in s tem potreb - op. av.)" (cit.d., str. 195). Po Márxovem mnenju pa komunistična družba bistveno spreminja odnos med posameznikom in njegovimi potrebami. To pa tako, da prvo vrsto potreb (prvobitne potrebe), ki bodo (kot v vseh družbenih razmerah) obstajale tudi v teh, "tudi ta družbena oblika samo spremeni, v tem ko jim daje sredstva za normalen razvoj" (cit.d., str. 196 v op.). Druga vrsta pa sploh ne bo več obstajala, kajti "popolnoma je oropana svojih življenjskih pogojev" (isto). Kaj pa se bo zgodilo z vsako konkretno potrebo, pa je mogoče ugotoviti le skozi prakso, z nastankom novih potreb. Seveda v komunizmu ne gre

za odpravo "fiksnosti" posameznikovih poželenj in potreb. Komunisti "težijo le k takšni organizaciji produkcije in obče-  
vanja, ki omogoča ... le s potrebnimi samimi omejeno zadovolje-  
vanje vseh potreb" (cit.d, str. 197 v op.).

Obraunavani problem zadovoljitve in spremembe potreb v komuniz-  
mu pa naravnost potiska k vprašanju o osvobajanju in osvobo-  
ditvi človeka. Odgovarjanje na to vprašanje je tesno preplete-  
no z vpraševanjem o človekovih potrebah. "Osvoboditev je zgodo-  
vinsko dejanje" (cit. d., str. 28). Kot takšno se lahko izvrši  
le v dejanskem, predmetnem svetu in prav takšnimi sredstvi. Ven-  
dar pa se sam postavlja nek pogoj. "Ljudi ne moreš osvoboditi,  
dokler niso sposobni, da si oskrbe hrane in pijače, stanovanja  
in obleke v popolni kakovosti in količini" (cit.d., str.27-28),  
torej, dokler niso prvobitne potrebe posameznikov zadovoljene  
do konca in v vsej njihovi celovitosti. Zato so se ljudje  
osvobodili vedno le tako daleč, kolikor so jim dopuščale "ek-  
sistirajoče produkcijske sile. Vsem dosežanim osvoboditvam  
pa so bile za podlago omejene produkcijske sile" (cit. delo,  
str. 295). Produkcija le-teh je omogočala razvoj le ob pogo-  
jih, da so eni zadovoljevali potrebe na račun drugih in se na  
ta način razvijali; t.j. "dobili monopol nad razvojem" (isto).  
Ostali, in to večina, pa so bili pahnjeni v položaj, ko so  
bili "zaradi konstantno trajajočega boja za zadovoljitev naj-  
nujnejših potreb zaenkrat izključeni iz vsakega razvoja"  
(isto). Družba se je tako razvijala znotraj nekega nasprotja,  
ki se v današnjem svetu kaže kot nasprotje med kapitalom in  
njegovimi nosilci ter obvladanimi sloji. Iz takšnega stanja  
pa Marx pojasnjuje, zakaj zadovoljevanje potreb pri vladajo-  
čem razredu postane "nečloveško", zadobi človeka-ne-vredno  
obliko. Uživanje (in s tem potrebe) individuov je skozi vso  
predzgodovino človeka povezano z razrednimi razmerji, ki jih  
ustvarjajo pogoji produkcije in občevanja in v katerih ti indi-

vidui žive. Tako je za obdobje srednjega veka značilno, da je imel vsak stan svoje specifične užitke in način uživanja, s pojavom meščansko-kapitalskih odnosov pa so užitki vsakega razreda dobili svojo obliko. "Pri meščanstvu zadobi užitek celó uradno ekonomsko obliko - kot luksus" (cit.d., str. 279). Takšno (dosedanje) uživanje pa je bilo omejeno, in to iz dveh razlogov: uživanje je (bilo) zunaj dejanske življenjske vsebine, življenjske dejavnosti individuov (celo z njo v nasprotju) in se je zreduciralo na to, da mu je kot dejavnosti (bila) dana navidezna vsebina, na drugi strani pa se je ena potreba ali ena vrsta potreb zadovoljevala na račun druge; da se (je) zadovoljitev individua kazala kot enostranska zadovoljitev ene same potrebe ali ene vrste potreb, kar pa pomeni zadovoljevanje potreb(e), ne da bi zadovoljeval sebe, ves živi individuum. Takšen način zadovoljevanja vsekakor pogojuje bit in ne zavest; pogojujejo ga "empirični razvoj in pa življenjski izraz individua, ki je spet odvisen od svetovnih razmer" (cit.d., str. 198). Kritika teh užitkov in takšnega zadovoljevanja potreb je možna le prek kritike načina produkcije in občevanja, le če izpoštávíno kritiki tako produkt, kot tudi pot, po kateri je produkt proizveden.

## II.

"Mnogi ljudje se čudijo radikalizmu Zvesti III. - ali so jih infiltrirali komunisti ali so pod vplivom nekaj levičarskih agitatorjev ali so brali Marxa?"

(C.Reich: The Greening of America, Penguin 1972, str. 193).

Izhodišče za kritiko kapitalske oblike predmetnosti najdemo v Marxovi ontološki določitvi človeka kot naravnega in predmet-

nega bitja (Ekonomsko-filozofski rokopisi).

Človek ima izven sebe predmete, ki bivajo od njega neodvisno, "toda ti predmeti so predmeti njegove potrebe, za udejstvovanje in potrjevanje njegovih bitnih moči nepogrešljivi, bistveni predmeti (MEID I, str. 384; kurziv K.M.) In dalje: "Lakota je naravna potreba, potrebuje torej naravo izven sebe, predmet izven sebe, da bi se zadovoljila, da bi se utešila" (isto). Človek je torej bistveno naravno bitje, in to predmetno naravno bitje. Predmeti njegovega bitja so naravni, dejanski, čutni predmeti, prav tako, kakor je tudi človek sam naravno, dejansko, čutno, trpno in strastno bitje.

To, da lakota kot naravna potreba potrebuje naravo, čutne predmete izven sebe, kaže na usmerjenost potrebe navzven. Potreba je lahko zadovoljena, le, če se odpre navzven v svet čutnih, naravnih predmetov in si jih tam prisvoji. Prisvoji pa si jih lahko le v njihovi čutnosti, v njihovi (človeški) koristnosti, s tem da jih napravi za uporabne predmete. "Koristnost stvari napravi stvar za uporabno vrednost. Toda ta koristnost ne vidi v zraku. Odvisna je od lastnosti telesa blaga in brez njega ne more obstajati. Samo telo blaga, kakor železo, pšenica, diamant itd., je zato uporabna vrednost ali dobrina. Ta njegov značaj ni odvisen od množine dela, ki ga mora človek opraviti, da si prisvoji te njegove uporabne lastnosti" (K.str.44). Potreba je potreba po čutnem predmetu, zadovoljevanje potrebe je čutno zadovoljevanje, užitek kot povračanje potrebe vase in nje negacija je čutni užitek. To, po čemer je užitek mogoč, je uporabna vrednost stvari. Uporabiti, prisvojiti si zunanji predmet pomeni zadovoljiti potrebo po njem, pomeni predmet uživati.

V kapitalski obliki predmetnosti se srečujemo s perversijo

zgoraj omenjenega. "V družbi take oblike, kakor je tu raziskujemo, nastopajo uporabne vrednosti hkrati kot snovne nositeljice menjalne vrednosti" (K, str. 44: kurziv K.M.). Omenjena družba je seveda kapitalaska družba; izvedo, da poleg uporabne vrednosti nastopi v njej tudi menjalna vrednost. Kaj menjalna vrednost pravzaprav je? "Menjalna vrednost se kaže predvsem kot količinsko razmerje, kot proporcija, v kateri se menjajo uporabne vrednosti ene vrste za uporabne vrednosti druge vrste, kot razmerje, ki se po času in kraju vedno spreminja. Menjalna vrednost se nam zato zdi nekaj slučajnega in čisto relativnega; notranja, blagu imanentna menjalna vrednost (valeur intrinsèque) se zato zdi contraccitio in adjecto" (K, str. 44 - 45; kurziv K.M.). Menjalna vrednost je torej abstrakcija od samega predmeta oz. od njegove uporabne vrednosti. Uporabna vrednost je sicer substanca menjalne vrednosti, vendar jo v kapitalskem svetu menjalna vrednost prevladuje, potiska, skriva za sebe. To, da kljub svoji bistveni abstraktnosti, relativnosti in nepredmetnosti menjalna vrednost tako uspešno zakriva uporabno vrednost predmeta, kaže na globlji in izvirnejši Zakaj in Kako vsega kapitalskega sveta. Ustrezno odgovoriti na ti dve vprašanji bi pomenilo razmisliti vse tisto, kar se nam bolj ali manj dozdeva kot ta Zakaj in Kako: samoodtujitev človeka, delitev dela, privatna lastnina itd. Vendar nama tu ne gre za omenjeno razmišljanje, temveč zgolj za razmislek o potrebah, kakor jih postavlja in prestavlja svet menjalne vrednosti.

Videli smo že, da je zadovoljevanje potrebe uporaba, uživanje predmeta, ki ga ravno v aktu zadovoljevanja potrebe, t.j. produkciji, napravimo za predmet. Akt zadovoljevanja potrebe je čutni akt, in šele čutni akt je tisti, ki je zmožen spremeniti, opredeliti predmet zunaj sebe na način človeške prisvojitve tega predmeta, na način očlovečenja predmeta; napraviti

ta predmet za svoj bistveni predmet in v njem izraziti svoje bistvene, individualne moči. Ta akt je akt "udejstvovanja človeške dejavnosti" (MEID I, str. 337). In tako dalje. Tu je pglavitno, da so porajanje potrebe, zadovoljevanje potrebe, uživanje potrebe kot vračanje potrebe vase, transformacija potrebe itd. bistveno čutno določeni.

Z nastopom menjalne vrednosti je vsak predmet sprevržen v svoje nasprotje, "kajti če abstrahiramo njegovo uporabno vrednost, abstrahiramo tudi njegove telesne sestavine in oblike, zaradi katerih je uporabna vrednost... Vse njegove čutne lastnosti so izginile. Tudi ni več produkt mizarskega ali zidarskega ali predilnega ali kakršnegakoli drugega določenega produktivnega dela. Kakar izgine koristni značaj produktov dela, izgine tudi koristni značaj raznovrstnega dela, ki ga vsebujejo, izginejo torej tudi različne konkretne oblike tega raznovrstnega dela, ta dela se več ne razlikujejo, temveč so vsa skupaj reducirana na enako človeško delo, abstraktno človeško delo" (K, str. 46-47). Ne gre torej edino za anestezijo, "onečutenje" predmetov, temveč za anestezijo celotne človeške dejavnosti v svetu: človeka, družbe, narave, celotnega kozmosa. Človeška dejavnost se sprevrže v abstraktno delo, ki je "enako človeško delo", enako v smislu totalitarizma: skupni imenovalec tega dela je trošenje človeških mišic, možganov, kosti itd. "To udejstvenje dela se kaže v nacionalnoekonomskega stanju kot razdejanjenje (Entwirklichung) delavca, opredmetenje kot izguba predmeta in sužnost predmetu, prisvojitvev kot odtujitev, kot povnanjenje (Entäusserung)" (MEID I, str. 303; kurziv K.M.). Človek postane upredmeteno delo - kapital - in s tem blago. Človek postane stvar, stvar pa je poseebljena: stvar kot blago in blago kot fetiš. Človeški odnosi postanejo odnosi menjave, blaga, potrošnje, postanejo torej povnanjeni, abstraktni: substanca teh odnosov je matematično-tehnični odnos. Matematičizacija človeka je le en aspekt abstraktne dejavnosti kot dela.



Ko človek stoji nasproti svojemu predmetu kot blagu, kot "čutno nadčutni stvari", postane njegova potreba po tem nečutnem predmetu brezpredmetna: menjava sama postane potreba. Človek torej proizvaja le še zaradi menjave in njenega posrednika - denarja. "Po tem tujem sredniku - namesto da naj bi bil človek sam srednik za človeka - gleda človek svojo voljo, svojo dejavnost, svoj odnos do drugih kot moč, ki je neodvisna od nje - ga in od njih" (MEID I, str. 402; kurziv K.M.). Situacija postane absurdna: "Predmeti, ločeni od tega srednika (denarja - op.av.) so izgubili svojo vrednost" (MEID I, str.402). Tisto, kar je uporabno, ni več vredno, in tisto, kar je vredno, ni več uporabno (to bomo v nazornejši obliki srečali v Marcusejevi kritiki industrije zabave, luksuza, orožja itd.). Potreba je potreba po denarju oz. po vsem tistem, kar je z denarjem predstavljeno, ki je tako, kot je šele po denarju. Denar je sedaj tisti, ki določa človeške potrebe. V kapitalski - denarski družbi govoriti o "človeški potrebi" je contradictio in adjecto. (Re)habilitacija človeške potrebe predpostavlja od-potovanje iz tega sveta na način "popolne emancipacije vseh človeških čutov" (MEID I, str. 337; kurziv K.M.), kar pa obenem pomeni marsikaj: tudi čutno destrukcijo kapitalskega sveta - da je potovanje sploh možno.

## O B M A R C U S E J U

"Tedad ni bilo niti tistega, kar je,  
niti tistega kar ni."

I. Hasadiya

Visoko razvita industrijska družba, kakor obstoji, je vse bolj sposobna zadovoljiti dejansko obstoječe potrebe v tej družbi

bivajočih in z njo pogojenih posameznikov. To ji uspeva na način, kako je organizirana. (1). Vendar, če govorimo o odnosu družba - potrebe posameznikov na ta način, opazujemo stvar, ki je postavljena na glavo. (2). Postavljena na noge pa ista stvar je videti takšna: obstoječa družba je sposobna zadovoljiti vse potrebe, ki se pojavijo pri posamezniku, ravno zaradi tega, ker je tako organizirana. Tisto, kar je bilo prej videti le kot sredstvo za delovanje, se zdaj pojavi kot delujoče. Tako kot je obstoječa družba organizirana, zadovoljuje lastne potrebe, ko zadovoljuje potrebe posameznikov; družbene potrebe (t.j.po-

1) To dejstvo, uporabljamo kot argument, tudi v določenih sredinah velik optimizem. Iz takšnega stanja pa se rojevajo o potrebnosti vedno večje ekspanzije proizvodnje, ki naj bi že v samo kvantitativno rastjo, samo z razširjenjem asortimana izdelkov (izbire in kopičenjem blaga pripeljala do sreče, zadovoljstva / zadovoljenosti in nekakšne egalizacije vseh ljudi. Česa se naj bi posameznik želel, kot da mu določena družba ponuja vse, kar potrebuje in česar si (po)želi, ter mu hkrati obljublja, da mu bo to in še več kmalu dostopno, če mu še (slučajno).ni? In kakšen naj bo še bolj tehten argument za trditve oficialnih teoretikov takšne družbe, da kvalitativna sprememba obstoječega ni potrebna, ter da je (za vsako ceno; tudi izničenja človeštva) potrebno ohraniti obstoječe stanje, ki nudi "vse" (ali, morda, le omogočiti razvoj znotraj le-tega)? Da je potrebno le razširjati proizvodnjo in skrbeti za rentabilnost gospodarstva, pa bomo imeli "vse"? Kajti "v pogojih rastočega življenjskega standarda je nekonformizem v sistemu viden družbeno nekoristen, še tem bolj, ker vključuje občutne ekonomske in politične (nevšečne - opr.sv.) posledice in preti gladkemu funkcioniranju celote" (ČJD, str. 22).

2) Govorimo, da imajo ti posamezniki svoje lastne, od njih samih izvirajoče potrebe, zaradi katerih je določena družba na določen način organizirana, da bi jih lahko (in da jih samo tako lahko) zadovoljuje.

litične potrebe) so postale individualne potrebe in želje. Ravno način organizacije obstoječe družbe zahteva takšen način zadovoljevanja potreb. V sistemu, v katerem je osnovno vodilo profit, kjer je profit tista prizma, skozi katero se gleda (v) svet, in je vse organizirano, urejeno, prilagojeno (po) njegovi meri, je eksistenčna nuja sistema, da organizira tudi potrebe posameznikov, njihovo nastajanje in zadovoljevanje, tej podobi ustrezno. Eksistenčna nuja te družbene oblike je, da ustvarja takšne potrebe posameznikov, da bo njih zadovoljevanje potreb omogočalo nemoteno funkcioniranje sistema kapital-skih odnosov in s tem nemoteno perpetuiranje obstoječega nači-na bivanja, kakršnega pogojujejo obstoječi kapitalski odnosi.

(3)

Če stvari postavimo v takšno zaporedje, se (po)vpraševanje o obstoječi družbi pojavi nekako tako: kakšna je ta družba, kako je organizirana, da se sili v opisano dejavnost, ter ali ji in (če ji) kako ji uspeva to, kar se ji samo postavlja kot cilj in kar smo zgoraj naznačili kot ta cilj?

II.

Obstoječa visoko razvita industrijska in na kapital-skih odnosih temelječa družba je v celoti iracionalna družba: iracio-nalna, če vzamemo kot kriterij osvobajanje človeka in s tem raz-odtujitev človeške družbe, čeprav je po svojem funkcioniranj-u globoko racionalna. Ta njena racionalna iracionalnost / iracionalna racionalnost se pojavlja v različnih oblikah. Do-vo-lj razvita produktivnost je nujno orožje v rokah za raz-od-tujitev človeka in družbe borečega se posameznika. V obstoje-či kapital-ski družbi je ta produktivnost tako ogromna, da bi

1) Ali povedano drugače, povedano z besedami A. Huxleya: "Ljud-je so srečni, saj dobijo vse, kar si pože-le, in si nikoli ničesar ne pože-le, česar ne morejo dobiti." (A. Huxley: Bravo New World)

takšno orožje lahko tudi dejansko bila. Konkretno pa se ta produktivnost kaže kot surova represija nad človekovimi potrebami, kot totalitarna kontrola nad njimi in kot planirano oviranje oz. preprečevanje njihovega svobodnega razvoja. Neprestano oboroževanje, konstantna grožnja z ničanjem je tisti faktor, ki je osnova in izvor velikega dela obstoječega bogastva; ki v obstoječi družbi omogoča blagostanje (večine) prebivalstva; hkrati pa se histerično in nepretrgano pripravljajanje na vojno in uničenje vodi v imenu ohranjanja miru. Pripravljenost na vojno ohranja mir. Ljudem je vsiljena potreba, da živijo konstantno na robu propada, da živijo neprestano v pripravljenosti na nekakšno obrambo pred (velikokrat imaginarnim (ga) sovražnikom in da si celo iz takšne (življenjske uničujoče) pripravljenosti gradijo (v okviru njihovega načina življenja dejansko) boljše življenje. Obstoječa družba je sposobna spremeniti odvečne v potrebno, škodljivo v koristno, smrt v življenje. A to življenje kljub vsemu ostaja navidezno življenje, in vse blagostanje te družbe je le navidezno blagostanje, le nagovarjanje človeka na samomor (ki pa ga družba spet spremeni v (boljše) življenje, in ples smrti smelo plešemo naprej; ubijam se, da bi živel, in živim, da bi se ubijal, in ubijam se ...).

Torej: takšna kot je, je iracionalna do najglobljih družbenih in človeških plasti, in takšno jo sprejema večina prebivalstva, ali drugače in natančneje rečeno, večina prebivalstva je prisiljena, da jo sprejema. Vendar že dolgo ne gre več za tiste vsem v oči bijoče nasilje, ki prej odvrča prisiljevanega od tega, v kar ga silimo. Prisiljevanje je že zdavnaj spremenilo svojo surovo, bolečo in krvavo obliko, dobilo je neko bolj prefinjeno obliko duhovnega nasilja, obliko manipulacije in indoktrinacije, ki zajame posameznika v celoti in (skoraj) do dna. Obstoječa družba je posamezniku sposobna nuditi vedno več, vedno bolj udobno, nenaporno in raznovrst-

no življenje. Posameznike oskrbuje z vsem, kar jim je dejansko potrebno, in ravno ta oskrba je najmočnejše in najbolj značilno sredstvo kontrole nad njimi. Kajti zaradi tega, kar smo zapisali v zadnjih stavkih, družba ni nič manj iracionalna in nič manj potrebna kritike. Ob teh ugotovitvah se postavlja še kot veliko bolj smiselna distinkcija med lažno in resnično za-vestjo posameznikov, in tako tudi med lažnimi in resničnimi človeškimi potrebami.

Človeške potrebe so zgodovinske potrebe. Ali bo nekaj postalo potreba, je tako v veliki meri odvisna od usmerjenosti osred- nih družbenih institucij in interesov. V našem primeru imamo opraviti z represivno družbo, ki zahteva represivni razvoj posameznika. Od tod pa izvirajo lažne potrebe. Lažne so nam- reč tiste potrebe, ki so jih posamezniku vsilili posebni druž- bení interesi, z namenom, da bi ga na ta način dobili pod kontrolo. V današnji družbi so to potrebe, ki perpetuirajo mučno delo, agresijo, bedo in krivico. Seveda lahko zadovo- ljevanje takšnih potreb dejansko zadovolji posameznika. Vendar- pa zadovoljevanje takšnih potreb preprečuje njegov svoboden raz- voj človeka kot človeka, zato ta "sreča" posameznikov ni tista sreča, ki bi jo bilo potrebno štiti v imenu človekove osvobo- ditve. Družbena vsebina in funkcija takšnih potreb sta člove- ku tipično odtujeni. Podrejena sta človeku zunanjim silam, nad katerimi posameznik nima moči in ki se jih (velikokrat) niti ne zaveda. "Večina predominantnih potreb po relaksaciji, zabav- vanju, obnašanju in konzumiranju po oglasih - da se ljudi in sovraži tisto, kar drugi ljubijo in sovražijo - spada v to kategorijo lažnih potreb" (ČJD, str. 24). Vprašanje, katere potrebe so lažne in katere ne, morejo in morajo rešiti sami individui, vendar pa to lahko storijo samo takrat, ko so in

če so svobodni. (1) Nihče ne more v njihovem imenu odločati o tem, Do takšnega odgovora pa nikakor ne moremo priti, dokler se posameznikom vsiljujejo stališča, interesi in potrebe ter dokler so objekt manipuliranja. Temu (začnjemu) pa se obstoječa družba sama ne bo odrekla.

Pri kritiki obstoječe kapitalske družbe se je potrebno ozreti še na nekaj ostalih dejstev. Objektivno obstoji določena kvaliteta in kvantiteta intelektualnih in materialnih sredstev, ki se lahko uporabijo. Trdimo, da v industrijski družbi obstoječa količina teh sredstev tehničnih in intelektualnih stvaritev, omogoča pacifikacijo eksistence (2) in prek nje kvalitativno spremembo družbe. Obstoječi sistem jih danes uspešno uporablja v svoje namene. Ravno zaradi tega smo prisiljeni, da si stalno zastavljamo vprašanje o tem, kako bi obstoječa sredstva uporabili za optimalni razvoj in zadovoljitev individualnih potreb ter sposobnosti ob minimalno napornem delu in odreknanju. Takšno vpraševanje pa v obstoječi družbi že samo po sebi povzroča obstoj sil in tendenc, ki poskušajo udejaniti zgoraj zastavljene cilje in ki so pripravljene kvalitativno spremeniti obstoječi svet. Vendar se je do sedaj (po)kazalo, da je industrijska družba sposobna "obrzdati" (3) kakršenkoli poskus, da bi te sile uresničile svoje namene. To "brzdanje"

1. Tu pa se na teoretičnem področju znajdemo v začaranem, zaprtem krogu. "Makljub jeziku brutalnih dejstev, in ideologije pa dialektična logika vztraja, da morajo biti sužnji svobodni za svojo osvoboditev, preden lahko postanejo svobodni" (ČJD, str. 55: podčrtala av.). Izhod je očitno mogoče iskati le v praktičnem delovanju, t.j. revoluciji kot kvalitativni spremembi načina življenja. Primerjaj tudi Marxovo razmišljanje na to temo v MEID II, str. 196-197.
2. V smislu pomirjanja eksistence ob postopnem izginjanju borbe za obstanek (po Marcuseju).
3. Termin "obrzdati" je uporabljen kot nadomestek Marcusejevemu pojmu "contain" in pomeni "vsebovati možnost za transcendiranje obstoječega in istočasno njihovo zadrževanje znotraj meja obstoječega (glej E. Brujčić v ČJD, str. 12 v opombi).

družbenih kvalitativnih sprememb je po Marcusejevem mnenju najbolj značilna stvaritev razvite industrijske družbe. Kajti vsaka kvalitativna sprememba bi pomenila (hkrati in prav to) spremembo načina življenja, zato mora postati dejanska potreba posameznikov, ki živijo v tej družbi, in mora iz te potrebe tudi izvirati. Tej družbi pa uspeva, da oskrbe posameznikov z dejansko potrebnimi dobrinami uporablja kot sredstvo, s katerim v njih zatira potrebo po spremembi načina življenja, torej kvalitativni spremembi. Potrebo posameznikov pa dobivajo v obstoječi kapitalski družbi ideološko dimenzijo tudi s prikrivanjem razrednih protislovij. S pomočjo koincidence potreb razredov navidezno izginjajo razredna nasprotja in na ta način je (seveda navidezno) blokirana možnost revolucije v Marxovem smislu. Vendar, "ko se delavec in njegov upravitelj zaboavata ob istem TV programu in obiskujeta iste javne prostore, ko se strojepiska prav tako atraktivno opravlja kot hči njenega delodajalca, ko je črnc lastnik cadillaca, ko vsi ti berejo isti časopis - takrat to asimiliranje ne indicira neobstoja razredov, temveč le obseg, v katerem vsi sleji družbe sodelujejo pri potrebah in zadovoljstvih, ki služijo za ohranitev obstoječega" (ČJD, str. 27). Egalitarizem je torej le navidezen, dejanskega pa ne naredi niti enaka kozmetika tako na mojem kot na bilijonarkinem obrazu, niti enak toaletni papir, s katerim si tako jaz kot Pr. Ford briševa rit, kajti razredna nasprotja se ne odpravljajo na stranišču, kot bi nekateri radi prikazali. Obstoječa družba ostaja razredna, in kot takšno jo moramo izpostaviti kritiki. Morda jo lahko označimo celo za še bolj razredno od predhodne; za družbo, v kateri razredne pozicije dobivajo še bolj trdno, celo biološko osnovo. Kajti dominacija in eksploatacija se ne odražata več samo v institucijah razredne družbe. Prodrli sta v dejansko biološke sfere posameznikove zavesti; v instinkte, nagone in aspiracije, ki

jih je oblikovala razredna družba; torej "tudi v tiste, kar ljudje, t.j. vođeni in upravljani ljudje, ljubijo, sovraži, za kar se borijo, kar se jim zdi lepo, prijetno itd. Razredna družba ni samo v materialni proizvodnji, ni samo v ekulturni produkciji, prav tako je v duhu in telesu subjektov in objektov sistema" (H. Marcuse : Carstvo svobode i carstvo nužnosti. Jedro preispitivanja, Praxis 1969-1/2, str. 23.) (4).

Kot iracionalna družba je družba prosperitete hkrati družba nesvobode. Poleg tega, da sistem omejuje različne, že v buržoaznih revolucijah deklarirane in tudi izborjene (politične) svobode, pa omejuje celó (in ravno zato, da bi lažje omejeval prvo-omenjene) tisto svobodo, katere nastanek je sam po sebi mogoč že zaradi razvoja proizvodnih sil. Tako omejuje "tehnično" dostopen svobodni čas, količino in kvaliteto dobrin in uslug, ki so "tehnično" dostopne za zadovoljitev vitalnih človekovih potreb, ipd. Te omejitve svobode imajo korenine seveda v osnovnem protislovju današnjega kapitalskega sveta dela, v protislovju med možnostjo progresivnega ukinjanja in ukinit-

- 4) Ravno s pomočjo razumevanja je tako globoke inkorporiranosti logosa kapitala v samo bivanje posameznika bi lahko pojasnili nekatere težave, ki se pojavljajo v državah, ki so začele socialistično preobrazbo. V teh državah je (poleg ostalih) ostal nerešen eden o centralnih problemov preobrazbe kapitalске družbe v socialistično, problem t.j. "vsakdanjega življenja" (Glej n.pr. A.Heller: Marxova teorija revolucije i revolucija svakidašnjeg života, Praxis 1969 - 1/2, str. 65 in naprej. (Kajti "loga sprememba oblike upravljanja še ni kvalitativna sprememba. Celó če se s spremembo upravljanja zamenja en razred z nekim drugim, ali bolje rečeno, z določenimi skupinami nekega drugega razreda, to še vedno ni kvalitativna sprememba, vse dokler novi razred odraža aspiracije in vrednote obstoječe družbe, vse dokler kapitalistični napredek ostaja bolj ali manj skrit vzor napredka. V prvi fazi (revolucije - op.av.) ni toliko odločujoča oblika upravljanja, kot tisto, kar se bo proizvajalo, za kakšen način življenja se bo proizvajala in kakšna je prioriteta, ki je postavljena in se izvaja v življenju (H.Marcuse: cit. d, v Praxis 1969-1/2, str.24.)



ve dela ter potrebo po ohranjanju (odtujenega) dela kot izvora profita. Edina svoboda, ki takšen sistem lahko dovoljuje je (in jo celo podpira), je svoboda izbire blaga. Sam obstoj te svobode pa kaže, kako "pod vladavino represivne celote svoboda lahko postane močan instrument dominacije" (ČJD, str. 26). Stopnje človekove svobode ne določa možnost izbire, temveč, kaj lahko izbiramo in kaj posameznik dejansko izbira. "Svobodna izbira med raznovrstnimi potrošniškimi dobrinami in uslugami ne significira svobode, če te dobrine in usluge podpirajo družbeno kontrolo nad življenjem (ki je življenje - op. av.) dela in tesnove, - to je, če ohranjajo alienacije" (isto) "Svoboda izbire gospodarja ne odpravlja niti gospodarjev niti sužnjev" (isto). V takšni družbi je ideologija absorbirana v realnosti. Vendar to ne pomeni "konca ideologije" Obstoječa družba je še bolj ideološka, kot je bila njena predhodnica. Kajti "ideologija je v samem procesu proizvodnje" (T.W.Adorno: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt: Suhrkamp 1955, str. 24 in naprej). (5) Sami proizvajajo te proizvodnje indoktrinirajo in manipulirajo, proizvajajo lažno zavest. Ker so takšni proizvodi dostopni večini prebivalstva, postaja indoktrinacija, ki jo vsebujejo in nosijo, način življenja. Kot smo že pokazali, je to zelo dober način življenja, tako dober, da se ga posamezniki nočejo odreči oz. ne čutijo potrebe po tem. Prej po nasprotnem: da ga branijo.

Torej: možnosti obstoječe kapitalске in industrijske razvite družbe so široke in raznovrstne. Ta družba omogoča vedno večji razvoj proizvajalnih sil, zadovoljitev potreb vse večjega števila individuov, kreiranje novih potreb in sposobnosti, ipd. Samo po sebi bi te možnosti omogočile veliko bolj človeški raz-

5) Adornov citat ni vzet iz originalnega teksta, temveč iz ČJD H. Marcuseja.

voj posameznikov. Vendar pa so "obrzdane" Obstoječa družba učinkovito kontrolira skoraj vse poti, po katerih bi lahko razvoj obstoječih možnosti dobil takšno usmeritev, ki bi ji postala nevarna. Kajti zanjo ni dileme : ali ona ali človeški človek!

### III.

Svobodna iniciativa (1) je pojem, ki pomeni svobodo razpolaganja s svojo delovno silo in s tem obstoječo možnostjo, to lastnino proda(ja)ti. V družbeno-ekonomskih pogojih, v kakršnih se je pojavila, pa pomeni dejansko nujno, ki posameznika sili, da mora proda(ja)ti svojo delovno silo in tako tudi samega sebe, da bi se sploh lahko obdržal pri življenju. Ali: možnost proda(ja)ti svojo delovno silo se pojavi v obliki surove alternative: delaj ali glađuj. S spreminjanjem objektivnih pogojev bivanja posameznikov, predvsem z razvojem produktivnih sil, se je spreminjala tudi življenjska forma (teh) posameznikov, način življenja pa je osta(ja)l enak. Res je, da so postale skoraj vse pojavne oblike dela (vsaj fizično) manj naporne, utrujajoče in življenje sesajoče. Res je, da je za enako količino dela danes delavcu dostopno zelo mnogo, ponekod in nekaterim celo tisto, o čemer je njihov oče - delavec lahko le sanjal (ali pa še celo to ne). Zato pa je ve-

- 
1. Ta od meščanske družbe toliko opevana svoboda, ki so jo predstavniki te družbe mukoma izbojevali in jo iztrgali iz rok fevdalca, "že od začetka ni bila blagoslov" (ČJD, str. 22). Za večino prebivalcev je vključevala tako osebno neodvisnost, nekatere druge politične svoboščine in možnost boljšega, človeku bolj ustreznega, a s trdim delom prisluženega življenja; torej, tudi mučno delo ter stalno negotovost in bojazen pred izgubo tega dela in s tem pred n.pr. lakoto, izgubo strehe nad glavo ali morda celo oseb, ki so ti blizu, ipd.

liko bolj zaskrbljujoče, ko(po)-gledamo nekoliko globlje v obstoječe stanje. Kljub (ugotovljenemu) ogromnemu porastu svetovnega bogastva, kopičenju blaga vseh mogočih (in nemogočih) vrst, strahovitemu razvoju proizvodjalnih sil, ipd., je potrební delovni čas posameznika (2) še prav toliko dolg, kot je bil pred petdesetimi leti. Posameznik je še vedno primoran delati in prodajati svojo delovno silo, da bi lahko zadovoljil svoje dejanske potrebe. Še vedno je prisiljen potrujevati se na tržišču kot svoboden ekonomski subjekt. K osvoboditvi od te in takšne "svobode" in s tem raz-odtujitvi posameznika (konkretno) v delovnem procesu ni bil narejen še niti najmanjši korak: potrebni delovni čas se ni skrajšal, da bi bila tako ustvarjena vsaj možnost, da bi iz tako dobljenega prostega časa pričel nastajati svobodni čas; čas, v katerem bi (lahko) posameznik posta(ja)l svobodno kreativno bitje. Svobodna inicijativa se še vedno ponaša z nazivom "svoboda" človeka, čeprav bi "izginitev te vrste svobode bila ena največjih stvaritev civilizacije" (ČJD, str. 22).

Postavlja se vprašanje, kako da tako narasel in hitro naraščajoč potencial produktivnih sil ni povzročil tudi spremembe proizvodnih odnosov. Kako da ni prišlo do takšnega razkoraka med tema dvema (marksističnima) kategorijama, ki bi zadostoval za kvalitativno spremembo bostoječe industrijske družbe?

V sami naravi kapitalске družbe (kakšna je obstoječa industrijska družba) se nahajata dva faktorja, ki sta konstituens te družbe in kot taka zanjo eksistenčnega pomena; dve dejavnosti,

2) Potrebni zato, ker ga je potrebna takšna količina, da si zaslužiš potrebno količino denarja, da bi si z njeno pomočjo lahko zadovoljil svoje dejanske obstoječe potrebe.

ki morata biti opravljene vsak dan, prav tako, kot mora posamezni vsak dan jesti, piti, spati in opravljati še nekatere druge dejavnosti. Prvič, v družbi, ki temelji na kapitalu, na kapitalskih proizvodnih odnosih, se mora vsak dan producirati vedno več in tudi vedno več prodati, da se vedno več zasluži (profit) in se spet vedno več vloži v proizvodnjo, da se proizvodnja na ta način razširi in da se tako lahko spet vedno več proizvaja, itd., itd. Druga vrsta dejavnosti, katere opravljanje je vsakdanje in nujno v tej družbi, če je nekdo hoče ohraniti takšno kot je, pa je preprečevanje nastajanja možnosti ali pa uničevanje (še boljša pa je integracija) že nastalih možnosti oz. pogojev za kvalitativno spremembo obstoječega stanja.

Narava kapitalskega (na kapitalu slonečega) načina proizvodnje zahteva, da se v proizvodnjo vloženi denar (kapital) obrača. Da bi se proizvodnja takšne vrste lahko sploh začela ali pa nadaljevala, je nujno dobiti (kjerkoli) potrebni kapital; prvotno s trgovino, oderuštvom, odkritim ropanjem, pozneje (in danes) s krajo proletariatu. Ko kapitalist izplača delavcu mzdo, za ohranjanje njegovega dejanskega življenja potrebno količino denarja, ter odšteje drugo količino za amortizacijo produkcijskih sredstev, mu ostane dohodka količina, ki je t.i. profit in ki jo lahko porabi na dva načina: ali jo porabi sam osebno za lastne potrebe ali pa jo naloži in z njo razširi proizvodnjo. V skladu z notranjo logiko kapitalске proizvodnje kapitalist (3) običajno vsaj z delom profita razširi proizvod-

3) S čimer v sodobnem monopolnem kapitalizmu, ki je lahko monopolen privatno lastninsko ali državno lastninsko, ni mišljen (samo) lastnik-posameznik, temveč predvsem vsaka skupina, združba, institucija, ki si lasti (potrebne) količine denarja in ki lahko te količine zaradi lastnih interesov (bogastvo, politična moč, vpliv ipd.) spremeni v kapital.

nja, saj ve (ali vsaj upa), da mu bo razširjena proizvodnja prinesla nove profite, ki jih bo spet lahko ali porabil ali naložil, itd. Ustvarjanje profita je os, okoli katere se suče svet kapitalskih odnosov, to je vedno prisoten ukaz, kako (v določeni situaciji) ravnati. Toliko o tem poenostavljeno in na splošno.

Obstoj široko nezadovoljenih življenjskih potreb (primarnih, prvotnih, fizioloških potreb) je dajal kapitalskemu načinu proizvodnje dolgo časa naravno podlago in človeško smotrnost, vsaj navidezno in objektivno. Kapitalaska proizvodnja se je objektivno opirala na življenjske potrebe, kajti velik del povpraševanja se je resnično nanašal na proizvode, ki so potrebni za reprodukcijo življenja. "V bistvu pa je ta naravni temelj povpraševanja le prikrival notranjo smotrnost kapitalistične proizvodnje. (A. Gorz: Neokapitalizem in delavska strategija, ČZP Komunist, Ljubljana 1970, str. 59). Proizvodnji je bilo kljub temu primarna naloga akumulacija presežka, kar je (kot sva že zapisala) specifična zahteva in cilj sistema. To, kar je bilo prej prikrito pod krinko zadovoljevanja življenjskih potreb, pa postane v oči bujoče tisti trenutek, ko so te potrebe v glavnem zadovoljene. Takrat postane vprašljiva življenjska nujnost ekspanzije proizvodnje, saj začne le-ta izgubljati svoje (navidezno) naravno podlago. Kajti v takšni družbi posamezniki niso več prisiljeni delati samo v naravne namene, temveč obstaja možnost, da delajo v ustvarjalne (zavestne) človeške namene. S tem pa je postavljen v ospredje človek, ne pa profit, ki na ta način v resnici izgubi svoje eksistenčne pogoje, to pa pomeni zlom kapitalske "civilizacije"! Proizvodnja v obstoječi industrijski družbi je izgubila to (navidezno) naravno podlago; krinko, ki skriva njen resnični namen, pa ji je uspelo kljub temu obdržati na svojem kapitalskem obrazu. Kapitalu je to uspelo na edini možen način znotraj obstoječega; prilagodil

je posameznika svojim (eksistenčnim) potrebam, "prilagodil je individue glede na najbolj rentabilno proizvodnjo, in to ne samo glede na njihove individualne potrebe, ampak tudi glede na njihovo zaznavanje sveta" (A. Gorz: cit. d., str. 60), kajti proizvodnja zaradi proizvodnje "zahteva postavitev družbe "v prisilu prošnje" (isto), to pa "zahteva tak tip posameznika, ki sprejema prisilno in pasivno potrošnje - množičnega posameznika, ki mu bo poskušala vsiliti cilje, želje, zavisti" (isto: podčrtala av.), ki bo spet sredstvo v rokah (le-)tega kapitala.

Korenine tega pojava so enake koreninam kapitalskih proizvodnih odnosov, kar sva že povedala in na kar spet opozarjava. Takšen tip posameznika je lahko le odtujeni človek, in obstoječi kapitalski odnosi le modificirajo njegovo odtujitev, obstoječim zahtevam proizvodnega aparata ustrezno. Takšen način obževanja, kakršnega pogojuje današnja kapitalaska družba, je produkt človeku odtujenih produktivnih sil, je le pojavna oblika človeku odtujenega dela (4) na dejanske obstoječi stopnji razvoja produktivnih sil.)

- 
- 4) " V čem je torej odtujitev dela? Prvič, da je delo za delovca zunanje delo, to je, da ne pripada njegovemu bistvu, zato se v svojem delu ne potrjuje, marveč ga zanika, ne počuti se srečnega, marveč nesrečnega, ne razvija svobodne rečne in umske energije, marveč mrcvari svojo naravo in upropašča svoj duh. Zato se delavec počuti dobro šele zunaj dela, v delu pa slabo. Doma je, kadar ne dela, kadar pa dela, ga ni doma. Zato njegovo delo ni prostovoljno, marveč prisilno delo. Zato ni zadovoljevanje neke potrebe, ampak je samo sredstvo za zadovoljevanje potreb zunaj dela" (Marx-Engels: Zgodnja dela, Naprijed, Zagreb 1961, str. 213-214).

Primarne, prvotne, življenjske potrebe so zadovoljene. Načinu, na kakršnega je organizirana obstoječa proizvodnja, pa je imanentno konstantno proizvajanje blaga in to (celo) vedno večjih količin blaga, ki ga mora tudi prodati in to prodati (če se le dá) s profitom. Zaradi tega je kapitalski sistem (5) prisiljen, da ustvari osnovno potrebo po potrošnji tega blaga, kajti znašel se je v situaciji, ko mora podrediti potrošnjo že obstoječi, nezadržno in nekontrolirano delujoči proizvodnji, namesto obratno, kar se je dogajalo v prejšnjem obdobju kapitalске proizvodnje. Ta potreba torej direktno perpetuira obstoječi sistem. Sistem pa na različne načine in z različnimi sredstvi (vzgoja v najširšem pomenu besede kot institucionalna vzgoja, masovni mediji, masovna kultura, itd.) (6) vsiljuje posameznikom potrebe in želje po ravno tistem blagu, po natančno tistih proizvodih, ki jih na kapitalskih principih organizirana proizvodnja izdeluje. (7).

To mu tudi (zelo dobro) uspeva. Kakšen bolj neizpodbiten dokaz za to trditev naj še iščemo, kot je sam njegov obstoj? Posle-

- 5) Torej, vsi tisti, ki stojijo z njim in so osebno zainteresirani za njegov obstoj in njegovo nemoteno funkcioniranje, da ne bo kakšnega nerazumevanja.
- 6) O tem bova govorila v nadaljevanju teksta; glej strani 25 in dalje.
- 7) To so običajno (ker takšna je logika kapitala) tisti produkti, katerih proizvodnja je kar najbolj rentabilna, ki prinaša kar največje profite.

To mu tudi (zelo dobro) uspeva. Kakšen bolj neizpodbiten dokaz za to trditev naj še iščemo, kot je sam njegov obstoj? Posledice tega uspeha so nezavidljiv položaj opozicijsko-revolucionarnih sil v tem sistemu, ogromna fleksibilnost in s tem sposobnost sistema, da absorbira vse revolucionarne moduse, ki se pojavijo, predvsem pa faktična integracija delavskega razreda v sam sistem in celo njegovo (lastno) postavljanje na konservativne (da ne rečemo, kontrarevolucionarne) pozicije. (8). Vendar pa nujnost iskanja novih oblik in nove strategije boja za spremembo obstoječega sistema zaslužnjevanja, za osvoboditev človeka (v vsem najširšem pomenu tega pojma).

#### IV.

"Sedaj bo prikazan način vzta-  
janja Srditih Božanstev".

(The Tibetan Book of the Dead,  
ed. W.Y. Evans - Wentz, Oxford  
University Press 1973, str. 131).

"Odprava privatne lastnine je zatorej popolna emancipacija vseh človeških čutov in lastnosti; toda ta emancipacija je ravno po tem, da so ti čuti in lastnosti, tako objektivno kot subjektivno, postali človeški" (MEID I, str. 338). Kaj je za

- 
- 8) Ta ugotovitev pa ne pomeni že sama po sebi, da je delavski razred popolnoma nepotreben (ali celo nevaren) pri kvalitativni spremembi obstoječega sistema. Pri proučevanju tega problema se moramo spomniti na znano Marxovo distinkcijo med razredom po sebi in razredom za sebe (in jo uporabiti). Šele razred za sebe je lahko nosilec revolucionarne (t.j. kvalitativne) spremembe. Ob tem (pro)padajo kot navadno nepoznavanje problematike (ali pa kot navadno ideološko frazarjenje) tudi vsi očitki, namenjeni predvsem Marcusejevemu (pa tudi Malletovemu) obravnavanju delavskega razreda v današnji industrijski družbi. Marcuse v več svojih tekstih čisto naravnost pobija v tej zvezi izrečene očitke na njegov račun, in to na ta (Marxov) način!



Marxa tisto, kar omogoča, da čuti postanejo človeški? ".... z eno besedo človeški čut, človeškost čutov nastane šele s pomočjo bivanja svojega predmeta, s pomočjo počlovečene narave." Imeti svoj predmet in v njem potrjevati svoje bistvene moči je isto kot počlovečiti naravo. V predmetu potrjevati svoje moči je mogoče predvsem čutno.

Iz zgornjih primerov se izkaže, kako ogromnega pomena je renesanca čutov, čutnosti v ustvarjanju počlovečenega sveta, sveta brez privatne lastnine, delitve dela, itd. Renesansa čutnosti je temelj tega (socialističnega) sveta. Marcuse izvaja teorijo nove čutnosti kot strategije v borbi za novo-čutni in novo-racionalni svet neposredno od tod." Emancipacija čutov implicira, da čuti postanejo 'dejavni' v rekonstrukciji družbe, da porajajo nove (socialistične) odnose med človekom in človekom, človekom in stvarmi, človekom in naravo. Toda čuti postanejo tudi 'vir' nove (socialistične) racionalnosti: osvobodjene eksploatacije" (CR, str. 64). Čutnost je za Marcuseja tisto področje, kjer se morajo porajati instinktualno potrebe po miru, sreči, svobodi: po socializmu." ... nova čutnost (new sensibility) je medij, v katerem postane družbena sprememba individualna potreba" (CR, str. 59). Emancipacija čutev je možna le skozi kreativno spreminjanje, počlovečenje predmetov izven sebe, skozi kreiranje novih predmetov, na katerih se izkazujejo in udeležujejo človekove bistvene moči. Obstoječa narava je človekov predmet, vendar na ta način, da človek vidi v njej zgolj surov material za tehnično eksploatacijo, ne pa njegovo "podaljšano telo" (Marx). Vrednost narave je človekova menjalna vrednost. Narava sama je upredmeteno abstraktno delo. Zato: "Radikalna družbena sprememba bo vključila radikalno preobrazbo narave" (CR, str. 65). "Emancipirani čuti, v povezavi z naravno znanostjo, izhajajočo iz njih, bi vodili k 'človeškemu prisvajanju' narave" (isto). V tem novem odnosu do narave bi bil dualizem človek - narava ukinjen,

Človek ne bi izkušal narave kot sovražne, kot nekaj, proti čemur se mora boriti. (1). Naslanjajoč se na Kanta, Marcuse nadaljuje Marxovo analizo človekovih čutov. "Sposobnost biti 'receptiven', 'pasiven' je predpogoj svobode 'je sposobnost videti stvari v njihovi pravi podobi, izkusiti veselje, vsebovano v njih, erotično energijo narave - energijo, ki je tu, da bi bila osvobodjena; tudi narava pričakuje revolucijo!" (CR, str. 74). Vendar, "čuti niso zgolj pasivni, receptivni: čuti imajo svoje lastne 'sinteze' (2), ki jim podrejšajo primarne

- 
- 1) Za nazornejšo predstavo navajava primer A. Watta, ki je sicer nekoliko daljši, a še posebej tehten in izkušenj:
- "Timothy Leary se ni dosti zmotil, ko je rekel, da moramo iti iz svojega mišljenja (abstraktne vrednote) k svojim čutom (konkretne vrednote), Približevanje čutom mora biti namreč predvsem izkustvo, da eksistiramo kot živi organizmi, ne pa kot 'osebnosti', kot osebe igre ali romana, ki razvija fiktivno dogajanje, kjer so osebe samo maske za konflikt avstraktnih idej ali principov. Človek kot organizem je v primerjavi z zunanjim svetom kot vrtnec v primerjavi z reko: človek in svet sta en sam naravni proces; obnašamo pa se, kakor bi bili osvajalci in plenitelji na tujem ozemlju. Ko je individuum definiran in občuten kot ločena osebnost ali ego, se ne zaveda, da je njegovo telo plešoči vzorec energije, ki se ne dogaja kar sam od sebe. Dogaja se samo v koncertu z miriadam drugih vzorcev, imenovanih živali, rastline, mrčes, bakterije, minerali, tekočine, plini. Definicija osebe in normalno občutenje 'Jaza' praktično ne vključujeta teh razmerij. Praviš: 'Prišel sem v ta svet. Da nisi, prišel si iz njega, kot veja iz debla drevesa.'" (Alan Watts: Does It Matter, Vintage Books, New York, 1971, str. 22).

- 2) Tu Marcuss misli na Kantov sintetični a priori.

podatke iz izkustva ... Naš svet se pojavlja ne samo v čistih formah časa in prostora, ampak istočasno tudi kot celota čutnih kvalitete - ne samo predmet očesa (oris), temveč predmet vseh človeških čutov (sluh, voh, tip, okus). To je tista kvalitativna, elementarna, nezavestna oziroma predzavestna konstitucija sveta izkustva, prvotno izkustvo samo je tisto, ki se mora radikalno spremeniti, da bi bila družbena sprememba radikalna, kvalitativna sprememba" (CR, str. 63). Čuti imajo zmožnost "izkusiti ne samo 'dane', ampak tudi 'skrite' lastnosti stvari, ki bi lahko služile izboljšanju življenja" (CR, str. 71). Čuti so sami sposobni odkrivati nove možnosti, oblike in kvalitete stvari, sposobni so voditi realizacijo le-teh. "Emancipacija čutov bi napravila svobodo to, kar še ni: čutno potrebo, cilj življenjskega Instinkta (Erosa)" (isto). Obstoječa (represivna) družba je po Marcuseju reproducirana ne samo v mišljenju, ampak predvsem v čutih kot okamenelih in fiksiranih. Zlomiti to družbo predpostavlja renesanso čutnosti, in to tako, da čuti premagajo svojo zgolj pasivnost, svoj "pozitivizem" izkustva sveta in nastopijo kot kreativni soustvarjalci nove družbe: novi čuti in nov ratio.

Marcusejevo prepoznavanje vloge (nove) čustvnosti, čutov nasploh, se izkazuje kot polodno nadaljevanje marxove entološke določitve človeka kot predmetnega-čutnega-naravnega bitja. To prepoznavanje je v celoti usmerjeno v dejanski svet, analizirajoč ga in neprestano trudeč se transcendirati ga. Kritika tega sveta je primerno kritika sodobnega zahodnega kapitalizma, a v odnosu do socialističnih držav vzhodnega bloka ne izgubi svoje militantne potence: prav problem čutnosti (in potreb!) je tisti, ki tudi slednje prizadeva v sam temelj izprižene "socialističnosti".

/Nazadnje napisani stavki naju vzpodbujajo, da si na tem mestu dovoliva kratek ekskurz in zapiševa nekaj misli o problematiki, ki se z v najinem tekstu obravnavno problematiko gosto prepleta, a se dogaja na nekoliko bolj konkretni/ specifični ravni. Fenomeni ali pa samo tendence izprijene "socialističnosti" se kažejo v različnih vidikih obstoja in razvoja socialističnosti v državah, ki so se odločile, da bodo poskušale ustvariti človeško, človeka-vredno družbo. V najinem primeru gre le za opozarjanje na nekatere teh vidikov.

Ko S. Stojanović govori o tem, v kolikšni meri je socializem danes dejanskost, če ga primerjamo z določenim marksistično-humanističnim programom, ter kako ga poskušajo njegovi protagonisti prikazati v svoji racionalizatorski samoobrambi, pravi med drugim tudi to: "Eden izmed vidikov te nadkompensacije (v smislu zgoraj napisanega - opr. av.) je uporaba razvoja proizvodnih sil kot osnovnega kriterija za ocenjevanje tempa udejanjanja socializma. Fenomen reifikacije prihaja na specifičen način do izraza v tej fetišizaciji in absolutizaciji proizvodnih sil. Nanj je vsekakor vplival podedovani nivo proizvajalnih sil, vendar tudi tako stalinistična kot nacistična interpretacija marksizma. Za marksista pa je odnos med tehničnim in globalnim družbenim progresom drugačen. Tehnični progres ali razvoj proizvodnih sil predstavlja nujen, vendar ne tudi zadosten pogoj splošnega socialnega napredka. Kriterij tega zadnjega, kot sem že rekel, predstavlja udejanjanje marksističnih humanističnih idealov" (S. Stojanović: Sloboda i demokratija u socializmu, v Smisao i perspektive socializma (Zbornik), Praxis, Zagreb 1965, str. 87). Torej: Proizvodnja stvari je iz nujnega pogoja za uresničitev globalnega družbenega napredka postala sama sebi cilj in namen.

Morda imajo nerazvite dežele razvoj proizvajalnih sil poudarjati kot del svojega socialističnega programa, vendar se morajo ta gibanja zavedati, da ne bodo nikogar v visoko razvitih deželah posebno impresionirale s svojim hitrim materialnim razvojem. Samo preseganje človeškega in ne materialnega siromaštva je lahko motiv za socialistično rekonstrukcijo v teh deželah "(cit.d., str. 88). Človeškega, kot je lastno človeku, ki je predmetni - naradni - čutni človek.

O skoraj isti temi razmišlja tudi H. Marcuse v odlomku iz njegove knjige Um i revolucija, Logos, Veselin Masleša, Sarajevo 1966, str. 253-254: "elo pomembno je spoznati, kako Marx v ukinjanju privatne lastnine vidi le sredstvo za ukinjenje od-tujenega dela, ne pa cilj zase. Socializacija sredstev za pro-izvodnjo kot takšna je le ekonomsko dejstvo, kot je to vsaka druga ekonomska ustanova. Njena pretenzija, da postane začetek novega družbenega sistema, je odvisna od tega, kaj človek počne s socializiranimi sredstvi proizvodnje. Če se le-ta ne izkoriščajo za razvijanje in zadovoljevanje svobodnega po-sameznika, bodo le nova oblika podjarmljanja posameznika pod opredmeteno splošnost. Ukinjanje privatne lastnine uvaža bi-stveno nov družbeni sistem, samo če svobodni posamezniki, ne "družba" postanejo gospodarji podružbljenih sredstev za pro-izvodnjo. Marx izrecno opozarja še na neko takšno "popredme-tenje" družbe: "Potrebno se je izogniti predvsem temu, da se 'družba' ponovno postavi kot abstrakcija, ki je zoperstavlje-na posamezniku. Posameznik je družbena bit. Izražanje njegove-ga življenja je zato izraz in verifikacija življenja druž-be. "Resnična zgodovina človeštva bo, v strogem smislu, zgo-dovina svobodnih posameznikov, tako da bo interes celote vtkan v posamezno obstajanje vsakogar ... Torej, svobodni po-

simeznik, in ne novi sistem proizvodnje, so tisto, kar kaže na dejstvo, da so se združili posebni in skupni interesi. Cilj je posameznik. Ta "individualistična" tendenca je bistvena kot ena od zanimivosti marksistične teorije." (Marcuse citira Marxove Ekonomsko-filozofske rokopise!) Te misli ne rabijo komentarja.)

Teorija nove čutnosti sedaj zadobiva vse bolj utopične dimenzije, česar pa ji ne štejejo v slabo. Utopije ne kvalificiramo kot neznanstveno digresijo, prazno besedičenje in beg iz stvarnosti, ampak kot napor odporovanja iz obstoječe stvarnosti po poti njene destrukcije v novo stvarnost: utopija - domišljija je nova čutnost - racionalnost par excellence, njena anticipatorska imanenca. "Domišljija je poseben način odnosa do sveta. Je del, včasih bistveni del, pomena ali smisla (le sens; Merleau-Ponty), implicitnega v akciji" (R.D. Laing: *The Politics of Experience*, Penguin Books 1974, str. 27). Domišljija ima po Laingu svoje lastno veljavnost in racionalnost: racionalnost evropskega Rata ni edina racionalnost in je največkrat sploh iracionalnost. Marcuse s pomočjo Kanta pokaže, kako je bila skozi zgodovino domišljija uklenjena v okvir instrumentalističnega uma po eni strani in čutnega izkustva, omejenega z ostvarenjem tega uma, po drugi. Marcuse ostaja pri domišljiji kot posredniku med izkustvom in mišljenjem, med čuti in razumom, vendar izven okvira represivne stvarnostitvam bi se domišljija osvobodila spon, začela bi združevati čute in um v osvoboditev, s tem pa bi postala produktivna sila v sami družbi. To bi bodilo v preusmeritev znanosti in tehnike s področja eksploatacije in dominacije v ustvarjanje čutnega, umetniškega človekovega okolja in v pacifikacijo borbe za obstoj. Prav tako kot domišljija bi postali produk-

tivni sili tudi estetika in umetnost, vstopili bi v samo življenje in postali Oblika, Causa Formalis same stvarnosti.

Zdi se, da je pojem pacifikacije še posebej relevanten v Marcusejevi utopični misli novega sveta. Potrebe in sposobnosti svobode, se ne morejo razvijati v okolici, ki je oblikovana za agresivne nagibe in po njih, niti ne morejo biti zagledane kot goli učinek novega niza družbenih institucij. Nastati morejo samo v kolektivni praksi ustvarjanja okolice: sloj za slojem, korak za korakom - v materialni in intelektualni proizvodnji okolice, v kateri se neagresivne, erotične, receptivne sposobnosti človeka - v harmoniji z zavestjo svobodo - borijo za umiritev človeka in prirode" (EO, str. 157). Šlo bi za to, kar je bilo že zgoraj omenjeno: človek ne bi bil več sovražen naravi in narava človeku, ne bi s tesnobo kot plenitelj vstopal vanjo, ampak bi izstopal iz nje kot riba iz vode, znanost in umetnost ne bi bili več nekaj nespravljivega, temveč bi nastopili kot enotni projekt - posredovani z domišljijo. Umetnost in estetika kot drugotni tvorbi, ki sedaj lahko bivata le izven odtujene stvarnosti, bi se vrnila vanjo (neodtujeno kajpada): mi bi bili priče koncuutopije in umetnosti. Marxova teza "Živeti umetniško" bi bila udejanjena: "Umetnost bi ponovno zadobila nekatere od svojih primitivnejših pomenov: kot umetnost pripravljanja (kuhanja!), negovanja, vzgajanja stvari, dajanja oblike stvarem, ki ne posiljuje ne materije ne tenkočutnosti - vzpon Oblike kot ene od nujnosti biti, univerzalne onstran vseh subjektivnih razlik v okusu, nagnjenju itd." (EO, str. 157). Estetika in umetnost bi bili soudeleženi v ustvarjanju sveta kot umetniškega dela: umetniški bi postali sami odnosi med ljudmi, odnos ljudi do narave in do kozmosa. Nežnost in senzibilnost bi prevladali destruktivne, agresivne, sado-mazohistične nagone. Tanatos bi bil premagan z Erosom, Načelo Realnosti z Na-

čelom Užitka, Prometej z Orfejem; dejavnost bi bila igriva dejavnost in dejavna igra, itd.

Spoznati možnost svobode - in s tem svobodnih potreb (vitalnih) potreb po svobodi - s horizonta današnjega sveta je vse prej kot lahko. Vprašanje se zaostri že ob sami misli, na kakšen način te možnosti spoznati. Ali je to spoznanje možno kot čisto teoretično spoznanje, kot nizanje pojmov v diskurzivne sklope ali kot intuitivno zrenje ali kot gola praksa, morda celo kanalizirana v še-in-še proizvodnje potrošnih artiklov? Marcusejevemu načinu mišljenja je odgovor na to vprašanje immanenten: spoznavanje možnosti svobode skozi udeležanje svobode, t.j. enotni napor nove čutnosti in racionalnosti, prakse in teorije. Spoznavanje možnosti svobode predpostavlja simultano emancipacijo čutov in ukinjanje ratia kot ratia eksploatacije. In zdi se, da Marcusejevi misli prav tu upade polet: ustavi se pred vizijo novega sveta, ki ji kljub močni utopični zaznamovanosti morda pri-manjkuje prave utopije - utopije, ki bi bila eminentno kognitivnega značaja v ravnotežju čutnega in racionalnega posredovanja, utopije kot samega življenja, ki bi se izkazovalo v neprestani negaciji obstoječe srednjeveškosti, in še več, utopije kot procesa sveta; svetovna rek utopije kot nosilec človeka-vala, človeka-vrtinca (prim.A. Watts). Morda pri Marcuseju prav ravnotežje čutnega in racionalnega še ni vzpostavljeno, racionalni pol je kljub vsem naporom še vedno premalo posredovan s čutnim, da bi uspel racionalnost utopizirati in jo zaključiti v enotno dejavnost; čutnost - racionalnost. Ta neuspeh pa samo vzvratno opozarja na veliko nečutnost obstoječega sveta, ki je njegova reprodukcija prav v globalnem določevanju in "obvezovanju" predmetnosti (posameznikov samih najprej).



V.

Videli smo, da mora obstoječi tip kapitalске/razredne družbe, če se hoče ohraniti, introjicirati v same (predvsem izkorišča-  
ne) posameznike potrebo po ohranitvi statusa quo, oz. točne-  
je: potrebo po družbi, ki kljub neznatnim reformam (narašča-  
nju racionalnosti, produktivnosti) ne prestopi okvira, v katere-  
ga je postavljen njen temelj. To je bil v bistvu interes vsa-  
ke razredne družbe, le da starejši tipi družb niso razpolaga-  
li s tako neučinkovimi sredstvi za množično introjekcijo sta-  
tus quo - razpoloženja v posameznike. Osnovna razlika med te-  
mi sredstvi je prehod od surovega in odkritega k rafiniranemu  
in zakritemu. (1). Samo dejstvo, da se v obstoječih kapi-  
talskih družbah življenjski standard izkoriščenega razreda  
bistveno dvigne in dovoljuje - vsiljuje identifikacijo z vla-  
dajočim razredom, je pravzaprav osnovni adut v rokah oblast-  
vene strukture (in ta struktura postaja vse bolj zakrita, ano-  
nimna, fleksibilna!) na njenem obhodu znotraj obstoječega. Še-  
le ta adut napravi prehod iz surovega v rafinirano možen. Tu  
se izkaže problematičnost potrebe in potreba po človeški po-  
trebi zelo jasno: potreba po statusu quo je potreba po nečlo-  
veškem zadovoljevanju potreb: transcendiranje statusa quo  
predpostavlja porajanje novih, humaniziranih potreb.

Introjicirati status quo-razpoloženje v posamezniku pomeni  
uspevati v prikazovanju statusa quo kot najboljšega vseh mož-  
nih statusov. To prikazovanje danes ni omejeno na neko ideolo-  
ško vzgojo (vzrejo), ampak deluje na posameznika kot total

1) Kjer rafiniranost odpove, je sodobna družba vsaj toli-  
ko surova kot vse prejšnje.

(tar) no, torej na vseh področjih posameznikovega izkustva sveta in sebe. Tako izkustvo sveta je v celoti sprevrnjeno, ideološko: čuti, razum, čustva, mišljenje, domišljija, ustvarjanje itd. Vsak posameznikov odnos do sveta in samega sebe je sprevrnjen: svet izkuša posameznik kot dan, sebe izkuša kot drugega, celo izkustvo izkuša kot dano (če ga sploh izkuša). To, da posameznik vse izkuša kot dano, pa posameznika sploh ne vodi nujno v pasivnost, nasprotno: da bi posameznik vse izkušal kot dano, mora najprej sebe ohraniti pri življenju, t.j. ohraniti se mora v boju za eksistenco. Čeprav bi današnji razvoj produktivnih sil po kvalitativnem preobratu omogočil redukcijo boja za eksistenco na minimum, je ideologija boja za eksistenco ohranjena in zelo intenzivirana, ker prav mrzlična proizvodnja/potrošnja in njej ustrezna kolektivna psihoza vneprej blokirata vsako beretično misel na padifikacijo.

S svojim uspešnim dirigiranjem posameznikovega izkustva sveta je je obstoječa razredna družba postala v "novem smislu totalitarna družba: totalitarna, ker je v njej izvršeno usoglaševanje privatne in javne eksistence, individualnih in družbenih potreb. Bistvena razlika med privatno in javno eksistenco je izravnana, individuuum je v vseh eferah svoje eksistence padel pod dirigirano javno mnenje, prepagando in upravo" (H. Marcuse: Perspektive socijalizma u industrijskom društvu, v Smisao i perspektive socijalizma (Zbornik), Praxis, Zagreb 1965, str. 168 - 1969). Iz citata je lepo razvidno, žrtvovanja privatne eksistence javni. (2).

- 
- 2) Tu gre za tisto razpetost sodobnega človeka navzven - na postvarjene ljudi, predmete in odnose med njimi - ko se notranjost: individualnost, avtonomnost izprazni. Človek sebe izkuša tako, kot drugi mislijo o njem. Natančnejše analize: D Riesman: Osamljena množica, pa tudi R.D.Laing: The Politics of Experience.

Vprašati se moramo, kako je takšna učinkovitost nemasilne kontrole in dirigiranja sploh možna. Pripomnili smo že, da sta kontrola in dirigiranje totalna, da izpostavljenega posameznika v celoti pokrivata s tem, ko zmanipulirata njegove potrebe. Ob natančnejšem opazovanju naletimo na "tehnološko racionalnost" (Marcuse). Tehnološka racionalnost je tisto, kar omogoča radikalno manipulacijo potreb posameznika. Priznamo, da se razume, da je tehnologija že zavlada nad človekom kot tuja sila, racionalnost pa, ki je to tehnologijo omogočila, je skozi že odtujeno tehnologijo izstopila kot iracionalnost. Tako je tehnološka racionalnost v bistvu iracionalnost tehnologije, ki pa človekove potrebe zelo racionalno manipulira, če pod racionalnim podrazumevamo eksaktno in učinkovito.

"Tehnološka racionalnost" deluje primarno na relaciji proizvodnja - potrošnja, od tod pa se razširja v ostale sfere, ki s tem dobivajo obeležja proizvodnje/potrošnje. Profit kot načelo proizvodnje spreminja proizvodnjo v anarchizem in iracionalen proces, namesto da bi bile načelo proizvodnje človekove potrebe. Ker se proizvodnja v svetu kapitala osmislja in opraviči šele skozi potrošnjo, mora biti potrošnja prirojena po proizvodnji. Da pa se iracionalne produkte proizvodnje troši, je treba najprej vzbuditi kakšno potrebo po njih, (3) kar se doseže s sistemom masovnih medijev, ki izgovarjajo "javno mnenje" in "modo" in s celotnim sistemom vzgoje. Tu obrobne sfere tehnološke racionalnosti vstopijo v samo relacijo pro-

- 3) Znan ameriški oblikovalec Victor Papanek pravi v intervjuju za revijo Start, št. 135, 27. marec 1974: "Malo je profesija štetijih od industrijskega dizajna. Verovatno je samo jedna pokvarjenija. Propagandni dizajn - kojim se ljudi nagovarjaju, da kupe stvari, koje im ne trebaju, s novcem kojeg nemaju, samo da ostave dojam na druge - po svemu je suđeci najpokvarjenija profesija! .. Ja sam počeo s heratičkom idejom da je kuća nešto što služi za stanovanje! ...

izvodnja - potrošnja. Potrošnja iracionalnih produktov (vojna industrija, masovna zabava, kozmetika, komercialna umestnost, ekonomska diferenciacija (4) sploh) seveda ni možna kot uživanje, prisvajanje uporabne vrednosti proizvedenih predmetov, temveč le kot potrošnja, kot trošenje, destrukcija, razsipanje produktov in s tem tudi trošenje in avtodestrukcija samih potrošnikov.

Gre pa še za vzvraten proces. Tudi potrošnja se skozi javno mnenje in modo osamosvoji in določa proizvodnjo po zunanjih, spet iracionalnih zahtevah.

Tehnološka racionalnost izkazuje svojo polno moč v okviru proizvodnje-potrošnje in obrobnih sfer, ki se porajajo iz obstoječega načina proizvodnje-potrošnje in ki ga intenzivirajo. Edina svoboda, ki jo potrošnik pozna, je svoboda izbire med zelenim in rdečim avtom. A ta svoboda ni samo svetla paradigma in predmet kontemplacije, temveč vitalna potreba, in ker je ta potreba zadovoljiva, je za potrošnika царство svobode že nastopilo. Prav tako kot svoboda so katrirani vsi ostali transcendentni pojmi: mir, sreča, svobodni čas, ... Da nas topi sreča kot posedovanje zelenega in rdečega avtomobila naenkrat, vojna v Indokini kot garancija miru, socializem kot naraščanje produktivnosti in življenjskega standarda, izlet na tankih v Prago kot obramba socializma, mora nastopiti še neka perverzija: perverzija jezika. Transcendentni pojmi, kot so svoboda, sreča itd., izgubijo svojo subverzivno vsebino in postanejo goli potrošniki predmeti. Eliminacija subverzivnih pojmov, simbolov, abstrakcij itd., skratka proizvodnja enodimenzionalnega, stehnokratiziranega, orwellovskega jezika

4) T.j. marginalno variranje v izvedbi določenih predmetov: n.pr. nov tip avtomobila ima za razliko od prejšnjega tipa oglate luči namesto okroglih, in je zato "boljši", torej tudi dražji, ker so oglate luči pač med tem postale "moderne", čeprav ni s tem njegova uporabna vrednost niti za las večja.

ima za posledico, da posameznik, ki se rodi v tak jezik, sploh ne more več misliti drugače kot enodimenzionalno (5). Tu postane tehnološka racionalnost kot sredstvo kontrole že preventivna, obvladovanje celotnega razpona med čutnim in miselnim si zagotavlja v naprej. Rezultat tehnološke kontrole ni harmoniziranje, temveč neposredno identificiranje individua z družbo. Neposredno identificiranje je bilo značilno za primitivne skupnosti, danes pa se pojavlja neprimerno bolj degradirano, ker je ta "nova neposrednost" proizvod rafiniranega znanstvenega upravljanja in organizacije" (ČJD, str. 29). Znanstveno upravljanje in organizacija pa brzdata posameznika še po drugi strani: v samem procesu dela in prostega časa. Čeprav je proizvodnja vse bolj avtomatizirana, še vedno ne dopušča kreativnega udejstvovanja: fizični gibi so še bolj zreducirani na račun miselnega dela, ki pa je zaradi rutine in monotonoosti ubijajoče (6) in dolgočasno (7).

Vendar Marcuse (pred njim že Marx, podobno tudi Gorz, Garaudy in drugi) vidi v avtomatizaciji latentno prisotnost revolucioniranja proizvodnih odnosov, kajti avtomatizacija ni samo kvantitativna rast mehanizacije, temveč sprememba v karakterju bazičnih proizvodnih sil.

Avtomatizirano delo je predvsem kontrola delovnega procesa, delavec-tehnik ne stoji več v krogu proizvodnega procesa kot eden izmed členov, ampak izven njega, nad njim.

---

5) Več o tem R. Barthes: *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris 1953, in mnogi drugi.

6) Več o tem R. Garaudy: *Veliki preobrat socializma*, ČZP Komunist, Ljubljana.

7) "Dolgočas se vrača" - napisi na zidovih tovarne Peugeot.

Proces prostega časa je beg čimdlje od sovražnega dela: v zabavo, nakupovanje, potrošnjo, nemirno spanje brez sanj. Prosti čas sam nas topi kot predmet potrošnje po eni strani in kot sredstvo čimbolj intenzivne relaksacije in priprave za nadaljnje delo po drugi, s čimer ostaja podrejen Načelu Realnosti. V prostem času se posameznik posveti svoji privatni eksistenci, ki pa ne nastopa drugače kot javna, zato mora biti posameznik nujno v družbi drugih in se v njej izčrpavati do onemoglosti. Biti sam pomeni grožnjo, kajti to pomeni ekoranj isto kot ne-bití.(8)

Strah potrošnika pred samoto nam odpira vpogled v druga področja odtujitve. Strah pred samoto je v bistvu zanikanje samega sebe, oz. posledica zanikanja, izpraznjenja samega sebe. Obrazci obnašanja vstopajo od zunaj kot morda in "javno mnenje", potrošnik jih dojema kot bit bivajočega. S tem se poraja in prihaja do izraza neodgovorna situacija potrošnika, njegov "beg od svobode" (E.Fromm) in odgovornosti. Odgovornost prepušča tistim, ki krojijo javno mnenje. Politikom, Znanstvenikom, skratka Führerjem sodobne fašistoide države. Potrošnik sprejema stalno vojno pripravljeno in udejstvovanje, ki sicer prinašata Establishmentu velike profite, kot logično posledico "boja za eksistenco". Treba se je boriti, sicer te počrejo komunisti (v drugem bloku kapitalisti), in ta boj gre na življenje ali smrt: "Better dead than red" Obramba pa ni samo defenzivna, temveč preventivna: Ali ste danes že ubili svojega vietkongovca? Paranoja se etablira kot normalni odnos med ljudmi.

3) In takšno stanje je nadvse nazorno prikazano v knjigi A. Huxleya: Brave New World. Biti sam pomeni kršiti (neizrečeno) družbeno zapoved, poraja sum o tvoji "normalnosti" (in s tem grožnjo sistema); pomeni, da si Divjak, sicer naziv, a tudi drugačen in zato nevaren.

Pri obravnavanju sklopa tehnološke racionalnosti se moramo nazadnje obrniti tudi na obrobna pomožna sredstva, ki pa ne igrajo nič manjše vloge kot samo delovanje v razponu proizvodnja-potrošnja. Vsa ta sredstva bi lahko subsumirali pod pojem vzgoje, pri čemer bi pod vzgojo razumeli institucionalno (šolsko) vzgojo, družinsko vzgojo, masovne medije itd. Vsem tem oblikam "vzgoje" je skupna manipulacija. Manipulacija je "postopek, s katerim se kontrolira fizična in psihična sredina posameznika ali skupine, s ciljem, da se njihovo miselno, čutno in moralno življenje čim bolj približa miselnim, čutnim in moralnim kriterijem manipulatorja" (Dj. Šušnjič: Ideja manipulacije i manipuliranje idejama, Praxis 1970-1/2, str. 193) - t.j. njegovim potrebam, interesom, željam. Na ta način se "zahteva po zavestni družbeni kontroli pretvarja v zahtevo po kontroli družbene zavesti" (Isto). Učinkovita manipulacija zahteva monopol nad masovnimi mediji in celo preprečevanje nasprotnega toka informacij, usmerjena pa je predvsem na intimne emocije posameznikov (strah, izpolnitev želja itd.). To manipulatorju omogoča, da nastopi kot Vodja, kot tisti, ki preganja strah in izpolnjuje želje. Vendar, da vse to lahko počne, mora biti objekt manipulacije že spremenjen v maso, v maso, ki podzavestno želi biti manipulirana. In taka masa je danes v razvitih razrednih družbah prevladujoča. Manipulacija pa je hkrati spreminjanje manipuliranih v maso: taka manipulacija nastopa kot vzgoja, predvsem kot vzgoja prek masovnih medijev in šolska vzgoja, medtem ko družinska vzgoja dobi značaj posredovane, pod-

zavestne manipulacije (9). Roditelji vzgajajo po obrazcih družbe in tako, kot so bili sami vzgajani, "starševska ljubezen" in podobno se izkaže ali kot prazna fraza ali kot ideološki, kastroirajoči in v shizofrenijo tirajoči vzgojni faktor. Vzgojni smoter družine je isti kot vzgojni smoter družbe: nekoga vzrediti tako, da se ne razlikuje od ostalih, t.j. da se obnaša enodimenzionalno. Izobrazba je, v če izvzamemo opozicijsko dejavnost v izobraževalnih institucijah in samo dialektiko izobrazbe, uvajanje v enodimenzionalno mišljenje. Namen reklame, masovne kulture (vključno proletkulta) ipd. je popolnoma isti: spremeniti posameznike v enodimenzionalno, mazohistično maso s pornografsko zavestjo ter jih na ta način učinkovito, po enotni tehnološki formuli kontrolirati. "Obstaja več kot kvantitativna razlika v tem, ... sli so ljudje neumni po naravi ali jih napravijo neumne s tem, da jim dajo vsakodnevne obroke obvestil in zavave" (H.Marcuse: Eros i civilizacija, Naprijed, Zagreb 1964, str. 86) (10).

9) Na zelo zanimiv in ploden način je pristopil k proučevanju problema družine D.Cooper v svoji knjigi The Death of the Family, Pelican Books 1972. V svoji kritiki družine obravnava predvsem atomizirano družinsko skupnost v kapitalistični družbi v tem delu stoletja, vendar ugotavlja, da družina kot socialna institucija funkcionira v vseh eksploatorskih družbah kot ideološko pogojeno sredstvo. Njegova raziskovanja na področju psihologije, psihiatrije, še posebno pa obravnavanje in ukvarjanje s problemom shizofrenije, so ga prepričala, da struktura družine, ki prežema notranje življenje posameznika, ruši in onemogoča seksualno in socialno neodvisnost individua. Hkrati pa obravnava tudi alternativne oblike konvencionalnemu družinskemu življenju.

10. Nadaljnja analiza: I. Kuvačić: Obilje i nasilje, Praxis (džepno izdanje) 4/5, Zagreb 1970; M. McLuhan: Understanding Media, New York 1964 in marsikje drugje.



Že površna analiza tehnološke racionalnosti pokaže na učinkovito vsiljevanje lažnih potreb posameznikom sodobnih razrednih družb. Mišljenje, ki ima ambicijo indicirati in inicirati pot preko in navzven, mora tehnološko racionalnost uvidevati.

## VI.

"Zavest III pravi: Zadeta sem sem od polne lune, in je na to ponosna; II je videla luno že prej in z njo mimogrede opravi"

(Ch.Reich: The Greening of America, Pneguin 1972, str.221).

Za konec je namenjen pregled delovanja opozicije potrošniški družbi, način njene strategije itd., kakor se to dozdeva Marcuseju in kakor se to dozdeva nama.

Ena osnovnih značilnosti ppozicije potrošniški družbi je razvijanje nove čutnosti (estetsko-erotične sfere, utopije, domišljije, psihedeličnih izkustev itd.) in s tem porajanje novih, vitalnih, t.j. fizioloških potreb po svobodi, miru in sreči. Sklop nove čutnosti in novih potreb se kaže kot Veliko odklanjanje (The Great Refusal), .tj. kot odklanjanje celotne way of life neke družbe. Opozicijo sistema bi lahko v grobem razdelili na čutno (estetsko) in politično, vendar se zdi, da bi s tem posilili samo delovanje opozicije, saj je zanjo značilno predvsem to, da čutno postaja politični faktor, politično pa izstopa šele skozi čutno. Govorili bi torej lahko le o bolj ali manj političnih, čutnih strujah v celoti opozicije. Nosilca Velikega Odklanjanja sta predvsem dva svetova: Tretji svet po eni strani in mladinsko gibanje

(študentje, hipijevske kontrakulture, komune, radikalni intelektualci itd.) po drugi. Marcuse meni, da bi se morala oba ta svetova združiti v enoten boj proti imperializmu in potrošništvu. Večjo vlogo kot hipijevske subkulture Marcuse pripisuje rjavim in črnim militantom v ameriških metropolah.

Delovanje opozicije je zelo razslojeno. Srečamo se z ogromnim številom pojmov, ki pa se medsebojno sekajo in delno prekrivajo: študentsko gibanje, beatniške, hipijevske in druge kontrakulture, komunalno gibanje, ekološko gibanje, Nova levica; psihoedelično izkustvo, mistično izkustvo, izkustvo novih seksualnih odnosov; rock, jazz in folk v neskončnih variantah, itd., itd. Narediti celotno analizo teh delovanj bi zahtevalo ogromno časa in truda. Marcuse se v Koncu utopije, Eseju o osvoboditvi in Kontrarevoluciji in revoltu omejuje le na osnovne: Nova levica, študentsko gibanje, rasne manjšine, ekologija itd.

Nova levica je po Marcuseju gibanje, ki je izgubilo povezavo s proletariatom. Predvsem pa je važno, da je Nova levica spontani produkt poznomeščanskega sveta in v bistvu intelektualna (kljub močni prisotnosti antiintelektualizma v njej). Absurdnost položaja Nove levice ima za posledico, da se estetsko (hipijevske) krilo privatizira (komune, droge, orientalske religije, mysticizem), politično krilo pa postaja vse bolj puritansko. Vendar Marcuse kljub temu Novi levici ne odreka radikalnosti in jo uvršča med enega najpomembnejših revolucionarnih faktorjev zapadnega sveta.

V analizi Nove levice se Marcuse vrača k zaprtemu krogu: da bi se ljudje osvobodili svojega strežništva, se morajo naj-

prej osvoboditi tistega, kar je iz njih samih zapravila potrošniška družba. Da bi bila revolucija možna, se morajo naprej pojaviti (vitalne) potrebe po njej, da pa bi se te potrebe sploh pojavile, je najprej potrebna revolucija. Medtem ko v Koncu utopije in Eseju Marcuse eksplicitno pravi, da iz tega kroga ne vidi izhoda, najdemo v Kontrarevoluciji in revoltu nekaj misli, ki dajejo občutek, da je Marcuse ta krog prebil, čeprav nam rešitev ostaja vprašljiva: samo-osvoboditev je samo-vzgoja, a kot taka predpostavlja osvoboditev s strani drugih. Avtentična vzgoja je politična vzgoja, politične vzgoje pa si v razredni družbi ni mogoče zamisliti brez "vzgojiteljev". Značilnost teh vzgojiteljev je, da so vzgojeni in "testirani" v praksi radikalne opozicije. Njihova naloga je prevesti spontani protest v organizirano akcijo (gl. CR, str.47 in dalje). (Politična) vzgoja pri Marcuseju nenadoma zadobi ogromno težo: "Intenzivna indoktrinacija in upravljanje ljudi kličeta po intenzivni proti-vzgoji (counter-education) in organizaciji" (CR, str. 47). redpogoj vsakega revolucioniranja postaja samo-vzgoja, samo-kritika, samozavedanje, ~~revolucija zavesti-ega.~~ Preden se obrnemo navzven, se moramo znebiti egu, definiranega z obstoječimi pravili in odnosi. Ti odnosi, ti infektivni dejavniki pa ne smejo biti zavrženi, odbiti, "premagani morajo biti na svojih lastnih tleh. To pomeni, da se morajo osebna in partikularna osvoboditev, odklanjanje, ukinjanje, umikanje od samega začetka dogajati znotraj političnega konteksta, definiranega s situacijo, v kateri radikalna opozicija nahaja samo sebe, in morajo, v teoriji in praksi, nadaljevati radikalno kritiko Establishementa znotraj Establishementa; z drugimi besedami, individualno osvoboditev (odklanjanje) mora utelešati univerzalni protest v partikularnem protestu, predstave in vrednote bodoče svobodne družbe se morajo pojavljati v osebnih odnosih znotraj nesvobodne družbe" (CR, str.49). Carstvo svobode mora vstopiti v carstvo nujnosti.

Tu se zdijo Marcusejevi argumenti zelo prepričljivi. Kako pa je možen vstop carstva svobode v carstvo nujnosti? Ali je ta vstop možen drugače kot utopija? Vendar, ali je utopija sploh vstop, če podrazumevamo, da (že izdelana) svoboda z neba vstopi na zemljo in si tam mukoma krši prostor? Ali ni utopija prej izstop: proces sveta - človeka, ki je potencialno že tu, a ga je treba osvoboditi, razložiti, odrešiti in s tem prepoznati? Razvijati v komuni neodtujene medsebojne odnose pomeni utopiji dopuščati, da spregovori, to pa je enako kot biti utopija. Komuna je še kako utopična, kar pa ne pomeni, da je utopiatična in sterilna. To je Marcuseju jasno. O sterilnosti komune govorimo lahko šele, ko se komuna privatizira, zapre vase in s tem pridrži in zameji utopijo, ki je po bistvu odprta navzven - s tem se komuna zanika kot komuna in kot utopija. Taka komuna je antipod klasične levice: prva se omejuje na interno, kvečjemu kolektivno svobodo, druga pa na eksterno svobodo. Vendar, kot pravi Laing, interno brez eksterne izgubi substanco, eksterno brez interne pa smisel in barvo.

Podobne pripombe veljajo za psihedelična in mistična iskanja, čeprav so ta pri Marcuseju dejansko v nemilosti, medtem ko v komunah še vidi možnost alternative. Kljub temu, da nastopa kot teoretik nove čutnosti, Marcuse tu precej zaostane za tistimi, ki so vprašanje psihedeličnega izkustva zastavili brez apriornega odklanjanja (npr. R. Laing, R. Speck, A. Huxley, A. Watts, celo T. Leary). O drogah govori kot o umetnem rajju znotraj družbe. Vendar, ali ni umetnost tudi umetni raj (in tega se Marcuse dobro zaveda), pa jo vendar sprejme, ker v njej zaznava tudi revolucionirajoče tendence. Kaj je pri drogah tisto kvalitativno drugačno, ne izvemo. Druge (predvsem mehke) ne pomenijo nujno niti privatizacije niti totalne pa-

sivizacije (in s tem poslušnosti), zato bi pri Marcuseju zaslužile resnejši premislek. Podobno mnenje najdemo pri M. Markoviću, ki pravi, da "namesto, da bi bila smer, selekcija in interpretacija čutnih doživetij odvisna od nas, je bolj kot kdajkoli prej odvisna od zunanjih, nečloveških, kemičnih faktorjev" (M. Marković: Nova levica i kulturna revolucija, Praxis 1970 5/6, str. 942). Tu gre za globoko zakoreninjeno iluzijo, da je drogirana oseba nujno pod oblastjo droge kot zunanje, tuje, nečloveške. Možnost, da je droga lahko pod oblastjo "drogiranega" človeka kot "očlovečena", sploh ni privedena v prostor vpraševanja - večinoma prav pri tistih, ki so sicer sužnji vseh drugih stvari in odnosov, pa jim "kontrola" nad drogo na način apriornega zavračanja le-te nudi svojevrstno kompenzacijo (s tem ne misliva ne na Markovića ne na Marcuseja). Ali pa se morda droge zavrača enostavno zato, ker so "kemični faktorji"? Ali morda zdravila in hrana niso kemični faktor, ki se prav tako pogosto izkazuje kot zunanji in nečloveški? Prav tako nekritičen je Marcuse do rock in jazz glasbe. Črni rock in jazz mu pomenita neposrednost upora, medtem ko belega omalovičuje, kar se dogaja v umfičialnem in organiziranem prostoru, ker je usmerjen proti publiku in s tem zaprt vase, posledica te frustracije pa je histerija!!! (Glej CR, str. 114 in dalje), da sta rock in jazz tako neposredna kot posredna, tako spontana kot organizirana, tako avtentična kot ekomercializirana, je menda jasno, vendar malivo pripisati prve lastnosti črnemu, druge pa belemu, kaže na zelo slabo poznavanje jazz in rocka samega, predvsem pa njune socialne funkcije.

Pripombe bi imela tudi k Marcusejevi "obravnavi" misticizma, living theatra, itd., ki pa bi glede na naslov teksta pomenile samo nadaljevanje digresije. Avtorja sva mnenja, da tu

di (mehke) droge, rock, jazz in misticizem lahko (ne pa nuj-  
no!) vodijo do alternativnih spoznanj in izkustev - ter s tem  
do porajanja novih potreb. Vse to kot utopija, ki ponovno in  
ponovno izkuša in preizkuša.

O Z N A K E :

- MEID I  
MEID II - Marx - Engels: Izbrana dela, CZ 1969, Ljubljana.
- K - K.Marx: Kapital I., CZ 1961, Ljubljana.
- ČJD - H. Marcuse: Čovjek jedne dimenzije, Veselin Masleša,  
Sarajevo 1968, biblioteka Logos.
- EO - H. Marcuse: Esej o osvoboditvi, v knjigi Kraj utopije  
Esej o oslobodjenje, Stvarnost, Zagreb.
- CR - H. Marcuse: Counterrevolution and Revolt, Beacon  
Press, Boston 1972.

Tine Hribar

## ZNANOST IN UTOPIJA

"ni treba udejanjati  
 nikakih idealov ..."  
 (MEW 17-343)

V II. zvezku pripravljajalnih del h kritiki politične ekonomije, ki je nastal novembra 1857, torej potem, ko je že bil napisan uvod (od srede avgusta do srede septembra), nahajamo Marxovo neposredno realno definicijo utopizma. Utopizem, način mišljenja, ki se steka v utopijah, obstaja v naslednjem: "ne zapopasti nujne razlike med realno in idealno strukturo (Gestalt) <sup>x</sup> buržoazne družbe in hoteti zato opraviti odveč posel, hoteti zopet realizirati samo idealni izraz, čeprav je ta dejansko le fotografija (Lichtbild) ter realnosti (Grundrisse ... Dietz 1953, str. 160). Definicijo sestavlja troje obrazložitvev:

- a) jedro definicije predstavlja obrazložitev, da je utopizem hotenje po realiziranju idealnega izraza realne strukture buržoazne družbe;
- b) na začetku definicije je podan že tudi najbližji razlog takšnega utopističnega hotenja: nesposobnost razlikovanja med realno in idealno strukturo;
- c) na koncu definicije pa je utemeljena odvečnost utopističnega hotenja, kajti razlika med realno strukturo in idealno strukturo kot idealnim izrazom realne strukture buržoazne družbe je le razlika med originalom in fotografijo.

Zveza teh trojih obrazložitvev nikakor ni samoumevna. Na prvi pogled se zdi celo protislovna. Zlasti zveza med začetno in

<sup>x</sup> Čeprav Marx izraz "Gestalt" nadomesti z izrazom "Struktur" šele v Predgovoru h kritiki politične ekonomije, vpeljujemo tu tujko struktura že tu, ker za nemško besedo Gestalt ni druge primernejše, slovenske besede.

končno obrazložitev. Zakaj naj bi bilo razlikovanje med realno in idealno strukturo tako pomembno, če pa je razlika med njima le tolikšna, kolikršna je razlika fotografije in originala? (glejmo si zato vsake izmed obraložitev, kakor tudi v njih nastopajoče opozicionalne izraze (realno-idealno, realno-idealno, idealno-idealno), поблиže.

## 1. Realna struktura in idealni izraz

Realna struktura buržoazne družbe je za Marxa "ekonomska struktura (MEW 13-8)", t.j. celokupnost "produkcijskih razmerij (prav tam)". Struktura je torej celokupnost razmerij, njihov obstoj in njihova sovisnost. Kot taka tvori "realno bazo (prav tam) družbe, tisto, po čemer in v čemer družba je in ima svojo bit. Marx zato imenuje to realno bazo, to ekonomsko strukturo kot celokupnost produkcijskih razmerij, tudi "družbena bit (MEW 13-9)". Družbena bit je "ekonomski temelj (MEW 13-9)" družbe. Družbena bit, realna baza, ekonomski temelj, ekonomska struktura, celokupnost produkcijskih razmerij, te sintagme pomenijo isto.

Te pomenijo pa isto kot "materialni eksistenčni pogoji (prav tam)" družbe. Materialni eksistenčni pogoji družbe so "materialne produktivne sile (MEW 13-8)". Te so materialna, toda ne realna baza družbe. Materialne produktivne sile so eksistenčni pogoj, pogoj eksistence realne baze, ekonomske strukture kot celokupnosti proizvodnih odnosov, toda ne spadajo v samo to realno bazo. Te predstavljajo družbene biti, temveč so le, čeprav neizogibni, pogoj te biti. Nkrat pa to pomeni, da družbena bit kot realna struktura družbe ni tisto poslednje, brezpogojno, marveč je sama pogojena. Marx to vzvratno pogojenost imenuje ustrezenje. Produkcijski odnosi kot realna struktura družbe "ustrezajo (entsprechen: odgovarjajo)" svojim materialnim eksistenčnim pogojem, t.j. materialnim produktivnim silam.

Ker nam tu ne gre za odnos med realno strukturo družbe in nje-  
no materialno bazo, temveč za odnos med realno strukturo (ba-



zo) družbe in njenim idealnim izrazom, bomo to raven ustreznost zapustili. Analiza je bila potrebna zaradi obmejitve samega pojma realna struktura (baza) družbe, pod katerega je običajno subsumirana tudi materialna baza družbe. Vendar je s takšno subsumacijo zapravljen prav tisto, kar je dejanski novum Marxove misli. Kajti prav na razlikovanju med materialno in realno bazo, ki se v neposredni znanstveni analizi izkaže kot razlikovanje med uporabno vrednoto in menjalno vrednostjo, med delovnim procesom in ovrednotevalnim procesom, itd., gradi Marx kritiko politične ekonomije in skoz njo kritiko ekonomske (realne) strukture obstoječe družbe.

Realno strukturo (bazo) družbe, družbeno bit oziroma bit družbe, tvorijo torej produkcijska razmerja. Produkcijska razmerja buržoazne, politekonomske družbe so razmerja menjalnih vrednosti, razmerja med menjalnimi vrednostmi blag, t.j. glagovni odnosi. Gre prav za menjalne vrednosti, ne pa za uporabne vrednote. "Čeprav predmet družbenih potreb in zato v sklopu družbe, uporabna vrednota vendarle ne izraža nikakršnega družbenega produkcijskega razmerja. Neposredno je snovna baza, na kateri se izpostavlja določeno ekonomsko razmerje, menjalna vrednost." (MEW 13-16) Uporabna vrednota je materialna baza, eksistenčni pogoj določene menjalne vrednosti kot elementa realne baze družbe, kot elementa ekonomske strukture družbe, toda kot taka ni nikdar element same te strukture.

Uporabne vrednote torej ne spadajo v realno strukturo družbe. Realno strukturo družbe konstituirajo razmerja vrednosti. Razmerja vrednosti so ekvivalentna razmerja. Zato je princip buržoazne družbe, družbe temelječe na razmerjih vrednosti, na produkcijskih odnosih kot blagovnih odnosih, princip ekvivalence: za enako menjalno vrednost enako menjalno protivrednost, za enako delo enako plačilo itd. Princip ekvivalence prehaja v princip enakosti.

To pa je že prehod iz realne strukture družbe v njen ideelni izraz. Ekvivalenca je realno razmerje med dvema menjalnima vred-

nostima, temelječima na njihovi vrednosti. Tudi, če je ta menjalna vrednost menjalna vrednost človekove delovne sile. Kakor vsa blaga, se tudi delovna sila menjuje, prodaja za svojo ekvivalentno, menjalno protivrednost. Vsi ljudje so na trgu enako vredni, seveda kot nosilci določenega blaga, t.j. kot osnovna oziroma živa baza menjalnih vrednosti, t.j. elementov ekonomske baze, realne strukture obstoječe blagovno-kapitalske družbe, kolikor je za kapitalistično družbo značilno prav to, da je prek svoje delovne sile postal blago tudi človek sam. Da bi človek na trgu torej zares lahko nastopal, najsi bo kot prodajalec, najsi bo kot kupec delovne sile, da bi bila med prodajalcem (proletarcem) in kupovalcem (kapitalistom) delovne sile realno omogočena ekvivalentna menjava, si morata tudi sicer načeloma veljati kot enaka. Morata spoštovati načelo enakosti. Kapitalist bo to načelo celo izrecno zagovarjal, kajti to načelo mu omogoča njegovo lastno samoohranjanje, ga omogoča kot kupovalca delovne sile. Načelo enakosti je potemtakem ideelni izraz buržoarne družbe, ideelni izraz realnih razmerij v tej družbi. Kot takšni ideelni izraz buržoarne družbe je načelo enakosti torej buržoazno načelo.

Hoteti realizirati načelo enakosti, ki je le ideelni izraz realne strukture buržoazne družbe, je zato hoteti nekaj, kar je že realizirano, kar spada že v samo bit obstoječe družbe. Zakaj pa Marx imenuje to hotenje utopistično hotenje, utopizem?

## 2. Realna struktura in idealna struktura

Realna struktura družbe je istovetna s celokupnostjo proizvodnih razmerij v njej. Elementi te strukture, kolikor gre za blagovno-kapitalsko družbo, so: menjalna vrednost, presežna vrednost, konstantni kapital, variabilni kapital, itd. Ideelni izrazi te realne strukture so načela enakosti, načelo pravičnosti, načelo svobode, itd. Ideelni izrazi realne strukture so elementi idealne strukture družbe, strukture "ideoloških form" (KEM 13-9).

V kakšnem odnosu so si elementi realne in elementi idealne strukture družbe? Odnos predvsem ni linearen. Tudi nekakšna izomorfnost med temi elementi, n.pr. med mejnalno vrednostjo in načelom enakosti ne obstaja. Predvsem že realna struktura sama ni ploščinska, dvodimenzionalna, temveč trodimenzionalna, ima globino in površino. Cena kot element realne strukture je nekaj površinskega glede na globinsko delovanje zakona vrednosti, zakona izpostavljanja ekvivalentnosti menjalnih vrednosti. Cena delovne sile je zato le površinski izraz njene menjalne vrednosti, ki je že sama po sebi le pojavna oblika vrednosti delovne sile. Še bolj zapleten je odnos med realno in idealno strukturo. Čeprav se ekvivalentna menjava, ekvivalentna kupoprodaja delovne sile lahko godi le v okviru veljave elementov idealne strukture (svobode, enakosti, itd.), veljava teh elementov dejansko omogoča svoje lastno razveljavljanje v globinskih dimenzijah realne strukture družbe.

Kot je delovna sila zmožna proizvajati več, kot pa je sama vredna, ker si kupec delovne sile s sicer ekvivalentnim nakupom delovne sile zagotovi prisvajanje presežne vrednosti, pomeni njegovo delovanje faktično nenehno preseganje principa ekvivalentnosti, t.j. sprevračanje površinskega principa ekvivalentnosti v princip neekvivalentnosti na globinski ravni, ravni realnih produkcijskih razmerij. V celoti navzoče buržoasne družbe se pojavlja to postavljanje, kot cene in njihova cirkulacija itd., kot površinski proces, pod katerim pa v globini potekajo povsem drugi procesi, v katerih izgine ta navidezna enakost in svoboda individuov." (Gr. 159) Elementi idealne strukture obstoječe družbe so le navidez to, za kar se kažejo. Po bistvu so svoje lastno nasprotje. Površinska svoboda je globinska nesvoboda, površinska enakost je globinska neenakost, itd. Kar potlej na socialni ravni faktično prodre na dan.

Elementi idealne strukture zagotavljajo funkcioniranje realne strukture le na tak način, da se sprevračajo v svoje lastno nasprotje. Zato med realno in idealno strukturo obstoječe, blagovno-kapitalske družbe ni le takšen odnos, kot je odnos med globinskostjo in površinskostjo same realne strukture, odnos

med bistvom in pojmom, ampak odnos bistva in njegovega sprevernjenega videza. In le skoz to sprevernjenost sploh obstaja njun odnos. V obstoječi družbi je takšen odnos, odnos sprevernjenosti, nujen.

Zato piše Marx o "nujni razliki", ki da obstaja med realno in idealno strukturo. Razlika in sprevernjenost obeh struktur ni naključna, se je zato ne da odpraviti z nikakršnimi popravki. Idealna struktura kot idealni izraz realne strukture ni le v razliki, ampak v nujni, zato protislovni razliki do realne strukture. Protislovni, kajti do realizacije idealne strukture prihaja le prek derealizacije njenih elementov.

Samo kdor ne vidi tega dogajanja, kdor ni sposoben videti "nujne razlike" med realno in idealno strukturo v obstoječi blagovno-kapitalski družbi, se zato lahko izgublja v hotenju po realizaciji, po neposredni in nesprevernjeni realizaciji elementov idealne strukture: svobode, enakosti, itd. Toda, ker je idealna struktura zgolj idealni izraz obstoječe realne strukture, je njena realizacija faktično zmeraj že tu. V obstoječem sprevernjenem svetu kajpada na edini možni način: na sprevernjen način. Koko dodatno hotenje po realizaciji zato ne more odpraviti še obstoječe realizacije, marveč lahko odpravlja le površinske napake. Faktično odpravlja torej le ovire, ki so še na poti realizaciji, takšni, kakršna v obstoječi družbi pač je. Le da bi za to faktičnost tudi samo vedelo.

Utopizem kot hotenje po realizaciji načel enakost, svoboda, pravica, teh elementov idealnega izraza realne strukture blagovno-kapitalske družbe, torej kot hotenje po realiziranju buržoaznih načel, je zato podvrženo istemu procesu kot sama ta načela: sprevračanju v svoje lastno nasprotje. Medtem ko naj bi bil o nominalni definiciji utopizem hotenje kraja, ki ga ni, ali kraja, ki ga še ni, je faktično hotenje ne le kraja, ki je, ampak hotenje prav kraja, ki je zdaj in tu, hotenje obstoječega. Globinsko potrjevanje površinsko in površno zanikanega.

### 3. Skrivnost fotografije

Zato Marx posel utopistov klasificira za odvečen posel, zavzemanje za to, kar po bistvu že je: za "realizacijo s strani francoske revolucije izrečenih idej buržoazne družbe (Gr. 160)" t.j. idej svobode, bratstva in enakosti.<sup>x</sup> Te ideje, ta načela naj bi bila po zagotovilih utopistov dokah, "da so menjava, menjalna vrednost, itd. izvorno (v času) ali po svojem pojmu (v svoji aдекватni obliki) sistem svobode in enakosti vseh, pa so bili popačeni z denarjem, kapitalom itd. (Gr. 160)". Ali pa zgodovina še ni odkrila prave poti, da bi jih udejanila "na njihovi resnici ustrezen način (prav tam)". Toda njihova resnica je takšna, kakršna je. Nobena druga resnica jim ne pripada.

Zato Marx vztraja nasproti utopistom: Odgovariti jim je, da sta menjalna vrednost ali поблиže denarni sistem dejansko sistem enakosti in svobode in da so to, kar se jima v nadaljnjem razvoju sistema zoperstavlja kot moteče, njemu imanentne motnje, ravno udejanitev enabosti in svobode, ki se izkažeta kot neenakost in nesvoboda. Želja, da se menjalna vrednost ne bi razvila v kapital ali menjalno vrednost producirajoče delo v mezno delo, ni nič manj pobožna kot trapasta." (Gr. 160) Hotenje po realiziranju elementov idealne strukture, buržoaznih načel svobode,

<sup>x</sup> Primerjaj s Kapitalom, MEW 23-190: "Sfera cirkulacije ali blagovne menjave, v katere mejah se gibljeta nakup in prodaje delovne sile, je bila dejansko pravi raj prirojenih človeških pravic. Kar edino vlada tukaj, so svoboda, enakost, lastnina in Bentham. Svoboda! Kajti kupec in prodajalec blaga, n.pr. delovne sile, sta opredeljena le po svoji svobodni volji, Pogajata se kot svobodni, enakopravni osebi. Pogodba je končni rezultat, v kateri si njuni volji dasta skupni pravni izraz. Enakost! Kajti v medsebojnem odnosu sta si le kot lastnike blaga in menjata ekvivalent za ekvivalent. Lastnina! Kajti vsak razpolaga le s svojim Bentham! Kajti vsakdo izmed obeh naj se ukvarja le s seboj. "Do takšnega vpogleda je prišel Marx že 1843 v spisu K židovskemu vprašanju: "Predvsem ugotavljamo dejstvo, da t.im. človeške pravice, droits de l'homme, v naspotju z droits du citoyen niso nič drugega kot pravice člana buržoazne družbe, se pravi sebičnega človeka, od človeka in občestva ločnega človeka." (MEW 1-364)

enakosti itd. v njihovi neposrednosti, t.j. brez njihovega spre-  
vračanja v lastno nasprotje, je utopistično hotenje, ker je to  
hotenje, glede na realno strukturo blagovno-kapitalska družba,  
zgolj želja, sicer pobožna, t. im. dobronamerna in konstruktiv-  
na želja, toda predvsem trapasta želja, kajti to je želja, ki je  
v protislovju s samo seboj. Je želja tistega, za kar si želi,  
da ne bi bilo.

Ker je to želja, ki se ni dokopala do tega, da t.im. večne narav-  
ne pravice človeka niso niti večne niti naravne, marveč da pri-  
padajo povsem določeni družbi, družbi blagovno-kapitalskih odno-  
sov. Da se samosvoja fotografija realne strukture te družbe, fo-  
tografija obstoječe realnosti. Načela, ideje prav te realnosti.  
Njen ideelni izraz.

Vendar ne gre za enostaven posnetek. Realna struktura kot ideel-  
ni izraz realne strukture ni preprosta kopija. Je fotografija,  
ne pa fotokopija.

Utopistom, ki izhajajo iz večnih naravnih pravic človeka, iz ti-  
stega, kar človek "resničnq" je, se zdi, obstoječa realnost nega-  
cija moralnih in vsakršnih načel. Realnost se jim kaže kot foto-  
grafski negativ teh načel. Njihova želja in zateva je spremeniti  
ta negativ v pozitiv. Korigirati napake in spremeniti realnost  
v verno fotografijo, v verni posnetek načel.

Marx ne postavi te pozicije zgolj na glavo oziroma na noge, mar-  
več jo docela predela. Načela niso negativ realnosti. Negativ tu-  
di realnost ni. Realnost je to, kar je: original. Načela kot i-  
deelni izraz tega originala so pozitiv, so fotografija originala.  
Toda, ker je to, kar je, ker je obstoječa "družbena bit", ker je  
obstoječa "realna struktura" struktura s sprevrnjenimi in sprev-  
račujočimi razmerji, je fotografija prav takrat, ko je čisti,  
nepotvorjeni pozitiv, v sprevrnjenem odnosu do originala. Na fo-  
tografiji vlada čisti red, čista urejenost in razporejenost, to-  
da v razmerju do originala v sprevrnjenem odnosu. Vsak element  
posebej. Vsak element idealne strukture kot ideelnega izraza re-

alne strukture se v razmerju do te realne strukture (realnosti, originala) sprevrača v svoje lastno nasprotje.

Če v idealni strukturi vlada piramidalna arhitektura, v kateri je človek na vrhu, sledijo pa vrednote svoboda, enakost itd., je v razmerju do realne strukture prav narobe: človek, tokrat pisano torej z malo, dejanski človek, je na dnu, gola funkcija elementov obstoječe realne strukture.

To je tisto, kar poraja utopizem. Kar slepi utopiste, da se izčrpavajo v trapastih željah. Ker so zagledani le v urejeno in bleščečo podobo, podobo večnih naravnih pravic človeka, ne da bi zapopadli, da je ta podoba le fotografija "grde" realnosti, tudi ne vidijo "nujne razlike" med originalom in fotografijo, med realnostjo in načeli. Da je razmerje med njima sprevrnjeno razmerje, razmerje sprevračanja in da je to razmerje glede na obstoječo realno strukturo nujno takšno, kakršno je. Da torej drugačno v obstoječem biti ne more.

#### 4. I d e a l i

Deklamirati v okviru obstoječe realne strukture, v okviru blagovno-kapitalskih odnosov o tem, da je že čas, da se realizirajo moralna načela enakosti, svobode, itd., da naj ljudje ne bodo egoisti, itd., je za Marxa zato ne le trapasta želja, ampak tudi trapasto, odvečno početje. Početje, ki k ničemur ne pomaga, temveč kveščjemu prekriva tisto, kar se faktično dogaja.

Že v menški ideologiji je Marx zategadelj povsem kategoričen: "Nikakršna moralna pridiga ne pomaga." (MEW 3-246) Oziroma: "Komunisti sploh ne pridigajo nikakršne morale ... Ljudem ne postavljajo nikakršnih zahtev: ljubite se med seboj, ne bodite egoisti, itd.; nasprotno, zelo dobro vejo, da sta tako egoizem kot altruizem pod določenimi razmerji nujna oblika uveljavljanja individuov." (MEW 3-229). Takšno pridiganje zato zgolj onemogoča tisti prestop iz "kraljestva utopije v kraljestvo dejanskosti" (MEW 6-150), ki je neizogiben za dejansko spremembo obstoječih razmer, t.j. obstoječe realne strukture.

Kakšen je namreč postopek utopistov ter vsakršnih pridigarjev večne morale in večnih načel sploh? Ta postopek opiše Marx na primeru Proudhona: "Proudhon najprej zajame svoj ideal pravičnosti, 'justice éternelle' iz glagovni produkciji ustrežajočih pravnih razmerij ... Potem pa hoče narobe dejansko blagovno produkcijo in njej ustrezno dejansko pravo premodelirati temu idealu primerno. Kaj bi si mislili o kemiku, ki bi, namesto da bi študiral dejanske zakone pretvarjanja snovi in na njihovi osnovi reševal določene naloge, hotel premodelirati pretvarjanje snovi z 'večnimi idejami' neke 'naturalite' in 'affinite'? Vemo kaj več o 'oderuških obrestih', če pravimo, da nasprotujejo 'justice éternelle' in 'équite éternelle' in 'mutualité éternelle' in drugim 'verites éternelles', kakor so vedeli cerkveni očetje, ko so pravili, da se obresti v protislovju z 'grace éternelle', 'fois éternelle', 'volonté éternelle de dieu'? (MEW 23-99). Kako je torej z ideali?

Ideal je za Marxa neko večno načelo, oziroma načelo, ki naj bi veljalo večno. Ideal: to naj bi bila resnica in naj bi bile vsa resnica. Če ta resnica še ni uresničena, potem jo je treba uresničiti in ko bo uresničena, ko bo resnica zmagala, bo ideal postal živa resnica, resničnost sama in bo trajala, trajala ...

Marxu je takšna predstava utopična. Ko je odkrila pot do nje, tudi trapasta. Ker je vsaka ideja, vsako načelo idealni izraz določene realne strukture, velja to tudi za tak ali drugačen ideal. In če je tako vsak ideal nastal v povsem določenih razmerah, še ni prišel ali bil poslan in zadan iz neкакšne večnosti, tudi trajal ne bo večno. Lahko ostane skozi stoletja ista beseda, toda njen pomen se bo nenehno spreminjal.

Ostanimo pri idealu pravičnosti, pri načelu pravice, na katerega se sklicuje pravo, ki temelji na blagovni produkciji, realni strukturi buržoazne družbe. To načelo stopi totalno v veljavo, ko so tudi blagovni odnosi totalni, ko vanje niso vključene le stvari, ampak tudi človek s svojo delovno silo, torej v kapitalistični družbi. V tej družbi je to načelo zato tudi popolnoma



realizirano, medtem ko v času pred njo še ni bilo, se je morala buržoazija zanj še boriti. Toda, zdaj je tu, tu prav kot buržoazno načelo. Dokler bo sploh kakorkoli veljalo, bo takšno tudi ostalo: načelo enake pravice, toda za neenake v neenakem položaju. Marx zato še v kritiki Gothskega programa zaključil: Je zato, po svoji vsebini, pravica neenakosti, kakor vsakršna pravica (Recht: pravo)." (MEW 19-21) Vendar je zdaj govor o prvi fazi komunizma. Zato: "Enaka pravica je tu zato še zmeraj - v principu - buržoazna pravica, čeprav si principi in praksa niso več v laseh, medtem ko eksistira pri blagovni menjavi menjava le v povprečju, v posameznem primeru". (MEW 19-20) Načelo pravice je ostalo buržoazno načelo, tudi formalno se ni spremenilo. Toda spremenila se je njegova vsebina. In le prek te spremembe je še možno sprejemati ta "temeljni princip stare kot princip nove družbe (MEW 13-47)".

Medtem ko se je načelo enake pravice v blagovnih odnosih vzpostavljalo le prek trga, prek zvejanja vseh konkretnih del na družbeno pojmečno, abstraktno delo, velja zdaj neposredno: za enako delo enako plačilo, in to prav za konkretno delo konkretnega človeka. Zato si pravica kot princip, kot element idealne strukture in praksa (realna struktura) nista več v laseh. Med njima ni več sprevrnjenega in sprevračujočega odnosa. Utopistična zahteva po neposredni realizaciji načel, n.pr. po tako zaželjenem "delovnem denarju" je izpolnjena, kajti ni več blagovnih odnosov in zato seveda tudi klasičnega denarja in kapitala ne.

Kljub vsemu tako docela realizirani ideal za Marxa še zmeraj predstavlja "buržoazno pregrado (MEW 19-20)", pregrado, ki ločuje prvo od druge faze komunizma, v kateri ni nikakršnega enakega merila, ker sploh ni več nikakršnega merila v medčloveških odnosih, nikakršnega prava: "po svoji naravi obstaja pravo lahko le ob uporabljanju enakega merila (MEW 19-21)". kar pomeni, da lahko obstaja le ob subsumiranju konkretno neenakih ljudi pod abstraktno enakost; skratka: je subsumiranje, podrejanje konkretnega abstraktnemu.

To podrejanje je bistvena vsebina ne le ideala pravičnosti, marveč vsakega ideala. Ljudje naj se najprej podredijo idealu in potlej bo nastopila idealna družba. Dejansko je to le varianta starega pravila, da cilj posvečuje srestva. Zaradi tega sta se Marx in Engels nenehno borila zoper vsakršno postavljanje idealov. Zlasti pa zoper propagiranje vzorcev "lepe" prihodnosti. Problem lepe prihodnosti je za Marxa "fantom-problem (MEW 35-160)". Anticipiranje idealne prihodnosti se neizogibno sprevača v dobavljanje izgotovljenih utopij.

V zvezi s Fariško komuno Marx piše: "Delavski razred ni zahteval od komune nobenih čudežev. Ni mu za uvajanje izgotovljenih utopij ... Ni mu treba udejanjati nikakršnih idealov; sprostiti mora le elemente nove družbe, ki so se že razvili v naročju rušече se buržoazne družbe." (MEW 17-343). Niso potrebni nikakršni ideali, odkriti je treba le način sproščanja elementov nove družbe v realni strukturi stare družbe. Zatekanje k idealom in njihovo propagiranje bi ne le ničesar ne prispevalo k odkrivanju načina sproščanja elementov nove družbe, ampak bi ga celo oviralo.

## 5. Modus operandi

Znotraj razredne borbe pa podrejenost anticipacijskim fantazijam vodi docela na stranpot. "Doktrinarna in nujno fantastična anticipacija akcijskega programa neke revolucije prihodnosti vodi le stran od sedanje borbe. Sanje o bližnjem propadu sveta so prvotne kristjane podžigale v njihovi borbi zoper rimsko posvetno kraljestvo in jim dajale gotovost zmage. Znanstveni vpogled v neizbežno in stalno pred našimi očmi potekajoče razpadanje vladajoče družbene ureditve in skoz stare vladne strahote same bolj in bolj v trpljenje potiskane množice, istočasno velikanski napredujoči pozitivni razvoj proizvodjalnih sredstev - to zadošča kot poročstvo, da bodo v momentu izbruha dejansko proletarske revolucije dani tudi pogoji njenega (če-

tudi gotovo ne ideličnega) neposrednega, približjega modus operandi." (MEW 35-161). Kjerkoli se pojavijo "namesto materialističnega spoznavanja ideološke fraze o 'pravičnosti' itd. (MEW 34-305)" sklicevanje na ideale, konstruiranja družbe prihodnosti, je zato očitno, da nimamo opravka z materializmom in znanostjo, marveč s težnjo "nadomestili materialistično bazo (ki zahteva resen, objektivni študij, če naj operiramo na njej), z moderno mitologijo (MEW 34-303)". Utopije so moderne mitologije. Njene boginje ideali pravičnosti, svobode, enakosti, itd. Njihov cilj: modeli prihodnosti.

Mitologija, skupek fantastičnih podob, sanjsko prepričljivih zamisli, temelji na subjektivnem prepričanju. Zanaša v prihodnost. Krtviči zdajšnje operiranje, zdajšnje razreševanje neposrednih nalog. Njeno nasprotje je objektivni študij, znanstvena analiza. Edino to omogoča operativno razreševanje nalog, daje modus operandi.

Kakor kemik mora zato tudi znanstveni analitik družbe "študirati dejanske zakone", če hoče "na njihovi osnovi reševati določene naloge". Šele odkritje teh dejanskih zakonov mu daje "materialistično bazo", s katere more potlej sproščati elemente nove iz naročja stare družbe. <sup>x</sup> Dokler se človek giblje v oblačih neke utopije, v njenih idealih, namreč sploh ni sposoben dejansko ločiti elementov nove družbe od elementov stare družbe, saj ne vidi "nujne razlike" med realno in idealno strukturo. Nekritično sprejema ideale, elemente idealne strukture stare družbe, ki so le ideelni izraz njene realne strukture ter jih vsiljuje kot elemente nove družbe. Tako si utopizem onemogoča vsako zaresno operativno delovanje, si vsakršen kritičen modus operandi vnaprej izbija iz rok.

Znanstvena analiza in na njej zgrajeni "znanstveni vpogled" ločuje od utopizma prav to, da nima nikakršnih "vnaprejšnjih idealov", apriornih subjektivnih prepričanj, temveč se spoprije-

---

<sup>x</sup> V Engelsovi formulaciji: Da bi iz socializma napravili znanost, ga moramo šele postaviti na realna tla." (MEW 19-201)

ma z družbo, s strukturami obstoječe družbe kot s problemi, ki skrivajo neznanke. Naloga je rešljiva, toda še ne rešena. Njen modus operandi je razreševanje problema (naloga), odkrivanje neznank (zakonov) in naloga je rešena, ko so dobljeni rezultati. Na znanstveni ravni namreč. To hkrati pomeni, da elementi razrešitve problema niso izven problema, temveč v njem samem. "Uobene enačbe ne moremo rešiti, ki elementov svoje rešitve ne bi vključevala v svojih data." (MEW 35-160). V tem Marxovem stavku je zapopadena vsa razlika med utopičnim in Marxovim pristopom, med utopičnim in znanstvenim socializmom.

## 6. Utopični in znanstveni socializem

Utopizem, ki je zazrt le v ideale, se ne ozira na banalne okoliščine. Njihova banalnost je prav v tem, da niso idealne, da se ideali še niso realizirali v njih. Seveda od zunaj. Kajti v okoliščinah ni nič, kar bi ustrezalo idealom. Sicer bi bila mitologija idealov odveč.

Utopistična pozicija tako nujno zaide v boj z mlini na veter. Ker utopizem ne vidi "nujne razlike" med realno in idealno strukturo, pa tudi tega ne, da so elementi (ideali) idealne strukture le idealni izraz realne strukture, ima za svojega glavnega nasprotnika zgrešene ideje, ki vladajo v grdi realnosti, ter zato smeraj znova in znova pade pod udarce prav te realnosti, pod udarce realne strukture. Apriorno odklanjanje realnosti v imenu idealov utopizmu preprečuje, da bi prav v tej realnosti odkril elemente njene razrešitve, elemente druge in drugačne realnosti. To paje pogoj uspešne operacije, kajti "če ne bi našli (vorfinden) v družbi, kakor je materialnih produkcijskih pogojev in njim ustreznih komunikacijskih razmerij za brezrazredno družbo zastrtih, bi bili vsi poskusi odskoka donkijhotstvo (Gr. 77". Utopizem, Početje, ki bi bilo neizogibno obsojeno na neuspeh. Ukvarjanje z nerazrešljivo nalogo, nalogo, ki v sebi nima elementov svoje rešitve, oziroma ukvarjanje z napačno zastavljeno nalogo.

Utopizem je donkijhotstvo, ker si nalogo zastavlja napačno, ne ker bi si zastavljal napačno nalogo. Ker je zgrešen njegov modus

operandi. Naloga je pravilna, torej z neznankami, ki jih je mogoče spoznati. Sicer bi bila nemočna, bi bila obsojena na donkihotstvo. tudi znanstvena analiza. Je naloga pričujoče človeške družbe, ne naloga, ki bi bila človeštvu zadana od zunaj. In zato naloga, ki jo zmore šititi človeštvo samo: "Človeštvo si postavlja vedno le naloge, ki jih lahko reši, kajti če pogledamo natančneje bomo vselej odkrili, da naloga sama vznikne le, ko so materialni pogoji njene rešitve že navzoči ali vsaj zapopačeni v procesu svojega nastajanja." (MEW 13-9). Torej le naloge, ki imajo elemente svoje razrešitve.

Zato razlika med utopičnim in znanstvenim socializmom ni toliko v končnem cilju kolikor v sredstvih. O tem si je Marx napravil daljšo zabeležko v prvem zasnutku Državljanske vojne v Franciji: "Utopični utemeljitelji sekt, ki so v svoji kritiki navzoče družbe jasno opisale cilj socialnega gibanja - odstranitev sistema mezdnega dela z vsemi njegovimi ekonomskimi pogoji razrednega gospostva -, niso našli v družbi sami niti materialnih pogojev njenega preoblikovanja niti organizirane moči in zavesti gibanja v delavskem razredu. Manjkajoče historične pogoje gibanja so skušali kompenzirati s fantastičnimi podobami in načrti neke nove družbe, v propagiranju katerih so videli pravo sredstvo odrešenja. Od trenutka, ko je gibanje delavskega razreda postalo dejanskost, so poniknile fantastične utopije, ne ker bi bil delavski razred zapustil cilj, h kateremu so stremeli ti utopisti, temveč zato, ker je našel dejenska sredstva njihove udejanitve, ker je na mesto fantastičnih utopij stopil dejanski vpogled v historične pogoje gibanja in ker so se vedno bolj začele zbirati sile za razredno organizacijo. Toda oba končna cilja po utopistih oznanjenega gibanja sta tudi po pariški revoluciji in Internacionali oznanjena končna cilja. Le sredstva so različna in dejanski pogoji gibanja niso več zagrneni z oblikami utopičnih fabul." (MEW 17-557) V tem zapisu misli Marx predvsem na utopizem Fouriera in Cabeta ter opisuje pot, razvoj socializma od utopije do znanosti. Z razvojem znanstvenega socializma, znanstvenega vpogleda v realno strukturo obstoječe blagovno-kapitalske družbe in pa vpogledov v razmerje med to realno strukturo in njenim ideelnim izrazom, se

je spremenila tudi vloga utopizna.<sup>x</sup>

koeksistenca utopičnega in znanstvenega socializma ni mogoča. Ker s svojo zavezanostjo idealom, s svojim zatekanjem k konstrukcijam prihodnosti, speljuje vsakodnevno aktialno delovanje na stranpota, ker ga faktično zavira, je utopizem izgubil značaj revolucionarnosti in postal reakcionaren. Marx piše 19. oktobra 1877 A.A. Sorgeju: "Naravno je, da more biti utopizem, ki je pred časom materialistično-kritičnega socializma le-tega in nuce nosil v sebi, zdaj, ko prihaja post festum, le še nekaj abotnega, plehkega in iz temelja reakcionarnega". (MEW 34-303) Utopizem zdaj ni več donkihotstvo, hotenje nemogočega, marveč zavestno pristajanje na дано. Se ne giblje v iluzijah, temveč med niti moderne mitologije.

Razmerje med klasičnim utopičnim socializmom in post-festnim (vulgarnim) utopičnim socializmom ustreza, čeprav ni istovetno, razmerje med klasično politično ekonomijo in vulgarnim, apologetskim ekonomizmom. Medtem ko je klasična politična ekonomija znanost, toda v bistvu pozitivistična, nekritična, je klasični utopični socializem kritičen, toda neznanstven. Vulgarna ekonomija in postfestni utopični socializem pa nista niti kritična niti znanstvena, marveč tako eden kot drugi apologetska.

## 7. Materialistično-kritični socializem

Ker se Marxova misel veže tako na znanstveno klasično politično ekonomijo kot na klasični utopični socializem ter zato nje-

---

x V tekstu Marxovega članka Politični indiferentizem (1873): "Prvi socialisti (Fourier, Owen, Saint-Simon, itd.) so se morali - ker socialna razmerja še niso bila dovolj razvita, da bi delavskemu razredu omogočila konstituirati se kot politična partija - omejiti na sanje o vzorčni družbi prihodnosti in obsoditi vse poskuse, kakor stavke, koalicije, politične akcije, ki so jih napravili delavci, da bi kaj izboljšali svoj položaj. Če pa nimamo nikakršne pravice zanikati teh patriarhov socializma, kakor nimajo moderni kemiki pravice zanikati svojih očetov, alkimistov, se moramo vendarle varovati tega, da bi tudi sami okusili njihove napade, ki bi bile že bi se nam pripetile, neodpustljive". (MEW 18-301)

gov socializem ni niti zgolj znanstven niti zgolj kritičen, imenuje Marx svoj socializem v zgoraj navedenem tekstu za materialistično-kritični socializem. Oznaka "znanstveni socializem" mu ne zadošča. V konspektu Bakuninove knjige Državnost in anarhija si je zaisal pripombo, da je bil izraz "znanstveni socializem" rabljen "le v nasprotju do utopičnega socializma, ki hoče ljudstvu obesiti nove izmišljotine, namesto da bi svojo znanost omejil na spoznavanje socialnega gibanja, ki ga je vzpostavilo ljudstvo samo (MEW 18-636)", pri čemer Marx misli predvsem na utopični socializem Froudhona in njegovih pristašev. V nasprotju do klasične politične ekonomije materialistično-kritični socializem namreč ni znanstven, temveč kritičen.

Izraz "materialistično" v sintagmi materialistično-kritični socializem vključuje pomen znanstvenosti, čeprav je kot tak opozicionalen izrazu "idealistično". Lažje namreč ravno na to, da materialistično-kritični socializem ne kritizira na osnovi nekkih apriornih idealov, temveč izhaja iz analize možnega ali dejanskega materialnega prevrata v ekonomskih produkcijskih pogojih, "ki se ga da konstatirati z naravoznanstveno natančnostjo (MEW 13-9)". Prerata v realni strukturi obstoječe družbe, v kateri imajo korenine tudi elementi nove družbe.

Materialistično-kritični socializem potemtakem nasprotja med znanostjo in utopizmom ne odpravi enostavno z brisanjem utopizma, marveč nasprot je prerašča s em, da vključuje kritični moment klasičnega utopičnega socializma. Prav zaradi tega pa ni nikakršnega obrata razvoja socializma od utopije k znanosti v razvoj od znanosti k nekakšnim novim utopijam, obrata, ki ne bi bil že vnaprej reakcionaren. Poskusi takšnih obratov so nezogibno regresivni: z "ideološkimi frazami (MEW 34-305)" in niti prekrite apologije obstoječega.

.....

Kljub vsem omejitvam je bil Marxov "končni cilj" kraj, ki ga ni (u-topos); drug in drugačne kraj, kakor je kraj našega prebivanja. Človekov kraj je kraj med zemljo in nebom. Končni cilj delavskega gibanja pa je po Marxu kraljestvo, ki ni od tega sveta, a bo vendarle tu: "nebeško kraljestvo na zemlji (MEW 18-160)". Marx nebeškega kraljestva na zemlji seveda ne misli dobesedno. Ker se ga dobesedno sploh misliti ne da.

Na zemljo prenešeno nebeško kraljestvo je le v prenesenem pomenu še kraljestvo neba: kraljestvo človekove želje. Zato se Marx upira pritiskom, naj vendarle že definira komunizem, to nebeško kraljestvo na zemlji. Zato vztraja le pri obrisih, pri analogiji, pri prisposobi. Sicer bi želja utonila v zahtevi. Bi se želja po kraju, ki ga ni, prevesila v zahtevo po kraju, ki je, ker bo. Marx se torej giblje med željo in zahtevo: v območju strasti. Brez "revolucionarne strasti (MEW 16-386 in 415)" revolucija ni mogoča.

In ker sliši strast le tisto, kar kliče iz nje same, t.j. željo, bi ob točno formulirani zahtevi revolucionarna strast oglušela. Konkretna utopija je utopija, ki se pripravlja na samomor. Foš zablja, da je človek kot kralj na zemljo prenesenega nebeškega kraljestva prav tako le v prenesenem pomenu še človek. Je človek nebeškega kraljestva na zemlji božanski človek, človek v položaju boga? Ali ni prej v položaju, katerega utopičnost je vprašljiva? Ali se človek lahko znajde na križišču zemlje in neba, boga (čeprav mrtvega) in samega sebe?



DARKO ŠTRAJN :

BELEŽKE K VPRAŠANJU O MEŠČANSKI UTOPIJI  
/ S posebnim ozirom na Fichteja in Hegla/ (1)

## I

"To utopično dimenzijo bo meščansko-revolucionarno mišljenje imelo od sedaj naprej vedno tam, kjer se mora parcialno obračati samo proti sebi." (2)

Utopija, z gotovostjo lahko poudarimo, ni historično nediferenciran pojav-pojem. Če je Marx mogel utopičnemu socializmu očitati omejenost v okviru meščanske družbe, pa je v aktualnem trenutku potrebno ločiti vsaj še en nivo. Govorimo o utopiji, ki jo je v sebi nosilo mišljenje meščanske revolucije, in sicer kot optimistično ideologijo procesa vzpostavljanja novih socialnih razmerij v odnosu do predhodne historične strukture. Zagovarjali bomo torej stališče, da je revolucionarno meščansko mišljenje iz predpostavk, ki jih je prinesla meščanska revolucija (zlasti francoska), razvilo ideologijo družbe kot "kraljestva svobode" in da je ta ideologija imela značaj utopije. Tu pa je potrebno izvesti še eno distinkcijo. Če govorimo o revolucionarnem meščanskem mišljenju torej ne gre za zgodnji pozitivizem, ki je meščanstvu ukrotil ideologijo z naivno utopičnimi konsekvencami in je tako mogel biti klika kasnejše masovno razširjene tehnokratske ideologije. V svojem racionalnem jedru je utopija ekstrapolacija nekih predpostavljeno danih razmerij v zamišljeni kontekst družbe svobode oz. družbe blaginje. Nemška klasična filozofija je meščansko družbo mislila v precejšnji meri v njenih možnostih, kar še posebno velja za Fichteja. Ravno zato pa, ker je Fichte (sicer s celo vrsto nedoslednosti) vzpostavil, nadaljujoč zlasti Rousseauja in Kanta, osnovne kategorije v strukturi razvijajoče se meščanske družbe in še zlasti, ker je v tem kontekstu mislil kategorijo SUBJEKTA, ki tako igra vlogo mitologije za ekonomski moment buržoazne družbe (3), kakor bomo še videli, v svoji teoriji ni vzpostavil "naivne utopije". Iri njem utopični moment figurira kot moti-

vacija revolucionarne zavzetosti njegove filozofije.

Rekli smo, da utopija vzpostavlja zamišljeno kraljestvo svobode. Kakorkoli že se ta svoboda v svoji konsekvenci izkaže za abstraktno svobodo, pa je nemogoče trditi, da v 18. in 19. stol. izredno konjunktorni pojem svobode ni imel neke svoje historične konkretности, pri čemer gre pravzaprav tudi za historično konkretnost teorije (ideologije), ki je v svojem jeziku utemeljila določene vsebine tega pojma, ki je inherentno lastno to, da nosi v sebi socialni substrat. In ko gre za to, da je ta substrat aktualno dogajajoča se revolucija (4), se ne moremo čuditi precejšnji vznesenosti, s katero Fichte (kot jakobinec) govori o svobodi, še zlasti ne, če imamo v mislih tedanji položaj Nemčij v revolucionarni Evropi.

## II

Fichte, pri katerem je temeljna predpostavka govorjenja o svobodi (rečeno iz njegovega konteksta) položaj subjekta v primeri z nesvobodnim naravnim svetom (odnos Jaz - Ne-jaz, naravno-nravno ...), kakor podobno tudi že pri njegovih predhodnikih, je svojo teorijo razvil v filozofijo svobode subjekta. Nato pa je, potem ko je pravzaprav radikaliziral kantovski subjekt "zadolžil" svoj subjekt za ustvaritev svobodnega sveta. Tu govorimo torej v območju, v katerem je zrasla Fichtejeva deontologija. Fichtejeva predstava o družbi je dokaj sestavljena. Za tisti čas karakteristična (in tudi revolucionarna) zahteva (5) po svobodi lastnine in svobodni dejavnosti (svobodi dela) je substanca avtonomije meščanskega subjekta, ki ga pa Fichtejeva (kot tudi ostala nemška klasična) filozofija ne misli v reduciranosti na samo nekakšna "materialna" razmerja, ampak komplementarno s tedanjo literaturo posega v sfero čutnosti, moralnosti, prava, religije, itd. Na ta način se ravno v meščanski filozofiji do Hegla meščanski subjekt vzpostavlja kot kozmičnakategorija, s čimer pa ta filozofija svoj subjekt z veliko doslednostjo tudi misli kot kreatorja. Karakteristično za Fichtejevo filozofijo v tem pogledu pa je, bolj kot v ostalih primerih to, da v svo-

jem pojmljenju meščanskega sveta ta svet zapade v "prefordirani" formi. To se dogaja tako, da Fichte svetu, kateremu govori, postavi cilje (smotre) v "ideelni eferi", da se umesti v strukturo buržoasne družbe kot njena revolucionarna ideologija. Kajti evidentno je, da Fichte verjame, da je s sistemom naravnosti, uveljavljajočim se skozi razumno in umno spoznanje, nagon po svobodi, voljo, vest, dolžnost, izobrazbo itd., skratka z uveljavitvijo kulture mogoče vzpostaviti "lepo harmonijo", ki domnevno osvobojeni družbi v teoriji postavljena, je kot cilj smoter. Mišljenje, o katerem govorimo, ima torej totalno pretenzijo, kar označuje začetni optimizem meščanskega subjekta v njegovi moči gospodarjenja svetu (čemur je substanca praksa temeljnega odnosa gospodarstva). Kasnejša totalitarna ideologija z intenco te teorije seveda nima zveze, čeprav velja razmisliti v kolikšni meri mišljenje totalitete pomeni prostor nastajanja vulgariziranih totalitarnih ideologij. Takšen razmislek more slej ko prej iti v smeri določanja obratov v pomenski strukturi pojmov, utemeljenih v praksi ohranjanja temeljne istosti kapitalске strukture, ki pa (istost!) se more za obravnavano mišljenje izkazati kot naknadna.

III. Vzpostaviti se vprašanje o načinu govora o utopičnem pri Fichteju, torej vprašanje o tem, ali je mogoče potegniti ločnico, kje njegova teorija "še ni" utopična, in med tem, ko postane utopija, ali celo vprašanje, če ni sploh vsa njegova teorija utopizem. Pri odgovorih na to vprašanje se znajdemo pred specifičnim semiološkim problemom. Gre namreč za to, ali Fichtejevo "ujezikovanje" njemu aktualne strukture tvorjenja jezika v blagovni izmenjavi transponira to isto strukturo tako, da ni nič v emfatičnem pomenu "njen opis", iz katerega šele more slediti utopični zaris. Da bi mogli odgovoriti na ta vprašanja, je potrebno pogledati pojem lastnine v zvezi s pojmom svobode.

"Svoboda posameznika je zame absoluten, skozi naravni zakon zapovedani cilj. Ta svoboda je določena (bedingt) tako, da ima ta cilj neko lastnino."

"Lastnina je objekt dolžnosti, ko je pogoj in orodje svoboda."  
(6) "... Fichtejeva filozofija se tako izkaže kot klasična teorija posesivnega individualizma." (7)

V Fichtejevem jeziku vzpostavljena svoboda izpričuje možnost veze, da Fichte ne vzpostavlja pojma subjekta (to je v veliki meri storila že filozofija pred njim), temveč govori IZ njega, kar pa seveda dodatno napolnjuje pojem. To pa more pomeniti, da je utopična dimenzija prisotna v tisti meri, v kakršni je po Fichteju mišljeni subjekt mogel realizirati svojo svobodo (znotraj same Fichtejeve filozofije!). Ker Fichte misli iz subjekta ven (8), je njegov subjekt pravzaprav neskončen, vendar pa se mu v njegovi zoperstavljenosti (obvladovanju) (objektivnemu (ga) sama po sebi vrinja njegova omejenost. (9)

#### IV

Meščansko dilemo svobode in enakosti Fichte končno razreši skozi konstitucijo velikopoteznega vzgojno-izobraževalnega procesa, neko diktaturo vzgoje (Erziehungsdiktatur), ki se kot abstraktna konsekvenco permanentne revolucije še do danes zdi kot princip. nerazsvetljena." (10)

Fichtejeva konstrukcija "kraljestva svobode" torej ne temelji na neki naivno predpostavljeni enakosti individuov, ampak uvaža enakost kot enakost možnosti za razvitje sposobnosti in spretnosti vsakega individua. (11) S to "socialistično" konsekvenco pa Fichte postavlja zahtevo buržoazni - torej razredni - družbi po uveljavitvi nekakšne notranje dinamike, ki bi vsaj parcialno odpravljala pogoje razredne delitve v sferi konstituiranja subjekta. Toda v svojem naravnem pravu Fichte, v teoretskem skladu z jakobinsko prakso, vzpostavlja policijsko državo (12), ki naj bi zagotovila vzpostavljanje svobode do časa, ko bi potreba po državi odpadla.

Tako smo se znašli med tistimi konsekvencami Fichtejeve teorije, ki so nedvomno utopične. Utopičnost pri Fichteju ima to-

rej logično osnove v njegovi deontologiji. Torej razlika med "Sein" in "sollen", prisotna ne samo v Fichtejevem utopizmu, ampak malodane v utopiji sploh, je pri Fichteju teoretično konsekventno izpostavljena kritiki kot sam princip.

V

"Hegel ni noben revolucionarni, temveč enciklopedični mislec. To pa ne pomeni, da je opustil bistvene momente meščanskega mišljenja, ki le-tega konstituirajo kot revolucionarno." (13)

"Država je dejanskost naravne ideje - naravni duh kot očitna sama sebi jasna substancialna volja, ki samo sebe misli in ve ter to, kar ve in če to ve, izvršuje. V naravi ima svojo neposredno in v samozavesti posameznika, v njegovem vedenju in dejavnosti, svojo posredno eksistenco, kakor ima tudi ta skozi prepričanje v njen, kot svojem bistvu, smotru in produktu njegove dejavnosti, svojo substancialno svobodo." (14)

Postavljamo si dokaj tvegano vprašanje in skušamo postaviti še bolj tvegani odgovor o obstoju utopičnega pri Heglu, pri filozofu, ki je izrekel znameniti stavek o tem, da Minervina sova razpne svoja krila šele, ko pade mrak, in tako ustvarja vtis, da si je povsem v sveti mej svojega sveta. Da bi utemeljili sploh možnost govora o utopiji pri Heglu (ki bo v našem primeru samo zelo parcialen govor o določnih platih Heglovega sistema), bomo govorili o kontekstu tistih konsekvenc njegovega teoretskega sistema, ki zadevajo konkretno meščansko državo, da bi mogli upoštevati nekatere njegove ključne kategorije v iskanju odgovora na naše vprašanje. (15)

Začeli bomo z na videz banalnim problemom. Znana je namreč neskončna razprava o Heglovi konzervativnosti v njegovem odnosu do, v njegovem času obstoječe, pruske države. Heglova pravna filozofija je pozitivna teorija prava in konstituira meščansko državo kot samoizpolnitev objektivnega duha. Prvi argument zoper površno govorjenje o Heglovi konzervativnosti je ugodovinski; celotna Evropa je takrat v znamenju restavracije, medtem ko Pru-

sija kot ustavna monarhija ima značaj urejene meščanske države.

## VI

Težnja, prisotna v celotni Heglovi filozofiji, je težnja po spravi (Versöhnung) posameznega z občim. V tem pogledu Hegel rešuje na področju teoretskega delovanja centralni problem, ki se je pojavil z "uvajanjem" meščanske prakse, ki je v vse izkazitejši obliki vzpostavljala strukturo blagovno-lastninskih odnosov, kajti meščanstvo je vstopilo v zgodovino pod okriljem običnih principov in s individualizacijo družbe. Medtem ko v svoji ideologiji trdi o brezkonfliktnosti oz. natančneje: usklajenosti praktičnih konfliktnih interesov, ta družba vse očitneje preživlja težke konfliktna polarizacije, tisto, po čemer je Heglova teorija z ostalo nemško klasiko idealizem, pa ni samo nekakšen "primat zavesti ali duha", ampak mišljenje meščanske družbe kot naravnega univerzuma. Če temu primerimo Heglovo filozofijo prava, se nam izkaže, da gre za Heglovo konstatcijo pozitivuma meščanske družbe, opazovane v pomenskem območju pojma naravnega. Le-ta pa je izpolnjen v mnogoznačnem posredovanju UMA, ki je prek sistema teh posredovanj v odnosu z absolutom, Hegel torej meščanski državci, ki jo pozitivno "opiše", ohranjajoč osnovne meščanske pridobitve (svobode lastnine, avtonomnost individua ...) v njihovi posredovanosti in relativni sodolocenosti po zavesti (torej jih glede na Fichteja parcializira), pripiše racionalnost, ki se končno v njegovem filozofskem sistemu dogaja skozi posredovanost absolutnega Duha.

S tem pa smo prišli do tiste točke, ki zadeva naše razmišljanje o meščanski utopiji. Pri Heglu ni več mogoče govoriti o deontologiji, saj ta nastopa le kot le kot ukinjeni moment v procesu nastajanja določenega samozavedanja subjekta, katerega posredovanost je že prej razkrita. Ali potemtakem pri Heglu sploh ni dimenzije utopičnega? Vprašanje je še zlasti ustavljeno glede na to, da je Heglova teorija daleč od optimizma dovedanje meščanske filozofije. Toda ko si podrobneje ogledamo Heglovo idejo racionalnosti meščanske družbe, se nam more

pokazati, da gre ravno v tej točki za tisti moment Heglove filozofije, v katerem se Hegel ni mogel izogniti (za njega samega v tem najbrž niti ni nobenega problema), da ne bi govoril "čez in še vedno znotraj" mej meščanske družbe. Jezik naravnosti je glede na povedano torej tisti jezik, ki pri Heglu izreka meščansko utopijo.

## VII

Dosedanje "beležke" ob vrhuncih meščanske filozofije pa nam zastavljajo določena vprašanja. Ali je glede na naše prejšnje trditve mogoče postaviti tezo, da je vsaka filozofska teorija per se utopična, oz. vsaj v sebi nosi komponento utopičnosti. Mislim, da je z gotovostjo mogoče odgovoriti pritrdilno vsaj za meščansko filozofijo, kakor tudi za filozofijo, ki "kritično obračunava" s pojmi meščanskega sveta. (16) To pa seveda velja predvsem za filozofijo, ki svobo govorico črpa iz vprašanja svobode. Ker pa je svoboda pojmovno vzpostavljena po mnogolikem kontekstu, ker ima tako svojo vsakokratno čutno vsebino, kot svoje politične in ekonomske oblike, je torej kot pojem vedno relativizirana v strukturi mnogih determinacij tistega, kar si mislimo, da je ali da ni subjekt. Meščanska družba, ki je imanentno evropskega izvora (17), je s svojo filozofijo in ostalimi "duhovnimi sferami" zadolžila nealjnje mišljenje vprašanje svobode, da misli kot vprašanje, zadevajoče individua, kajti postavitev kolektivnega subjekta (kot je proletariat) v nobenem primeru ne odpravlja vprašanja individualnega subjekta, ki je v minimalnem smislu vsaj neka čutna in fizična enota.

## VIII

Odkrivanje utopičnega vidika v reprezentativno meščanski filozofiji je tako v metodološkem pogledu predvsem reševanje aktualnega vprašanja, ki se vzpostavlja nasproti kvazimarksističnim ("ortodoksnim") stališčem, ki so prej del birokratskih politik kot filozofije in ki v svoji lastni banaliziranosti vidijo vse utopije kot teoretični ali socialni nusprodukt ter izgubljajo iz vidnega polja (v interesu svoje lastne prakse seve-

da) vprašanje, kako si je strukturo novih razmerij sploh mogoče nisliti brez določenih utopičnih "preforsiranj", katerih utopičnosti si v aktualnem momentu lahko smo ali nismo v svesti.

IX

Utopija nastaja z vsakim novim dnevom govorjenja in pisanja jezika.

X.

O konzervativni utopiji bi bilo mogoče govoriti posebej.

Danko Štrajn

### O p o m b e

1) Kaj opozorim že na začetku, da pričujoči prispevek nima pretenzije po kakšnem celovitem, detajlnem ipd. pregledu, ampak je bolj ali manj raziskujočega značaja. Spričo tega se povsem zavedam možnosti, da bodo določene postavke v njem najmanj sporne. Vendar ja menim, da objava v "Časopisu" izpolnjuje enega od namerov te revije, ki hoče odpirati prostor raziskovalnemu početju in možni debati.

2) Bernard Willms: Revolution und Protest oder Glanz und Blend des burgerlichen Subjekts, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin itd. 1969, str. 39. V pričujočih beležkah se pokaže inspirativnost Willmsove interpretacije Fichteja in Hegla. Pri nas manj znani avtor večjega števila del, v katerih se ukvarja zlasti z vprašanjem buržoaznega subjekta (pri tem je Fichtejeva filozofija eden glavnih predmetov njegovega razpravljanja), odpira po mojem aktualno in zanimivo teoretsko področje. Willms namreč s precejšnjo mero pedantne immanentne metodičnosti provocira in pojasnjuje strukturiranost buržoazne družbe in v njeni konstituiranosti razkriva meje možnosti revolucionarne spremembe. Njegov prispevek pa je ravno utemeljen v razmisleku vrhuncev meščanske filozofije.



3) S tem ko je meščanska družba uzakonila svobodo privatne lastnine in "privatne iniciative", je tako teoriji odprla področje refleksije tistega mesta v svoji strukturi, od koder se zdi, da izvira njena celotna reprodukcija. Poenostavljeno rečeno torej: meščanski subjekt se v svoji polnosti (glede na očitujitev bi prej mogli reči praznosti) vzpostavlja skupaj s prvotno in nadaljnjo akumulacijo kapitala. Spomnim naj se, da tega stavka ne gre razumeti preveč banalno, kot bi se pač mogel razumeti v kavzalni mišljenjski shemi.

4) Pojem revolucije je sploh dobil svojo težo z meščanskim socialnim prevratom in je v samem dogajanju prevrata še nosil svoj kopernikovski pomen kot vzpostavitev "starih" prirodnih .. pravic človeka. Šele ko se je meščanska družba "zavedala" sama sebe kot historičnega novuma, se je pojem revolucije prevrednotil v pojem procesa vzpostavitve nove družbe. (Prim.: H.Arendt: On Revolution, Viking Press, New York 1965)

5) V nemščini gre za "Anspruch", ki nosi v sebi pomen naše "pravice" in "zahteve" obenem.

6) J.G.Fichte: Werke bd. IV, Walter de Gruyter co., Berlin 1971, str. 292 in 298.

7) B. Willms: Ibid., str. 43.

8) Fichteju se spričo tega tudi vzpostavlja vprašanje "notranjega" in "zunanjega". Prim. njegovo delo "Bestimmung des Menschen", tudi v hrvaškem prevodu.

9) O problemu konstituiranosti Fichtejevega subjekta izčrpnije govorim v zapisu: "Subjekt svobode v Fichtejevi filozofiji", ki je bil objavljen v skupni izdaji "Časopisa" 2 - 3 in "Problemov" 136-7.

10) B. Willms: Ibid., str. 42.

11) Prim.: J.G. Fichte: Über den Gelehrten, Aufbau, Berlin 1956, str. 61.

- 12) Prim. Heglovo kritiko v "Differenzschrift" v G.W.F. Hegel: Werke bd 2. Suhrkamp, Frankfurt am M. 1970, str. 82/83.
- 13) B. Willms-Ibid., str. 47.
- 14) G.W.F. Hegel: Rechtsphilosophie, Fischer, Frankfurt am M. 1968 257, str. 237.
- 15) V tem zapisu bo naša obravnava Hegla zelo neizčrpna in zato premalo utemeljena iz same njegove teorije, ker želim pobeležiti le nekatere asociacije v zvezi s Heglovo teorijo.
- 16) Morda ni čisto nevmesno pripomniti, da je z nekega sodobno "sholastičnega" vidika vprašljiva sploh možnost govora o "nemeščanski filozofiji". S stališča določene marksistične dolednosti namreč nastopa vprašanje, ali je filozofija sploh lahko nemeščanska, kajti filozofija je odpravljena (povzeta) z odpravo meščanske družbe.
- 17) Glede na to trditev prim. prevod Dutschkejevega uvoda v njegovo novo knjigo v letošnji "Tribuni" št. 5.



Gilles Deleuze, Felix Guattari:

PSIHOANALIZA IN KAPITALIZEM<sup>x</sup>

Teza shizo-analize je preprosta: želja je stroj sinteza strojev, strojna porazdelitev - želeči stroji. Želja pripada redu produkcije, vsaka produkcija je hkrati želeča in družbena. Psihoanalizi torej očitamo, da je zadržala ta red produkcije in ga prevabila v representacijo. Ideja nezavedne reprezentacije je, daleč od tega, da bi bila držnost psihoanalize, že od vsega začetka njen bankrot in zatajitev: nezavedno, ki ne proizvaja več, marveč ki se zadovolji z verovanjem. Nezavedno veruje v Ojdipa, v kastracijo, zakon ... Nedvomno je psihoanalitik prvi, ki bo z vso resnostjo dejal, da verovanje ni dejanje nezavednega: veruje samo predzavestno. Toda ali ne bi morali reči, da je ravno psihoanalitik, psihoanalitik v nas tisti, ki veruje? Ali bi bilo verovanje učinek na zavestnem materialu, učinek, ki ga od daleč izvaja nezavedna reprezentacija? Toda kdo je, obratno, reducirjal nezavedno na to stanje reprezentacije, če ne najprej sistem verovanj, postavljen na mesto produkcij? Hkrati z odtujitvijo socialne produkcije v domnevno avtonomna verovanja je v resnici tudi želeča produkcija zasunkana v domnevno nezavedne reprezentacije. In kot smo videli, je ista instanca, družina tista, ki izvede to dvojno popačujočo, iznakažujočo operacijo, ki vodi družbeno želečo produkcijo v slepo ulico. Vez reprezentacije - verovanja z družino tudi ni slučajna, ampak spada v bistvo reprezentacije, da je družinska. Toda produkcija zato še ni zatrta, še naprej bobni, brni pod reprezentativno istanco, ki jo duši in ki jo lahko produkcija v povračilo razbobni do prelomne meje. Reprezentacija se mora tedaj napihniti z vso močjo mita in tragedije, dati mitično in tragično prezentacijo družine (in družinsko prezentacijo mita in tragedije), da bi učinkovito grizla na produkcijskih conah. Vendar ali nista tudi mit in tragedija produkciji, produkcijski obliki? Gotovo ne: to sta le kot znova navezani na realno socialno produkcijo, na realno želečo produkcijo. Sicer pa sta to ideološki obliki, ki sta zasedli mesto produkcijskih enot. Ojdip, kastracija itd., kdo v to verjame? Grki? Toda Grki niso proizvajali tako, kot so verovali. Ali Helenisti, ki verjamejo, da so Grki tako proizvajali? Vsaj Helenisti 19. stoletja, tisti, o katerih je Engels dejal: Človek bi rekel, da oni v to verjamejo, v mit, v tragedijo ... Ali je nezavedno tisto, ki si predstavlja

x To je naslov oddelka IV. poglavja Uvod v shizo-analizo knjige "ANTIOJDIP" (L'Anti-Oedipe, Ed. de Minuit, 1972).

Ojdipa, kastracijo? Ali pa je to psihoanalitik, psihoanalitik v nas, ki tako predstavlja nezavedno? Nikoli ni namreč Engelsova beseda zgostila toliko smisla: Človek bi rekel, da oni, psihoanalitiki v to verjamejo, v mit, tragedijo ... (Oni še naprej verjamejo, potem ko so helenisti že zdavnaj nehali).

Zmeraj primer Schreber: Schreberjev oče je izumljal in izdeloval čudne sado-paranoične strojčke, da bi z njimi prisilil otroke k pokončni držji, n.p.r. s prevezo z jeklenim ročajem in usnjenimi jermeni. 1) Ti stroji ne izgrajo nobene vloge v freudovski analizi. Korda bi bilo težje streti vso socialno-politično vsebino Schreberjeve blaznosti, če bi se ozrli na te očetove želeče stroje in na njihovo očitno udeležbo v pedagoško socialnem stroju nasploh. Vse vprašanje je namreč v tem: Gotovo, da oče deluje na otrokovo nezavedno, toda ali deluje kot družinski oče v izraznem družinskem prenosu ali pa kot strojna gonilna sila v mašinski informaciji ali komunikaciji? Predsednikovi (Daniel Paul Schreber je bil predsednik visokega sodišča kraljevine Saške) želeči stroji komunicirajo z očetovimi; toda ravno s tem so že od otroštva libidinalna investicija socialnega območja. Oče ima v tem vlogo le kot produkcijska in anti-produkcijska gonilna sila. Freud pa nasprotno izbere prvo pot: Oče ne papoti k strojem, ampak ravno nasprotno; odsej ni več kraja, kjer bi motrili stroje, niti kot želeče niti kot družbene. V povračilo bo oče napihnjen z vsemi "močmi mita in religije" ter s filogenezo, da bi bila mala družinska reprezentacija videti kot sorazsežna ob morju blaznosti. Produkcijski par, želeči stroji in socialno območje, odstopi mesto reprezentativnemu paru povsem druge narave, družina-mit. Še enkrat, ali ste videli otroka v igri: kako že naseljuje tehnične socialne stroje s svojimi želečimi?-o, spolnost - oče ali mati, ki si otrok od njiju po potrebi sposoja dele ali kolesja, sta v ozadju kot oddajne, sprejemne ali prestrežne gonilne sile, blagohotne proizvodne ali sumljive anti-proizvodne gonilne sile.

Zakaj je mitični in tragični reprezentaciji poklonjen ta nesmisel privilegij? Zakaj so bile forme in cel teater postavljeni tja, kjer so polja, delavnice, tovarne, proizvodne enote? Psihoanalitik postavi svoj cirkus v osuplo nezavedno, pravi Barnum na poljih in v tovarni.

1) W.G. Niederland je odkril in reproduciral stroje Schreberjevega očeta: glej zlasti "Schreber, oče in sin", Psychoanalytic Quarterly, 1966, t.28, str. 151-169. Povsem podobne instrumente pedagoške torture najdemo pri grofici de Ségur: tako: "pas za lepo držbo", "z železno ploščo na hrbtu in z železnim ročajem, ki drži podbradek" (Comédies et proverbes, On ne prend pas les mouches ...)

Prav to sta Miller in že Lawrence imela povedati proti psihoanalizi (živeči niso verujoči, tisti ki vidijo, ne verjamejo v mit, tragedijo): "Ko posegata nazaj do herojskih časov življenja, rušite same principe heroizma, kajti tako kot junak ne dvomi v svojo moč, tudi nikoli ne gleda nazaj. Hamlet se je brez vsakega dvoma imel za junaka in za vsakega rojenega Hamleta bo edina pot, ki jo mora slediti, pot, ki mu jo je načrtoval Shakespeare. Vendar bi morali vedeti, ali smo rojeni Hamleti. Ali ste rojeni Hamlet? Ali niste prej Hamleta v sebi porodili? Vendar se mi zdi, da je najpomembnejše vprašanje tole: Zakaj se vračati k mitu? ... Ta ideološka malovredna roba, ki se je je svet poslužil, da bi zgradil svojo kulturno stavbo, zgublja svojo poetično vrednost, svoj mitični značaj, ker se je skozi serijo spisov, ki obravnavajo bolezen in torej tudi možnosti ozdravljenja le-te, teren očistil in na njem se lahko postavijo nove zgradbe (ta misel o novih zgradbah mi je odvrtna, vendar je to le zavest o procesu in ne proces sam). Moj proces, vse vrstice, ki jih priložnostno napišem, obstaja trenutno edino v energičnem čiščenju uterusa, v neke vrste izpraskanju uterusa. To me vodi do ideje ne o kakih novi zgradbi, o kakšnih novih superstrukturah, ki pomenijo kulturo, torej laž, marveč o nenehnem rojevanju, regeneriranju, o življenju ... V mitu ni možno življenje. Samo mit lahko živi v mitu ... Ta sposobnost porajanja mita nam prihaja od zavesti, zavesti, ki se nenehno razvija. Zato sem govoreč o shizofreničnem značaju naše dobe, rekel: Dokler proces ne bo končan, bo trebuh sveta tretje oko. Kaj sem hotel s tem reči? To, da mora iz tega sveta idej, v katerem šofotamo, iziti nov svet. Da bi pa spočeli, moramo prej želeči ... Želja je nagonška in sveta, šele z željo izvedemo brezmadežno spočetje." 2) Na teh Millerjevih straneh je vse: Ojdipovo (ali Hamletovo) rovarjenje vse do trenutka samokritike, ožigosanje izraznih form - mita in tragedije - kot verovanj ali iluzij zavesti, kot zgolj idej, nadalje nujnost čiščenja nezavednega, shizoanaliza kot izpraskanje nezavednega, nasprotje maternične špranje in kastracijske črte, sijajna afirmacija osirotelega in proizvodnega nezavednega, povečanje procesa kot shizofreničnega procesa detektivovializacije, ki mora proizvesti novo ozemlje, in nazadnje delovanje želečih strojev proti tragediji, proti "pogubni drami osebnosti", proti "neizogibnemu pomešanju krinke in igralca". Očitno je, da Millerjev dopisovalec Michael Fraenkel ne razume. Govori kot psihoanalitik ali kot helenist 19. stoletja: Da, mit, tragedija, Ojdip, Hamlet, to so dobri iz-

2) Henry Miller, Hamlet, fr. prevod Corrêa, str. 156-159

niti, izrazite oblike, izražajo resnično trajno dramo želje in spoznanja ... Fraenkel kliče na pomoč vsem obrabljene fraze, Schopenhauerja in Nietzscheja iz časa Rojstva tragedije. Misli, da Miller vsega tega ne pozna in se niti za trenutek ne vpraša, zakaj je sam Nietzsche prekinil z Rojstvom tragedije, zakaj je nehal verjeti v tragično reprezentacijo ...

Michel Foucault je temeljito pokazal, kakšno zarezo je uvedel vdor produkcije v svet reprezentacije. Produkcija je lahko produkcija dela ali želje, družbena ali želeča, obrača se na sile, ki se ne pustijo več zadržati v reprezentacijo, na tokove (flux) in zareze, ki jo z vseh strani prebadajo, prečkajo: "ogromen senčni prt", razpet pod reprezentacijo. 3) In temu bankrotu ali pogoltanju klasičnega sveta reprezentacije nakaže Foucault datum - konec 18. in začetek 19. stoletja. Zdi se torej, da je situacija veliko bolj kompleksna, kot smo dejali, kajti psihoanaliza se kar se da močno udeležuje tega odkritja produkcijskih enot, ki si podvržejo vse možne reprezentacije, namesto da bi se jim podredile. Tako kot Ricardo utemelji politično ali socialno ekonomijo, ko odkrije kvantitativno delo v principu vsake predstavljive vrednosti, tako Freud utemelji želečo ekonomijo, ko odkrije kvantitativni libido v principu vsake reprezentacije objektov in ciljev želje. Freud odkrije subjektivno naravo ali abstraktno bistvo želje, tako kot Ricardo subjektivno naravo ali abstraktno bistvo dela, onstran vsake reprezentacije, ki bi delo in željo priklenila na objekte, cilje ali celo vire. Freud je torej prvi, ki je sprostil "skratka željo" kot Ricardo "skratka delo", in s tem sfero produkcije, ki učinkovito presega reprezentacijo. In subjektivna abstraktna želja je tako kot subjektivno abstraktno delo neločljiva od gibanja deterritorializacije, ki odkriva igre strojev in gonilnih sil pod vsemi posameznimi določenostmi, ki so željo in delo v okviru reprezentacije še vezale s to in to osebo ali s tem in tem predmetom. Želeči stroji in želeča produkcija, psihični aparati in stroji želje, želeči stroji in montaža analitičnega stroja, ki jih je sposoben dekodirati: domena svobodnih sintez, kjer je vse možno, delne povezanosti, vključene disjunkcije, nestalne konjunkcije, polivokni tokovi in verige, transduktivne zareze - in odnos želečih strojev kot formacij nezavednega z molarnimi formacijami, ki jih statistično konstituirajo v urejenih kopicah, in aparat zatoru-

---

3) Michel Foucault, Besede in stvari, Gallimard, 1966: str. 221-224 (o nasprotju želje ali želeče produkcije z reprezentacijo), str. 265-268 (o nasprotju družbene produkcije z reprezentacijo pri Adamu Smithu in predvsem pri Ricardu).

potlačenja, ki iz tega poteka .. Taka je konstitucija analitičnega območja; in to subrepresentativno območje bo še naprej živelo in funkcioniralo tudi skozi Ojdipa, mit in tragedijo, ki pri vsem tem zaznamuje spravo psihoanalize z reprezentacijo. Preostane, da skozi vso psihoanalizo teče konflikt med mitično in tragično družinsko reprezentacijo ter želečo in družbeno produkcijo. Kajti mit in tragedija sta simbolična reprezentacijska sistema, ki še privedeta željo nazaj na determinirane zunanje pogoje kot na posebne objektivne kode - telo zemlje, despotsko telo - in ki tako ovirata odkritje abstraktnega ali subjektivnega bistva. Tako smo lahko v tem smislu opazili, da se vsakič, ko Freud postavi v ospredje motrenje psihičnih aparatov, želečih in družbenih strojev, pulzionalnih in institucionalnih mehanizmov, zmanjša njegovo zanimanje za mit in tragedijo, hkrati s tem, ko pri Jungu in pozneje pri Ranku ožigosa ponovno vzpostavijo vnanje reprezentacije bistva želje kot objektivno, odtujeno v mit ali tragedijo. 4)

Kako pojasniti to zelo kompleksno ambivalenco psihoanalize? Ločiti moramo več stvari. Najprej, simbolična reprezentacija sicer zajame bistvo želje, vendar tako, da se le-to nanaša na velike objektivitete kot posebne elemente, ki želji uvrstijo predmete, cilje in vire. Tako mit znova priklene željo na element zemlje kot polnega telesa in na teritorialni kod, ki razdeli prepovedi in predpise; in tragedija na polno telo despota in ustrezen cesarski kod. Odslej lahko razumevanje simboličnih reprezentacij obstoji v sistematični fenomenologiji teh elementov in objektivitet (na način starih helenistov ali celo na Jungov način) ali pa v zgodovinskem preučevanju, ki jih priklene k njihovim objektivnim in realnim družbenim pogojem (na način nedavnih helenistov). S tega zadnjega vidika implicira reprezentacija določeno premaknitev (*décalage*) in ne izraža toliko trdnega elementa kolikor pogojni prehod od enega elementa k drugemu: mitična reprezentacija ne izraža elementa zemlje, ampak prej pogoje, pod katerimi se ta element zbriše pred despotskim elementom: in tragična reprezentacija ne izraža despotskega elementa v pravem pomenu, marveč pogoje, pod katerimi se ta element, n.pr. v Grčiji v 5. stoletju, zbriše na račun novega mestnega

- 4) Didier Anzieu razlikuje zlasti dve periodi: 1906-1920, ki "tvori veliko dobo mitoloških del v zgodovini psihoanalize"; nato dobo relativnega nezaupanja, ko se Freud obrne k problemom druge topike in odnosom med željo in institucijami, zmeraj manj se zanimajoč za sistematično raziskovanje mitov ("Freud in mitologija", v Indices de la psychanalyse, št. 1, 1970, str. 126-129).



reda. 5) Toda očitno je, da se nobena teh obravnav mita ali tragedije ne ujema s psihoanalizo. Psihoanalitična metoda je povsem drugačna: namesto da bi simbolično reprezentacijo navezala na determinirane objektivitete in objektivne socialne pogoje, jo naveže na subjektivno in univerzalno bistvo želje kot libida. Tako operacija dekodiranja v psihoanalizi ne more več pomeniti tega, kar pomeni v znanostih o človeku, se pravi, ne more več odkrivati skrivnosti tega ali tega koda, ampak lahko le razdira kodo, da bi dosegla kvantitativne in kvalitativne tokove libida, ki tečejo skozi sanje, fantazem, patološke formacije, kot tudi skozi mit, tragedijo in socialne formacije. Psihoanalitična interpretacija ne obstoji v tekmovanju s kodom, v dodajanju koda že znanim kodom, marveč v dekodiranju na absoluten način, v sproščanju nečesa, kar se zaradi svojega polimorfizma in svoje polivoknosti ne da kodirati. 6) Tedaj se pokaže, da je zanimanje psihoanalize za mit (ali tragedijo) bistveno kritično, ker se mora specifičnost objektivno razumljenega mita stopiti na subjektivnem soncu libida: to je svet reprezentacije, ki se ruši ali k temu teži.

To pa po drugi strani pomeni, da vez psihoanalize s kapitalizmom ni nič manj globoka kot njena vez s politično ekonomijo. To odkritje dekodiranih in retevitovializiranih tokov je isto, ki se za politično ekonomijo in v socialni produkciji izvaja v obliki subjektivnega abstraktnega dela, za psihoanalizo in v želeči produkciji pa v obliki subjektivnega avstraktnega libida. Kot pravi Marx, postane bistvo subjektivno, proizvodna dejavnost na sploh, in abstraktno delo nekaj realnega prav v kapitalizmu; na osnovi česa je potem mogoče vse prejšnje družbene formacije reinterpretirati z vidika posplošenega dekodiranja in posplošenega procesa detevitovializacije: "Tako se najpreprostejša abstrakcija, ki jo moderna ekonomija postav-

5) O mitu kot izražajočem organizacijo despotske moči, ki potlači Zemljo, glej J.P. Vernant, Izvori grške misli, str. 109-116; in o tragediji kot izražajoči organizacijo mesta, ki potlači podlega despota, glej Vernant, "Ojdip brez kompleksa", v Raison présente, avgust 1967.

6) Torej ne bomo rekli, da psihoanaliza dodaja nek kod, psihološki, socialni, s katerimi zgodovinarji in mitologi pojasnjuje-mite. To je že Freud naznanil glede sanj: tu ne gre za razbiranje, ki sledi kodu. Glej o tem komentarje Jacquesa Derridaja, Pisava in razlika, str. 310: "V toku individualne ali kolektivne zgodovine (pisava sanj) nedvomno deluje z maso kodificiranih elementov. Toda v njenih operacijah, njeni fleksiki in sintaksi je ireduktibilna neka čisto idiomatična usedlina, ki mora v komunikaciji med nezavednimi nositi vso težo interpretacija. Sanjča izumlja svojo lastno gramatiko".

sopredje in ki izraža pradavep, za vse družbene oblike veljav-  
ven fenomen, v tej abstrakciji kaže kot praktično resnična  
le kot kategorija najmodernejše družbe". Enako je z abstrak-  
no željo kot libidom, kot subjektivnim bistvom. Vendar nam  
ni treba postavljati paralelizma med kapitalistično družbeno  
proizvodnjo in želečo proizvodnjo, ali med tokovi kapitala-  
denarja in drekastimi tokovi želje, ker je odnos veliko tes-  
nejši: želeči stroji niso nikjer drugje kot v družbenih stro-  
jih, čeprav teži spojitev dekodiranih tokov v kapitalistič-  
nem stroju k osvoboditvi svobodnih figur univerzalnega sub-  
jektivnega libida. Skratka, odkritje proizvodne dejavnosti  
na sploh in brez razločka, kot se pojavi v kapitalizmu, je  
neoločljivo od odkritja politične ekonomije in psihoanalize,  
onstran determiniranih reprezentacijskih sistemov.

To seveda ne pomeni, da kapitalistični človek ali človek v  
kapitalizmu želi delati ali da dela sledeč svoji želji. Isto-  
vetnost dela in želje ni mit, marveč prej aktivna utopija  
parexcellence, ki označi mejo prekoračenja iz kapitalizma v  
želečo produkcijo. Toda zakaj je želeča produkcija zmeraj ravn-  
no na nasprotovani meji kapitalizma? Zakaj kapitalizem v od-  
krivanju subjektivnega bistva želje in dela - bistva, skupne-  
ga kot proizvodna dejavnost na sploh - to bistvo hkrati zme-  
raj znova in takoj odtuji v represivni stroj, ki razdeli bi-  
ctvo na dvoje in ga ohranja razdeljenega - abstraktno delo  
na eni, abstraktna želja na drugi strani: politična ekonomija  
in psihoanaliza, politična ekonomija in libidinalna eko-  
nomija? Prav v tem lahko ocenimo vso razsežnost pripadnosti  
psihoanalize kapitalizmu. Kajti kot smo videli dekodirani to-  
kovi želeče produkcije, sicer so meja kapitalizma, vendar  
jih kapitalizem nenehno odvira, povezujoč jih v aksiomatiko,  
ki zavzame mesto kodov. Kapitalizem je neločljiv od gib-  
nje deterritorializacije, ki pa ga zaklinja z nepristnimi  
in umetnimi re-territorializacijami. Gradi se na ruševinah  
teritorialne in despotske, mitične in tragične representa-  
cije, ki pa je v drugi obliki, kot podoba kapitalizma, znova  
postavi v svojo službo. Marx rezimirata celoto, ko pravi,  
da je kapitalizem odkril abstraktno subjektivno bistvo le  
zato, da bi ga znova vklenil, odtujil, res da ne več v  
vnanji in neodvisni element kot objektivnost, marveč v sam-  
subjektivni element privatne lastnine: "Nekoč je bil člo-  
vek tuj samemu sebi, njegovo stanje je bilo stanje dejan-  
ske odtujenosti; zdaj se je to stanje spremenilo v odtuje-  
valni, razlaščevalni akt". Prav oblika privatne lastnine je  
tista, ki pogojuje spojitev dekodiranih tokov, se pravi  
njihovo aksiomatizacijo v sistem, kjer se tok proizvodnih  
sredstev kot lastnine kapitalistov nanaša na tok t.i. svo-

bodnega dela kot "lastnine" delavcev (čeprav državne restrikcije glede snovi ali vsebine privatne lastnine sploh ne prizadenejo te oblike). Oblika privatne lastnine konstituira tudi središče nepristnih re-tevitovializacij kapitalizma. In končno je oblika privatne lastnine tista, ki proizvaža podobne, ki napolnjujejo imanenčno območje kapitalizma, "tistega" (le) kapitalista, "tistega" delavca, itd. Z drugimi besedami, kapitalizem sicer implicira zrušenje velikih determiniranih objektivnih reprezentacij v korist produkcije kot univerzalnega notranjega bistva, vendar zato še ne izstopi iz sveta reprezentacije, ampak samo izvede široko sprejmitve tega sveta, s tem da mu da novo obliko neskončne subjektivne reprezentacije. 7)

Zdi se, kot da se oddaljujemo od skrbi psihoanalize, toda še nikoli jim nismo bili tako blizu. Kajti tudi tukaj, kot smo prej videli, kapitalizem prav znotraj njenega gibanja terja in ustanovi ne le socialno aksiomatiko, temveč aplikacijo te aksiomatike na privatizirano družino. Reprezentacija si ne bi nikoli zagotovila svoje lastne sprejmitve brez te aplikacije, ki jo votli, cepi in zbija na samo sebe. Tedaj ima abstraktno subjektivno Delo, kot je reprezentirano v privatni lastnini, za korelat abstraktno subjektivno željo, kot je reprezentirana v privatizirani družini. Psihoanaliza si naloži drugi člen, kot si politična ekonomija prvega. Psihoanaliza je aplikacijska tehnika, katere aksiomatika je politična ekonomija. Skratka, psihoanaliza sprosti drugi pol v kapitalizmu lastnem gibanju, ki velike determinirane objektivne reprezentacije nadomesti z neskončno subjektivno reprezentacijo, meja dekodiranih tokov šeleče produkcije mora biti namreč dvakrat zakleta, dvakrat prenešena: enkrat z lego immanentnih mej, ki jih kapitalizem nenehno reproducira v svoji širšem merilu, drugič z začrtom notranje meje, ki to družino produkcijo zbija na skrčeno družinsko reprodukcijo. Dvoumnost psihoanalize v odnosu do mita ali tragedije se zdaj pojasni takole: psihoanaliza razdere mit in tragedijo kot objektivni reprezentaciji in v nji odkrije figure univerzalnega subjektivnega libida; vendar ju znova najde in poviša kot subjektivni reprezentaciji, ki v neskončnost gojita mitične in tragične vsebine. Psihoanaliza obravnava mit in tragedijo,

7) Foucault pokaže, da se "humanistične znanosti" našle svoj princip v produkciji in se končno vrtle na razsulu reprezentacije, vendar da takoj vzpostavijo nov reprezentacijski tip, nezavedno reprezentacijo (Besede in stvari, str. 363-378).

vendar kot sanje in fantazme privatnega človeka, Homo familia - medtem ko so sanje in fantazem do mita in tragedije to, kar je privatna lastnina do skupne. Psihoanaliza torej to, kar v mitu in tragediji deluje kot objektivni element, prevzame in povzdigne, vendar kot nezavedno dimenzijo subjektivne reprezentacije (mit kot sanje človeštva). Kar deluje kot objektivni in javen element - Zeolja, Cespot - je zdaj prevzeto, vendar kot izraz subjektivne in privatne re-teritorializacije: Ojdip je padel despot, izgnan, deteritorializiran, vendar se ga re-teritorializira na Ojdipovem kompleksu, zasnovanem kot očka-mama-jaz kateregakoli današnjega človeka. Psihoanaliza in Ojdipov kompleks pobirata vsa verovanja, vse, kar je človeštvo kdaj verovalo, vendar da bi to prinesla v stanje zanikanja, ki ohrani verovanje, ne da bi vanj verjelo (to so le sanje ...; najstrožja pobožnost danes ne zahteva več ...). Od kod ta dvojni vtis, da se psihoanaliza zoperstavlja mitom in mitologom, da pa hkrati daje mitu in tragediji dimenzijo subjektivnega univerzalnega: če je sam Ojdip "brez kompleksa", je Ojdipov kompleks brez Ojdipa, kot narcisizem brez Narcisa.<sup>8)</sup> Takšna je ambivalenca, ki poteka skozi vso psihoanalizo in ki presega poseben problem mita in tragedije: z eno roko razdira sistem objektivnih reprezentacij (mit, tragedijo) v korist subjektivnega bistva, zasnovanega kot želeča produkcija, z drugo pa zvrne to produkcijo v sistem subjektivnih reprezentacij (sanje, fantazem, kot katerih razvitij ali projekcij sta postavljena mit in tragedija). Podobe, nič drugega kot podobe, kar na koncu ostane, je intimni in družinski teater, teater privatnega človeka, ki ni več niti želeča produkcija niti objektivna reprezentacija. Nezavedno kot scena. Cel teater, postavljen na mesto produkcije, ki jo popači še bolj, kot sta to lahko storila mit in tragedija, zreducirana zbolj na svoje antične vire.

Mit, tragedija, sanje, fantazem - ter mit in tragedija, re-interpretirana v funkciji sanj in fantazma - taka je reprezentativna serija, s katero psihoanaliza nadomesti produkcijsko linijo, družbeno in želečo produkcijo. Teatrsko serija namesto produkcijske, Toda zakaj prejme reprezentacija, ki je postala subjektivna, ravno to teatralno formo ("Med psihoanalizo in teatrom je neka skrivna vez ..")? Poznamo izredno moder-

8) Didier Anzieu, "Freud in mitologija". Incidences de la psychanalyse, št. 1, 1970, str. 124 in 128: "Freud ne pripiše mitu nobene specifičnosti. To je ena tistih točk, ki so najhuje otežile kasnejše odnose med psihoanalitiki in antropologi .. Freud začne s pravo sploščitvijo .. Članek Za uvijanje narcisizma, ki pomeni pomembno etapo proti reviziji teoreje gonov, ne vsebuje nobene aluzije na mit Narcisa."

ne odgovore določenih novih avtorjev: teater sprosti končno strukturo neskončno subjektivne reprezentacije. To, kar pomeni sprostiti, je zelo komplekano, ker lahko struktura zmeraj prezentira le svojo lastno odsotnost ali reprezentira nekaj ne-reprezentiranega v reprezentaciji: toda privilegij teatra je, pravijo, ravno to, da uprizori to metaforično in metonimično kavzalnost, ki zaznamuje hkrati prisotnost in odsotnost strukture v njenih učinkih. André Green, ki ima pridržke o zadostnosti strukture, jih ima le v imenu teatra, ki je nujen za aktualizacijo strukture in ki igra vlogo razkrivalca kraja, kjer postane struktura vidna. 9) Octave Mannoni si v svoji lepi analizi fenomena verovanja ravno tako vzame model teatra, da bi pokazal, kako zanikanje verovanja dejansko implicira njegovo transformacijo pod učinkom strukture, ki jo teater utelesi ali uprizori. 9a) Razumeti moramo, da reprezentacija, ko neha biti objektivna, ko postane neskončno subjektivna, se pravi imaginarna, zgubi svojo ustaljenost, razen če ne navaja k strukturi, ki določa tako mesto in funkcije subjektivne reprezentacije ter objektov, reprezentiranih kot podobe, kakor formalne odnose med vsemi njimi. Simbolično torej nikakor ne označuje več odnosa reprezentacije do neke objektivnosti kot elementa, marveč poslednje elemente subjektivne reprezentacije, čiste označevalce, čiste ne - predstavljene predstavljevalce, iz katerih potekajo hkrati subjekti, objekti in njihovi odnosi. Struktura tako označuje nezavedno subjektivne reprezentacije. Serija te reprezentacije je zdaj naslednja; neskončna subjektivna (imaginarna) reprezentacija - teaterska reprezentacija - strukturalna reprezentacija. In prav zato, ker naj bi postavil na sceno latentno strukturo in utelesil njene elemente in odnose, je teater sposoben razkriti universalnost te strukture, vključno v objektivnih reprezentacijah, ki jih zopet pridobiva in reinterpretira v funkciji skritih predstavljalcev, njihovih selitev in spremenljivih redakcij. V imenu strukture nezavednega se pobira in povzema vsa verovanja: mi smo še pobožni. Povsod velika igra simboličnega označevalca, ki se uteleša v označence imaginarnega - Ojdip kot univerzalna metafora.

9) André Green gre zelo daleč v analizi odnosov reprezentacija-teater-struktura-nezavedno: Okno preveč, Ed. de Minuit, 1969, Prolog (zlasti str. 43, o "reprezentaciji ne-reprezentiranega v reprezentaciji"). Vendar Green ne vodi kritike strukture v imenu produkcije, marveč v imenu reprezentacije, in sklicuje nujnost ekstra-strukturalnih faktorjev, ki morajo samó razkriti strukturo, razkriti kot ojdipovsko.

9a) Octave Mannoni, Ključki za imaginarno ali Druga Scena, Ed. du Seuil, 1969, pogl. I in VII.

Zakaj teater? Kako je to čudno, to teatersko in testeno lepenkasto nezavedno. Teater, vzet kot model produkcije. Celo pri Althusserju prisostvujemo naslednji operaciji: odkritje družbene produkcije kot "stroja" ali "mašinerije", ireduktibilne na svet objektivne reprezentacije (Vorstellung); toda čim je stroj reduciran na strukturo, je produkcija poistovetena s strukturalno in teatralno reprezentacijo (Darstellung). <sup>10)</sup> Toda z Želečo produkcijo je tako kot z družbeno: vsakič ko je produkcija zbita na nek reprezentacijski prostor, namesto da bi bila dojeta v svoji izvirnosti, v svoji stvarnosti, lahko velja le še po svoji lastni odsotnosti in se kaže kot manko v tem prostoru. Iskanje strukture v psihoanalizi lahko Moustafa Safouan prezentira kot "prispevek k teoriji manka", Prav v strukturi se opravi spojitev želje z nemožnim in se manko definira kot kastracija. Prav iz strukture prihaja najresnejša pesem na čast kastraciji: da, da, prav s kastracijo vstopamo v red želje - čim se je Želeča produkcija razgrnila v prostoru reprezentacije, ki ji pusti, da obstaja le še kot sama sebi odsotna in kot svoj manko. Želečim strojem se naloži strukturalno enotnost, ki jih znova združi v molarni skup; parcialne objekte še navezuje na neko totaliteto, ki se lahko pojavi le kot tista, ki ji manjkajo in ki si manjka sama sebi, v tem ko jim manka (velik Označevalec, "ki se ga da simbolizirati po neločljivi povezanosti -l s skupom označevalcev"). Do kod bodo šli v razvijanju manka manka, ki gre skozi strukturo? Strukturalna operacija je prav to: oskrbeti manko v molarinem skupu. Meja Želeče produkcije - meja, ki ločuje molarne skupe in njihove molekularne elemente, objektivne reprezentacije in stroje želje - je zdaj povsem premeščena. Poteka le še v samem molarinem skupu, kot ga je izvotlila brazda kastracije. Formalne operacije strukture - operacije ekstrapolacije, aplikacije in bi-univokizacije zbijajo izhodiščni socialni skup na sklepni družinski skup, pri čemer postane družinska relacija "metafora za vse druge" in preprečuje produktivnim molekularnim elementom, da bi sledili svoj lastni tok. Ko Green išče razloge, ki utemeljujejo afinetno psihoanalizo s teatralno reprezentacijo in strukturo, ki jo le-ta napravi vidno, najde dva posebej presenetljiva: da teater dvigne družinsko relacijo v stanje univerzalno metaforičnega strukturalnega odnosa, iz katerega potekata imaginarna igra in imaginarno mesto oseb; in obratno, da igro in delovanje strojev potisne nazaj za kulise, za mejo, ki je postala neprekoračljiva (natanko tako kot v fantazmu: stroji so tu, vendar za steno). Skratka,

<sup>10)</sup> Louis Althusser, Brati Kapital, 10, str. 170-177 (o strukturi kot prisotnosti - odnostnosti).

premeščena meja ne poteka več med objektivno reprezentacijo in želečo produkcijo, marveč med obema poloma subjektivne reprezentacije - med neskončno imaginarno in končno strukturalno reprezentacijo. Odslej lahko postavljajo nasproti ta dva aspekta - imaginarne variacije, ki težijo proti noči nedoločenega ali nerazlikovanega in simbolično variante, ki začenja pot diferenciacijam: to je isto, kar v celoti najdemo, če sledimo pravilu obrnjenega odnosa ali double bind-a. Vsa produkcija je privedena v dvojno slepo ulico subjektivne reprezentacije. Ojdipa lahko zmerom odpošljemo v imaginarno, pa ga bomo polnejšega in močnejšega, bolj manjka-jočega in zmagovalnejšega, ravno ker manjka, v celoti znova našli v simbolični kastraciji. In struktura nam zagotovo ne da nobenega sredstva, da bi ušli familiarizmu; nasprotno, ona je napenjalo, družini daje univerzalno metaforično vrednost v samem trenutku, ko je le-ta izgubila svoje objektivne dobesedne vrednosti. Psihoanaliza prizna svojo ambicijo: znova vpreči omemoglo družino, zamenjati podrito družinsko posteljo s psihoanalitičnim divanom, napraviti, da bi bila "psihoanalitična situacija" krvoskrunska v svojem bistvu, da bi bila dokaz in porok same sebe in da bi veljala za Stvarnost. 11) Kot pokaže Octave Mannoni, gre navsezadnje prav za to: kako se lahko verovanje še nadaljuje po zapoditvi, kako smo lahko še naprej pobožni? Zapodili in izgubili smo vsa naša verovanja, ki so prišla preko objektivnih reprezentacij. Zemlja je mrtva, puščava se veča: stari ozemelski oče je mrtev, sin, despot Ojdip tudi. Sami smo z našo slabo vestjo in dolgočasjem, z našim življenjem, kjer se nič ne zgodi; samo še podoba, ki se vrti v neskončni subjektivni reprezentaciji. Toda z dna neke strukture, ki ureja naše odnose in identifikacije s temi podobami kot učinke simboličnega označevalca, znova najdemo moč, da v nje verjamemo. "Dobra identifikacija"... Mi smo vsi Chéri-bibi v gledališču, vpijoči pred Ojdipom: to je tip moje vrste, to je tip moje vrste! Mit zemlje, tragedija despota, vse je povzeto v obliki senc, projiciranih na teater. Velike teritorialnosti so se zrušile, toda struktura začenja z vsemi subjektivnimi in privatnimi re-teritorializacijami. Psihoanaliza, kakšna perverzna operacija, v kateri kulminira ta neo-idealizem, ta obnovljeni kult kastracije, ta ideologija manka: antropomorfična reprezentacija spola! V resnici ne vedo, kaj delajo, niti kakšnemu represivnemu mehanizmu služijo, kajti njihove namere so pogosto naprednjaške. Toda danes ne more nihče vstopiti v analitikov kabi-

11) Serge Leclair, Razkrinkati realno, Ed. du Seuil, 1971, str. 28-31.

net, ne da bi vsaj vedel, da je vse vnaprej igrano; Ojdip in kastracija, imaginarno in simbolično, velika lekcija bitne nezadostnosti ali odreke .. Psihoanaliza kot gadget, Ojdip kot re-teritorializacija, kot pogozdovanje modernega človeka na "skali" kastracije.

Povsem drugačna je bila pot, ko jo je začrtal Lacan. On se ne zadovolji, da bi se kot analitična veriverica vrtel v kole-su imaginarnega in simboličnega, ojdipovskega imaginarnega in ojdipianizirajoče strukture, imaginarne identitete obseh in strukturalne enotnosti strojev, povsod zadevajoč ob slepe ulice molarne reprezentacije, ki jo družina zapre samo vase. Čemu služi prehod od imaginarne dvojine k simboličnemu tretjemu (ali četrtemu), če je le-ta bi-univocizirajoč, le-ona pa bi-univocizirana? Želeči stroji pretrpijo kot parcialni objekti dve totalizaciji - prvo, ko jim socius pod označevalcem, ki v izhodiščnem skupu deluje kot odsotnost in manko, podeli strukturalno enotnost, in drugo, ká jim družina z imaginarnimi označenci, ki distribuira in "vakuolizirajo" manko v končnem skupu, veili osebno enotnost: dve ugrabitvi strojev, ena, ko struktura vnese vanje svojo artikulacijo, druga, ko starši vtaknejo vanje svoje prste. Seganje podob nazaj do strukture, bi ne imelo velikega pomena in nas ne bi spravilo iz reprezentacije, če struktura ne bi imela hrbtne strani, ki je kot realna produkcija želje. Ta hrbtina stran je "realna neorganizacija" molekularnih elementov: delnih predmetov, ki vstopajo v posredne sinteze ali interakcije, ker niso delni v smislu ekstenzivnih delov ampak prej "delneži" kot intenzivnosti, v katerih neka materija zmeraj napolni prostor v različnih stopnjah (oko, usta, anus kot snovne stopnje); čistih pozitivnih mnogoterosti, kjer je vse mogoče, brez ekskluzive in negacije, sintez, ki operirajo brez načrta, kjer so povezanosti prazne-disjunkcije vključene, konjunkcije polivokalne in ravnodušne do svoje opore, ker ta materija, ki jim služi za oporo, ni specifična v nobeni strukturalni in personalni enotnosti, ampak se kaže kot telo brez organov, ki napolni prostor vsakič, ko ga napolni neka intenzivnost; znakov želje, ki sestavljajo označevalno verigo, ki pa sami niso označevalci in ne ustrezajo pravilom lingvistične šahovske igre, marveč potegom loto igre, iz katere pride zdaj beseda, zdaj risba, zdaj stvar ali konec stvari, in kjer so eni odvisni od drugih le po redu potegov na slepo srečo in se držijo skupaj le po odsotnosti vezi (vezi, ki se jih ne da omejiti na določen prostor), znakov, ki nimajo drugega statusa kot tega, da so razpršeni elementi



želečnih strojev, ki so sami razpršeni. 12) Lacan odkrije prav to hrbtno stran strukture, z "a" kot strojem, in "A" kot nečloveškim spolom: shizofreniranje simboličnega polja namesto ojdipianiziranja psihotičnega.

Kako iz tega izide struktura, ki sledi konsistečne ali strukturacijske ravni, selekcijske linije, ki ustrezajo velikim statističnim skupom ali molarnim formacijam, ki določajo vezi in zbijajo produkcijo na reprezentacijo: ravno tukaj postanejo disjunkcije izključilne (povezanosti globalne in konjunkcije bi-univokne), obenem ko je opora specificirana v strukturalni enotnosti in ko sami znaki postanejo označevalci pod delovanjem despotičnega simbola, ki jih totalizira v imenu svoje lastne odsotnosti ali svojega lastnega umika. Da ravno tako: željna produkcija je lahko reprezentirana le v funkciji ekstrapoliranega znaka, ki ji znova združi vse elemente v skup in sam ni del tega skupa. Prav tož se odsotnost vezi nujno pokaže kot odsotnost in ne več kot pozitivna sila. Prav tož je želja nujno navezana na manjkajoči člen, katerega samo bistvo je, da manjka. Znaki želje, ki niso označevalci, postanejo to v reprezentaciji le v funkciji označevalca odsotnosti ali manka. Struktura se oblikuje in pojavi le v funkciji simboličnega člena, ki je definiran kot manko. Veliki drugi kot nečloveški spol odstopi v represen-

12) Jacques Lacan, Spisi, str. 657-659. Serege Leclaire je v tej perspektivi temeljito poskušal definirati hrbtno stran strukture kot "čisto željno bit" (Stvarnost želje", v Sexualité humaine, str. 242-249). V tem vidi mnogoternost pred-osebni posebnosti ali katerihkoli elementov, ki se definirajo ravno z odsotnostjo vezi. Vendar je ta odsotnost vezi ali smisla pozitivna "konstituirana specifično koherentno silo tega skupa". Seveda lahko smisel in vez smerom znova vzpostavimo, pa čeprav le tako, da vrinemo vmes domnevno pozabljene fragmente: to je ravno funkcija Ojdipa. Toda "če analiza znova najde vez med dvema elementoma, je to znak, da nista poslednja, ireduktibilna člena nezavednega." Opomnili bomo, da Leclaire tukaj uporablja natančno isti kriterij realnosti kot Spinoza in Leibniz: poslednji elementi (neskončni atributi) so pripisljivi Bogu, ker niso odvisni drug od drugih in ne prenesajo med sabo nobenega opozicijskega ali kontradičijskega odnosa. Prav odsotnost vsake neposredne vezi zjamči skupnost njihove pripravnosti božji substanci. Snako delni predmeti in telo brez organov: telo brez organov je čisto bistvo in delni predmeti njegovi atributi ali poslednji elementi.

taciji mesto označevalcu velikega Drugega kot zmerom manjkajočega člana, preveč človeškega spola, falosa molarne kastracije. 13) Toda v tem ravno Lacanov postopek tudi prejme vso kompleksnost; kajti on ojdipovske strukture ne zapre znova na nezavedno. Nasprotno, pokaže, da je Ojdip imaginarno, nič drugega kot podoba, mit; in da to ali te podobe proizvaja ojdipianizirajoča struktura; in da ta struktura deluje le, kolikor reproducira element kastracije, ki ni imaginaren, ampak simboličen. Tri velike strukturacijske ravni, ki ustrezajo molarnim skupom, so tele: Ojdip kot imaginarna re-teritorializacija privatnega človeka, re-teritorializacija, ki jo proizvedejo strukturalni zakoni kapitalizma, kolikor le-ta reproducira in znova oživilja arhaizem imperialnega simbola ali izginulega despota. Nujne so tri ravni hkrati, da bi privedle Ojdipa do točke njegove samokritike. Privesti Ojdipa do te točke je naloga, ki so jo je zadal Lacan. (Ravno tako je tudi Elisabeth Roudinesco dobro videla, da pri Lacanu hipoteza nezavednega-govorice ne zapre nezavednega v lingvistično strukturo, marveč vodi lingvistiko do njene samokritične točke, pri čemer kaže, kako je še strukturalna organizacija označevalcev odvisna od velikega despotičnega Označevalca, ki deluje kot arhaizem. 14) Kaj je samokritična točka? To je tista točka, kjer struktura onstran

13) Lacan, Spisi, str. 819 ("Ko bi ne bilo tega označevalca, ki vsi drugi ničesar ne predstavljali ...). Serge Leclaire pokaže, kako se struktura organizira okoli manjkajočega člana, ali boljše, označevalca manka: "Prav volilni označevalec odsotnosti vezi, falos, je to, kar znova najdemo v enkratnem privilegiju njegovega odnosa do bistva manka, emblema razlike par excellence, ireduktibilne razlike spolov ... Če človek lahko govori, tedaj je zato, ker obstaja na neki točki sistema govoricе porok ireduktibilnosti manka: falični označevalec" (Stvarnost želje, str. 251). Kako je vse to bizarno.

14) Elisabeth Roudinesco, "Delovanje metafore", La Pensée, februar 1972, (glej v Spisi, str. 821, način, kako dvigne Lacan nad "ničelni simbol", vzet v njegovem lingvističnem smislu, idejo "označevalca manka tega simbola").

podob, ki jo napolnjujejo, in simboličnega, ki jo pogojuje v reprezentaciji, odkrije svojo hrbtno stran kot pozitiven princip ne-konsistentnosti, ki jo razkroji: kjer je želja preli-ta v red produkcije, navezana na svoje molekularne elemente in kjer ji nič ne manjka, ker se definira kot naravna in ču-tna predmetna bit. V tem ko se realno definira kot objektivna bit želje. Kajti nezavedno shizo-analize ne pozna oseb, sku-pov in zakonov, podob, struktur in simbolov. To nezavedno je sirota, tako kot je anarhist in brezbožnež. Vendar ni sirota v tem smislu, da bi ime očeta označilo odsotnost, marveč v tem, da se samo proizvajajo povsod, kjer imena zgodovine ozna-čijo prisotne intenzivnosti ("morje lastnih imen"). To ne-zavedno ni figurativno, kajti njegovo figurativno je abstrakt-no, shizo-figura. Ni niti strukturalno niti simbolično, ker je njegova realnost realnost Reelnega v njegovi produkciji, v sami njegovi neorganizaciji. Ni reprezentativno, ampak sam-odstrojno in produktivno.

Rušiti, rušiti: naloga shizo-analize je rušenje, čiščenje, pravo izpraškanje nezavednega. Porušiti Ojdipa, iluzijo ja-za, lutko nad-jaza, krivdo, zakon, kastracijo ... Ne gre za pobožno rušenje, kakršno izvaja psihoanaliza pod blago-hotno nevtralnostjo psihoanalitika. To so namreč destrukci-je à la Hegel, načini ohranjanja. Kako nas slovita nevtal-nost ne bi spravljala v smeh? In to, kar psihoanaliza imenu-je, si drzne imenovati izginotje ali razkroj Ojdipovega kompleksa? Pravijo nam, da je Ojdip nujno potreben, da je vir vsake možne diferenciacije in da nas rešuje strašne ne-diferencirane matere, Toda ta strašna mati, sfinga, sama pripada Ojdipu; njena nediferenciacija je le hrbtna stran izključilnih diferenciacij, ki jih ustvarja Ojdip, je sama ustvarjena od Ojdipa: Ojdip nujno funkcionira v obliki te dvojne slepe ulice. Pravijo nam, da mora biti tudi Ojdip pre-sežen in da je to s kastracijo, latenco, deseksualizacijo in sublimacijo. Toda kaj je kastracija drugega kot še Ojdip z močjo, ki je postal simboličen in toliko bolj silovit? In la-tenca, ta čista izmišljotina, kaj je to drugega kot tišina, naložena želečim strojem, da bi se lahko Ojdip v nas razvi-jal, krepil, kopilil svojo strupeno spermo in čas, da bi se lahko razplodil in prešel na naše otroke? In eliminacija kastracijske bojazni, deseksualizacija in sublimacija, kaj je to drugega kot božansko sprejetje, neskončna resignacija slabe vesti, ki je za žensko v tem, da "prelevi svoje željo penisa v željo moškega in otroka", za moškega pa v tem, da prevzame nase svojo pasivno držo in da "se prikloni pred

nedomestkom očeta? 15) Mi smo toliko bolj "izšli" iz Ojdipa, kolikor bolj postajamo živ primerek, lepak, teorem v aktu, da bi spustili vanj svoje otroke: razvili, strukturirali smo se v Ojdipu, pod nevtralnimi in blagohotnimi očesom nado- nestka, naučili smo se pesem kastracije, manka-v-bití-kar je-življenje, "da, prav s kastracijo pristopimo k Žeeelji ...". Kar se imenuje izginotje Ojdipa, je Ojdip, ki je postal ideja. Samo ideja je za vbriganje lačjega strupa. Ojdip mora postati ideja, da bi njegove roke in noge, njegove ustnice in brki vsakič znova pogнали. "Ko znova oživlja- te reminiscenčne smrti, postane vaš jaz neke vrste mineralni teorem, ki nenehno dokazuje ničevost življenja". 16) Bi- li smo in se bomo utrikotili v Ojdipu. Od družine k paru, od para k družini. V resnici je blagohotna analitikova nev- tralnost zelo omejena: preneha, čim se ji neha odgovarjati očka-mama. Preneha, čim se v analitikov kabinet uvede žele- či strojček, magnetofon. Preneha, čim se spusti tok, ki se ne pusti zamašiti z Ojdipom, znamenjem trikotnika (pravijo vam, da je vaš libido preveč lepljiv ali preveč tekoč, kontra- indikacije za analitika). Ko Froma ožigosa obstoj psihoana- litične birokracije, ne gre dovolj daleč, ker ne vidi, kak- šen je zamašek te birokracije, in ker ne zadošča poziv k pred-ojdipovskemu, da bi ji ušli: pred-ojdipovsko je kot post-ojdipovsko, se pravi še zmerom način zvanja vse že- leče in an-ojdipovske produkcije na Ojdipa. Ko Reich ožigo- sa način, kako se psihoanaliza postavi v službo socialne re- presije, ne gre dovolj dalč, ker ne vidi, da vez psihoana- lize s kapitalizmom ni samo ideološka, ampak neskončno bolj tesna in zategnjena; in da je psihoanaliza neposredno odvis- na od ekonomskega mehanizma (od tod njeni odnosi z denarjem). V katerem morajo biti dekodirani tokovi želje, kot so vzeti v aksiomatiko kapitalizma, nujno zbiti na družinsko območje, kjer se izvaja aplikacija te aksiomalike: Ojdip kot poslednja beseda kapitalistične potrošnje, sesljati očka-mama, pustiti se zamašiti in utrikotiti na divanu, "to je torej ...." Psihoanaliza ni nič manj kot birokratski ali vojaški aparat mehanizem posrkanja presežne vrednosti; in to ni le od zua- naj, na vzven, ampak sta celo sama njena oblika in namer- nost zaznamovani s to socialno funkcijo. Ne le, da psihoana- liza ne prezre perverzneža ali celo avtista, ampak ja vsa psihoanaliza ogromna perverzija, droga, radikalni prerez s stravnostjo, da bi začela s stvarnostjo želje, narcisizen, pošastni avtizem: stroju kapitala lasten avtizem in njemu notranja perverzija. Psihoanaliza se v skrajni meji ne meri

15) Freud, Končna in brezkončna analiza, str.36-37.

16) Henry Miller, Hamlet, str. 156

več ob nobeni realnosti, se ne odpre več proti nobeni vnanjosti, ampak sama postane preizkušnja stvarnosti, porok njene lastne preizkušnje pa stvarnost kot manko, na katerega se zvede vanje in notranje, odhod in prihod: psihoanaliza index sui, brez druge reference kot ona sama ali "analitična situacija".

sihoanaliza lepo pove, da nezavedna reprezentacija nikoli ne more biti dojeta neodvisno od deformacij, potvarjanj ali prenestitev, ki jih pretrpi. nezavedna reprezentacija torej zaradi svojega zakona bistveno vsebuje premeščenega predstavljenca v odnosu do instance v nenehnem premeščanju. Vendar psihoanaliza potegne iz tega dva nezakonita sklepa: da lahko odkrijemo to instanco na osnovi premeščenega predstavljenca, in sicer zato, ker ta instanca sama pripada reprezentaciji kot ne-predstavljen predstavljevalec ali manko, "ki štrli iz nepolnega reprezentacije". Premeščanje namreč napotuje k zelo različnim gibanjem: zdaj gre za gibanje, v katerem želeča produkcija nenehno prekoračuje mejo, se deterritorializira, spušča svoje tokove, prestopa prag reprezentacije; zdaj gre, nasprotno, za gibanje, v katerem je premeščena sama meja, ki poteka odselej znotraj reprezentacije, ki izvaja umetne re-territorializacije želje. Toda če lahko sklepamo s premeščenca na premeščajočega, tedaj samo v drugotnem smislu, kjer se molarna reprezentacija organizira okoli predstavljevalca, ki premešča predstavljenca, gotovo pa ne v prvotnem smislu, kjer molekularni elementi nenehno prehajajo skozi mrežne luknje. V tej perspektivi smo videli, kako je zakon reprezentacije izkazal produktivne sile nezavednega in v njegovo strukturo celo uvedel lažno podobo, ki je ujela željo v svojo past (nemožnost sklepanja od prepovedi na to, kar je dejansko prepovedano). Da, Ojdip je res premeščen predstavljenec; da, kastracija je res predstavljevalec, premeščavelec, označevalec - vendar nič od tega ne konstituira nezavednega materiala, niti se ne tiče produkcij nezavednega. Vse to je prej na križišču dveh zaplenilnih operacij: tiste, kjer se zatiralna družbena produkcija nadomesti z verovanji, in tiste, kjer je potlačena želeča produkcija nadomeščena z reprezentacijami. Seveda ni psihoanaliza tista, ki nas prepričuje o Ojdipu in kastraciji, ampak se to zahteva, znova zahteva in te zahteve prihajo od drugod in iz zelo globokega. Toda psihoanaliza je našla naslednje sredstvo in opravlja naslednjo funkcijo: oživljati verovanja tudi po zapoditvi! dati vero še tistim, ki ne verujejo v ničesar več ... jim znova napraviti privatno territorializacijo, privatni Urstaat, privatni kapital (sanje kot kapital, je dejal Freud). Ravno zato se mora shizoanaliza z vsemi svojimi silami posvetiti nujnim destrukcijam. Porušiti verovanja in reprezentacije, gledališke scene. In za

to nalogo ne bo nikoli imala preveč zlonamerne dejavnosti. Razstreliti Ojdipa in kastracijo, brutalno poseči vmes vsakič, ko kak subjekt zapoje posem mita ali berz tragedije, smerom ga privedi nazaj v tovarno. Ojdip in kastracija, to sta le reakcijski tvorbi, odpora, blokadi in oklepa, katerih uničevanje ne poteka dovolj hitro. Reich zasluži temeljno načelo shizo-analize, ko pravi, da destrukcija odporov ne sme čakati na odkritje materiala. 17) Toda še iz veliko bolj radikalnega razloga, kot je mislil on: ni namreč nezavednega materiala, čeprav shizo-analiza nima kaj interpretirati. So le odpori in nato stroji želeči stroji. Ojdip je odpor: če smo lahko govorili o bistveno perverznejem značaju psihoanalize, tedaj zato, ker je perverzija na sploh umetna re-territorializacija tokov želje, katere stroji so, nasprotno, kazala deterritorializacije produkcije. Psihoanaliza re-territorializacija na divanu, v reprezentaciji Ojdipa in kastracije. Shizo-analiza mora, nasprotno, v molekularnih elementih želeče produkcije sprostiti deterritorializacije tokove želje. Spomnimo se praktičnega pravila, ki ga je izrazil Lacan, sledeč Lacana, pravila pravice do ne-smiselnega kot do odsotnosti vezi: vse dokler najdevate in znova postavljate voz med dvema elementoma, ne boste dosegli poslednjih in irreduktibilnih mejnikov nezavednega ... (Toda zakaj potem videti v tej skrajni razpršitvi - stroji, razpršeni v vsak stroj - le čisto "fikcijo", ki mora nadomeščati Realnost, definirano kot manko, pri čemer se Ojdip in kastracija v galopu vrneta v istem hipu, ko je odsotnost vezi zbira na "označevalca" odsotnosti, katero mora reprezentirati, povezovati in nas znova popeljati od enega do drugega pola prenestitve? Ko trdijo, da razkrinkujejo realno, padejo nazaj v molarno luknjo.

Vse namreč zakomplicira dejstvo, da mora biti želeča produkcija nujno uvedena na osnovi reprezentacije in odkrita vzdolž njenih prog; toda psihoanaliza v to povsem drugače verjame. Dekodirani tokovi želje oblikujejo svobodno energijo (libido) želečih strojev. Želeči stroji se začrtajo in zatočkajo na tangenti deterritorializacije, ki poteka skozi reprezentativne kraje in ki se razteza ob telesu brez organov. Oditi, zbežati, toda naganjajoč v beg ... Sani želeči stroji so tokovishize ali zareze-tokovi, ki režejo in hkrati tečejo po telesu brez organov: ne velika rana, reprezentirana v kastraciji, marveč tisoči majhnih povezav, razdružitev, spojitvev, s katerimi vsak stroj v odnosu do drugega proizvede tok, katerega le-ta reže, in prereže tok, ki ga proizvede drug stroj.

17) Reich, Funkcija orgazma, str. 137-139. In Karakterialna analiza franc. prevod.

Toda kako ti dekodirani in deteritorializirani tokovi želeče produkcije ne bi bili zbiti na neko reprezentativno teritorialnost, kako ne bi še kakšne oblikovali, pa čeprav na telesu brez organov kot ravnodušnem oporniku poslednje reprezentacije? Celo tisti, ki znajo najbolje "odpotovati", ki napravijo iz odpotovanja nekaj tako naravnega, kot sta rojstvo in smrt, tisti - Lawrence, Miller - ki se poglobljajo v raziskovanje ne-človeškega spola, postavljajo nekje daleč - Orient, Mehika ali Peru - kakšno teritorialnost, ki še oblikuje neko antropomorfno in falično reprezentacijo. Celo shizov sprehod ali potovanje ne izvedeta večjih deteritorializacij, ne da bi si sposodila teritorialno kroženje: Mollovevo opotekanje peš in s kolesom ohranja materino sobo kot ciljno usedline, majave vijuge Neimenljivega varujejo kot negotovo središče družinski krog, kjer Neimenljivi še naprej kroži, cepetajoč po svojcih; neskončna serija Wattovih drug poleg drugega postavljenih in nelokaliziranih parkov je še v zvezi z hišo gospoda Knotta, ki je edini zmožen "iztisniti dušo", toda tudi priklicati jo nazaj v njen kraj. Mi smo vsi psiški, potrebna so nam kroženja in da nas peljejo na sprehod. Celo tisti, ki se znajo najbolje odklopiti, odvezati, vstopajo v povezave želežih strojev, ki znova oblikujejo majhna ozemlja. Celo veliki deteritorializiranci Gisela Pankow odkrivajo pod koreninami izvenzemeljskega drevesa, ki tečejo skozi njihova telesa brez organov, podobo družinskega gradu. 18) Prej smo razlikovali dva pola blaznosti - shizofrenično molekularno ubežno črto in peranoično molarno investicijo; toda shizofreničnemu polu nasprotuje tudi perverzni pol kot ponovna vzpostava teritorialnosti gibanju deteritorializacije, in če izvaja perverzija v najožjem smislu zelo poseben tip re-teritorializacije v umetnem, obsega perverzija v širšem smislu vse tipe, ne le umetne, ampak tudi eksotične, arhaične, rezidualne, privatne itd.: kot tudi Ojdiipa in psihoanalizo kot perverzijo. Celo shizofrenični stroji Ravmonda Rousela se sprevržejo v perverzne stroje teatra, ki predstavlja Afriko. Skratka, ni deteritorializacije tokov shizofrenične želje, ki je ne spremljajo globalne ali lokalne re-teritorializacije, ki zmerom zmeroma oblikujejo obale reprezentacije. Še več, silo in vztrajnost deteritorializacije lahko ocenimo le skozi tipe re-teritorializacije, ki jo predstavljajo: ena je hrbtna stran druge. Naše ljubezni so deteritorializacijski in re-teritorializacijski kompleksi. To, kar ljubimo, je zmerom določen mulet, dolo-

18) Gisela Pankow, Človek in njegova psihoza, Aubier, 1969, str. 69-72. In o vlogi hiše, "Dinamika prostora in doživljen čas", v Critique, februar 1972.

čena mulatka. Deteritorializacije ne moremo nikoli zapopasti same na sebi, zapopademo lahko le njena kazala v odnosu do teritorialnih reprezentacij. Na primer sanje: da, sanje so ojdipovske in tu se ni čemu čuditi, ker so perverzna - re-teritorializacija v odnosu do deteritorializacije spanja ali more. Toda zakaj se vračati k sanjam? zakaj delati iz njih kraljevske pot želje in nezavednega, medtem ko so le manifestacija naj-jaza, nadomočnega in nad-arhaiziranega jaza (Urazene Urstaata?). In vendar delujejo tudi znotraj sanj, kot znotraj fantazma ali blaznosti, stroji kot kazala deteritorializacije. V sanjah so zmerom stroji, obdarjeni s čudno lastnostjo, da prehajajo iz roke v roko, da bežijo in poženejo v tek, da odnašajo in da so odnešeni. Letalo očetovskega koitusa, očetov avto, šivalni stroj stare mame, kolo malega brata, sami letalni predmeti v dvojnem smislu "letenja" /"voler" = leteti; krasti/ ... stroj je v družinskih sanjah zmerom peklenski. Stroj uvaža zarezne in tokove, ki preprečujejo sanjam, da bi se zaprle na svojo sceno in se sistematizirale v svoji reprezentaciji. Uveljavi ireduktibilni faktor ne-smisla, ki se bo razvil drugod in zunaj, v povezanosti realnega kot takega. Psihoanaliza s svojo ojdipovsko trgovatnostjo o tem zelo slabo poroča: stvar je v tem, da se reteritorializira na osebah in krajih, deteritorializira pa na strojih. Ali je Schreberjev oče tisti, ki deluje s posredovanjem strojev, ali pa nasprotno stroji funkcionirajo s posredovanjem očeta? Psihoanaliza se pritrdi na imaginarne in strukturalne predstavljevalce re-teritorializacije, medtem ko shizo-analiza sledi strojna kazala deteritorializacije. Stalno nasprotje nevrotika na divanu kot poslednjem in sterilnem ozemlju, zadnji izčrpani koloniji, s shizom na sprehođu v deteritorializiranem kroženju.

Izvleček iz članka Michela Cournota o Chaplinu, članka, ki nam da dobro razumeti, kaj je shizofrenični smeh, črta shizofreničnega bega ali preboja, in kaj proces deteritorializacije s svojim strojnimi kazali: "V trenutku, ko si spusti desko drugič na glavo - psihotična gesta -, Charles Chaplin izzove gledalčev smeh. Da, toda za kakšen smeh gre? In za katerega gledalca? Vprašanje se n.pr. v tem trenutku filma ne zastavlja več zato, da bi zvedeli, ali mora gledalec videti prihajati nesrečo ali pa ga mora le-ta presenetiti. Vse se dogaja, kot da gledalec v tem trenutku ni več na svojem sedežu, v situaciji opazovalca stvari. Nekakšna perceptivna gimnastika ga zaporedoma vodi ne do identificiranja z glavno osebo Modernih časov, marveč do preizkušanja, če ima odzivnost dogodkov takoj ista presenečenja, iste slutnje, iste navade kot glavna oseba, ki jo spremlja. Tako je slovit stroj za zauživanje, ki je v nekem smislu s svojo



čezmernostjo tuj filmu (Chaplin ga je izumil 22 let pred filmom), le formalna, absolutna vaja, ki navaža na ravno tako psihotično ravnanje delavca, stisnjenega v stroj, čez katerega sega le prevrnjena glava, in ki mu Chaplin streže kosilo, ker je pač zanj čas. Če je smeh reakcija, ki si sposoja določene ovinke, tedaj lahko rečemo, da Charles Chaplin v odvijanju filmskih sekvenc postopno premešča reakcije, jih nivo za nivojem pomika nazaj, vse do trenutka, ko gledalec ni več gospodar svojih kroženj in si samogibno poskuša spododiti bodisi krajšo pot, ki ni porabna, ki je zagrajena, bodisi tisto, ki je zelo jasno naznanjena pot, ki ne vodi nikamor. Ko je zatrl gledalca kot takega, Chaplin izmaliči smeh, ki postane nekaj takega, kot so kratki stiki razvezane mehanike. Včasih so govorili o pesimizmu Modernih časov in o optimizmu končne podobe. Noben izraz ni filmu primeren. Charles Chaplin riše v Modernih časih v zelo pomanjšanem merilu, s suho potezo načrt več tlačilnih manifestacij. Temeljnih. Glavni osebi, ki jo igra Chaplin, ni treba biti pasivna ali aktivna, privoljujoča ali uporna, ker je sama konica svinčnika, ki riše načrt, poteza sama .. Zato je zadnja podoba brez optimizma. Ne vidimo, kaj bi počel optimizem v sklepu te ugotovitve. Ta mož in ta žena, oba videna od zadaj, vsa črna, katerih senc ne projicira nobeno sonce, ne napredujeta proti ničemer. Brzojavni drogovi brez žice, ki obroblija cesto na levi strani, drevesa brez listov na desni se na obzorju ne združijo. Ni obzorja. Goli griči spredej oblikujejo le pregrajo, pomešano s praznino, ki visi nad njimi. Ta mož in ta žena ne živita več, to pade v oči. To tudi ni pesimistično. Kar se je moralo zgoditi, se je zgodilo. Nista ne ubila, kot ju tudi ni pobila policija. Ne bi bilo treba iskati alibija nesreče. Charles Chaplin tudi ni insistiral. Hitro je šel, kot po navadi. Začrtal je načrt. 19).

V svoji rušilni nalogi mora shizo-analiza postopati kar najhitreje, toda z veliko potrpežljivostjo in previdnostjo, postopno razdirajoč teritorialnosti in reprezentativne re-teritorializacije, ki v njih subjekt preide v svojo individualno zgodovino. Obstaja namreč več plasti, ravni odpora, ki so vsiljene od zunaj ali pa so prišle od znotraj. Shizofrenija, deteritorializacija je kot proces neločljiva od staz, ki jo prekinjajo, bodisi raztogotijo ali pa vrtijo v krogu,

19) Michel Courmout, v Le Nouvel Observateur, 1 nov.1971.

in ki jo re-teritorializirajo v nevrozo, v perverzijo, v psihoto. Do točke, kjer se lahko proces sprosti, si sledi in se izpolni le, kolikor je zmožen ustvariti - kaj neki? - novo ozemlje. V vsakem primeru moramo znova prehoditi stara ozemlja, proučiti njihovo naravo, njihovo gostoto, raziskati, kako se na vsakem grupirajo strojna kazala, ki ga dovolijo prekoračiti. Toda kako na ojdipovskih, družinskih ozemljih nevroze, umetnih ozemljih perverzije, azilnih ozemljih psihoze vsakič znova osvojiti proces, znova začeti potovanje? Iskanje zgubljenega časa kot velik podvzem shizo-analize: vse ravni so prečkane vse do njihove molekularne ubežne črte, shizofreničnega preboja; tako v poljubu, kjer Albertinin obraz skače od ene jakostne ravni do druge, da bi se nazadnje razdrl v nebulozi molekul. Bralec zmerom tvega, da se zastavi na eni ravni in reče: da, tukaj se Proust pojasnjuje. Toda narator-pajek nenehno razdira platna in ravni, znova začne potovanje, preži na snake ali kazala, ki funkcionirajo kot stroji in ki ga bodo pognali naprej. Sámó to gibanje je humor, črni humor. O. narator se ne ustali na družinskih in nevrotičnih Ojdipovih ozemljih, kjer se vzpostavljajo globalne in osebne povezave: ne ostaja na njih, ampak jih prekorači, onečasti, predre, likvidira celo svojo staro mater s strojem za zavezovanje čevljev. Perverzna ozemlja homoseksualnosti, kjer se vzpostavljajo izključilne disjunkcije žensk z ženskami, moških z moškimi, se ravno tako razletijo v funkciji strojnih kazal, ki jih minirajo. Psihotična ozemlja so s svojimi konjunkcijami na mestu (Charlus je torej gotovo nor, Albertina je tedaj morda bila) prečkana vse do točke, kjer se problem ne zastavlja več, se ne zastavlja več tako. Narator nadaljuje svojo zadevo vse do neznane domovine, neznane žele, ki jo ustvarja edino njegovo lastno umetniško delo na pohodu, Iskanje izgubljenega časa "in progress", funkcionirajoče kot želeči stroj, sposoben zbrati in obravnavati vsa kazala. On gre proti tem novim področjem, kjer so povezave zmerom delne in ne osebne, konjunkcije nestalne in polivokne, disjunkcije vključene, in kjer se homoseksualnost in heteroseksualnost ne moreta več razlikovati: svet prečnih komunikaj, kjer se končno osvojen ne-človeški spol pomeša s cveticami, nova dežela, kjer deluje želja po svojih elementih in molekularnih tokovih. Tako potovanje ne implicira nujno velikih premikov v širino, ampak se napravi negibnega v sobi in na telesu brez organov: intenzivno potovanje, ki razdre vsa ozemlja v korist tistega, ki ga sámó ustvarja.

Oboje, tako potrpežljiva obnovitev procesa kot njegova prekinitev, je tako tesno pomešano, da je lahko ocenjeno le

eno v drugem. Kako bi bilo shizovo potovanje možno brez določenih kroženj, kako bi lahko pogrešalo ozemlje? In obratno, kako smo lahko gotovi, da ta kroženja znova ne oblikujejo preveč znanih ozemlj azila, umetniže in družine? Zmerom se vrnemo k istemu vprašanju: od česa shizo-trpi. On, katerega muke so nedopovedljive? Ali trpi od samega procesa, ali pa od njegovih prekinitev, ko se ga nevrotizira v družini na Ojdipovem ozemlju, ali ko se na azilnem ozemlju psihotizira in v umetnem okolju preventira tistega, ki se ne pusti ojdipianizirati, oziroma ki uhaža azilu in družini? Morda je le ena bolezen, nevroza, ojdipovska gniloba, ob kateri se merijo vse patogene prekinitve procesa. Večino modernih poskusov - dnevno in nočno bolnišnico, kljub bolnikov, hospitalizacijo na domu, zavod in celo anti-psihatrijo - ogroža nevarnost, ki jo je znal Jean Oury temeljito analizirati: kako se izogniti temu, da institucija ne bi znova oblikovala azilarne strukture, ali konstituirala pervernih in reformističnih umetnih družb ali rezidualnih maternalističnih in paternalističnih psevdodružin? Ne mislimo na poskuse t.i. skupnostne psihatrije, katere priznani cilj je utrikotenje ojdipianiziranje vsega sveta, ljudi, živali in stvari, dokler ne bi bideli nove rase bolnikov v reakciji moledovati, naj jim znova damo azil ali majhno beckettovsko ozemlje, posodo za smeti, da bi se katatonizirali v kak kot. Kaj pa v manj odkrito zatiralni zvrsti, ki pravi, da je družina dober kraj, dobra krožna vožnja za detritovializiranega shiza? To bi bilo vendar čudovito, "terapevtične potencialnosti družinskega okolja" ... Torej vsa vsa, vsa četrt? Kakšno moralno enoto bi oblikovalo dovolj nestalno kroženje? Kako prepričati, da izbrana enota, tudi če je specifična institucija, ne bi konstituirala perverzne tolerančne družbe, skupine medsebojne pomoči, ki skriva resnične probleme? Ali pa jo bo rešila struktura institucije? Toda kako bo struktura prelomila svoj odnos s nevrotizirajočo, pervertirajočo, psihotizirajočo kastracijo? Kako bo proizvedla kaj drugega kot podvrženo skupino? Kako bo dala struktura svoboden tek procesu, ko pa je funkcija njene molarne organizacije ta, da veže molekularni proces? In celo anti-psihatrija, ki je posebno občutljiva za shizofrenični preboj in za silno potovanje, se izčrpuje v predlaganju podobe skupine - subjekta, ki se brz znova pervertira s starimi shizi, ki jim je naloženo vodenje najnovejših, in z najhnimi zaključeni družbami, ali bolje, s samostanom na Ceylonu.

Iz teh slepih ulic nas lahko reši edino učinkovita politizacija psihatrije. In nedvomno je šla anti-psihatrija z

Laingom in Cooprom zelo daleč v tej smeri. Toda zdi se nam, da še mislita to politizacijo bolj v izrazih strukture in dogodka, kot pa v izrazih samega procesa. Po drugi strani pa lokalizirata socialno in mentalno odtujitev na isti črti in ju poskušata poistovetiti, dokazujoč, kako družinska instanca podaljšuje eno v drugo. 2o) Vendar odnos med obema je prej odnos  vključilne disjunkcije. Dekodiranje in deteritorializacija tokova definirata namreč sam proces kapitalizma, se pravi njegovo bistvo, težnjo in skrajno mejo. Mi pa vemo, da je proces nenehno prekinjen oziroma težnje nastrotovana in meja premeščena z re-teritorializacijami in subjektivnimi operacijami, ki se izvajajo tako na nivoju kapitala kot subjekta (aksiomatika) kakor na nivoju oseb, ki ga udejanjajo (aplikacija aksiomatike). Toda bomo zaman poskušali socialno in mentalno odtujitev nakazati eno poleg druge, dokler postavljamo med obema izključilni odnos. Vendar se deteritorializacija tokov na sploh učinkovito pomeša z mentalno odtujitvijo, kolikor  vključuje re-teritorializacije, ki jo pustijo obstajati le kot stanje posebnega toka, toka norosti, ki se tako definira, ker mu je naloženo reprezentiranje vsega, kar v drugih tokovih uhaja aksiomatikam in aplikacijam re-teritorializacije. In obratno, v vseh re-teritorializacijah kapitalizma bomo lahko našli delujočo obliko socialne odtujitve, kolikor le-te preprečujejo tokovom ubežati sistemu in ohranjajo delo v aksiomatičnem okviru lastnine ter željo v apliciranem okviru družine; toda ta socialna odtujitev potem vključí mentalno, ki je sama reprezentirana ali re-teritorializirana v nevrozi, perverziji, psihosi (mentalne bolezni).

Resnična politika psihiatrije ali anti-psihiatrije bi bila torej 1) v porušenju vseh re-teritorializaciji, ki transformirajo norost v mentalno bolezen, 2) v osvoboditvi shizoidnega gibanja deteritorializacije v vseh tokovih, in sicer na ta način, da to ne more več opredeliti posebne usedline kot norosti, ampak prizadene tudi tokove dela in želje, proizvodnje, spoznavanja in ustvarjanja v njihovi najgloblji težnji. Norost ne bi več obstajala kot norost, toda ne zato, ker bi bila transformirana v "mentalno bolezen", marveč nasprot-

2o) David Cooper, "Mentalna odtujitev in socialna odtujitev", Recherches, dec. 1968, str. 48-49; "socialna odtujitev največkrat pokriva različne oblike mentalne odtujitve ... Tisti, ki so pripuščeni v psihiatrično bolnišnico, so to ne zato, ker so bolni, ampak ker na bolj ali manj skladen način protestirajo proti družbenemu redu, Družbeni sistem, v katerem so zajeti, na ta način krepi prestopke, ki jih je proizvedel družinski sistem, v katerem so rasli. Ta avtonomija, ki jo poskušajo afirmirati glede na mikro-družbo, učinkuje kot razkritelj masovne odtujitve, ki jo izvaja vsa družba."

no zato, ker bi prejela privržek vseh drugih tokov, vključno znanosti in umetnosti: ker je rečeno, da je norost imenovana norost in da se pojavlja kot taka le zato, ker je brez tega privržka in reducirana na to, da sama priča o deteritorializaciji kot univerzalnem procesu. Edino njen privilegij, povsem neprimeren in nad vsemi njenimi silami, jo dela noro. Foucault je v tem smislu naznanil dobo, ki bi norost izgini-la, in sicer ne le zato, ker bi bila zvrnjena v kontroliran prostor mentalnih bolnikov ("veliki mlačni akvariji"), marveč nasprotno zato, ker bi zunanjo mejo, ki jo označuje, prekoračil drugi tokovi, ki z vseh strani uhajajo nadzoru in nas potegnejo za sabo. 21) Pritrditi moramo torej, da ne bomo šli nikoli dovolj daleč v smeri deteritorializacije: ničesar še niste videli, ireverzibilni proces. In ko presojamo o tem, kaj je temeljno umetnega v perverzih, toda tudi v bolniških psihotičnih ali pa v družinskih nevrotičnih re-teritorializacijah, vzklikamo: še več perverzije! Še več umetnije! vse dokler zemlja ne postane tako izumetničena, da deteritorializacijsko gibanje nujno samo iz sebe ustvari novo ozemlje. Psihoanaliza je v tem oziru posebej zadovoljiva: vso njeno perverzno zdravljenje obstoji v transformiranju družinske nevroze v umetno (transferno) in v podzdigovanju divana, majhnega otoka z njegovim poveljnikom - psihoanalitikom, v avtonomno in skrajno izumetničeno teritorialnost. Zadostuje torej le nekaj dodatnega napora, da se vse zamaje in nas končno potegne proti drugim daljavam. Kroljaj shizo-analize, ki znova požene gibanje, ga poveže z njegovo težnjo in nažene privide vse do točke, kjer nehalo biti umetne podobe, da bi postali kazala nove dežele. Ravno to je izpolnitev procesa: ne predobstoječa in obljubljeni dežela, ampak zemlje, ki se ustvarja sorazmerno s svojo težnjo, s svojim odlepljenjem, s samo svojo deteritorializacijo. Gibanje gledališča krutosti: kajti to je edino produkcijsko gledališče, kjer tokovi prekoračijo prag deteritorializacije in proizvedejo novo ozemlje (ne upanje, marveč preprosto "uradno ugotovitev", "načrt", kjer bežeči nažene v beg in začrta ozemlje, vtem ko se deteritorializira). Ubežališče (point de fuite), kjer revolucionarni, umetniški, znanstveni in (ahizo)-analitični stroji postanejo deli in kosi drug drugih.

21) Michel Foucault, "Norost, odsotnost umetnine", La Table ronde, maj 1964 ("Vse, kar danes izkušamo kot mejo, ali kot neznosno, bo doseglo spokojnost pozitivnega ..").

Gilles Deleuze, rojen leta 1925, sedaj predava filozofijo na fakulteti v Vincennes-u, trenutno najbolj "rdeči" francoski fakulteti, kjer poleg njega deluje še mnogo levo usmerjenih "strukturalistov" in "post-strukturalistov" (Lacanovi učenci na čelu z J.-A. Millerjem, Derridajev učenec Jean-Michel Rey itd.).

Glavna dela (poleg zadnje knjige *Capitalisme et Schizophrénie*, tome I: *l'Anti-Oedipe*, Minuit 1972, napisane skupaj z mladim psihoanalitikom Felixom Guattarijem, iz katere smo tu prevedli eno osrednjih poglavij): *Nietzsche et la philosophie* (P.U.F. 1962), *Spinoza et le problème de l'expression* (Minuit 1969), *Différence et répétition* (P.U.F. 1969), *Logique du sens* (Minuit 1969). Pri nas že prevedeno: nekaj fragmentov iz *Logique du sens* v zagrebški reviji *Pitanja*, št. 16; *Dioniz in Zaratustra*, zaključek iz *Nietzsche et la philosophie*, v *Tribuni* 3/XIX (letnik 1969/70); *Intelektualci in oblast*, razgovor s Foucaultom v *Problemih* 128-132. Glavna sekundarna literatura: Cressol: *Deleuze*, v zbirki *Psychoséque*, éditions universitaires 1973; Štev. 49 revije *Arc*, posvečena Deleuzu; M. Foucault: *Théâtre philosophique*, v reviji *Critique* 282; F. Lyotard: *Eros énergumène*, v *Critique* 306; ter pri nas pravkar izšla knjiga Nenada Miševića *Marksizam i post-strukturalistička kretanja* (Althusser-Deleuze-Foucault) (izd. Marksistički centar i Centar za društvenu i uslužnu djelatnost mladih, Rijeka 1975), kjer je dovolj obširno orisana tudi v *Anti-Oidipu* razvita "filozofija zgodovine" (reinterpretacija klasične, že pri Engelsu pričujoče periodizacije zgodovine na divjaštvo, barbarstvo in (v kapitalizmu kulminirajočo) civilizacijo skozi v *Anti-Oidipu* razviti sklop toka (flus), njegovega kodiranja, teritorializacije/deteritorializacije itd.), ki iz tu prevedenega odlomka ni povsem razvidna, je pa eden temeljnih miselnih sklopov knjige.

Deleuze predstavlja skupaj s Foucaultom eno izmed središč "post-strukturalističnega" gibanja v Franciji; poleg njunega kroga bi morali omeniti še skupino okoli revije *Tel Quel* (Kristeva, Sollers itd.), Derridaja, Althusserjeva zadnja dela (od Lenina in filozofije) itd. Kljub nekaterim skupnim potezam, zaradi katerih lahko govorimo o enotnem polju "post-strukturalizma" (: afirmacija produktivnega gibanja razlik, razločevanja, proti strukturalistični paradigmi kot sistemu razlik, razločevanja, proti strukturalistični paradigmi kot

sistemu razlik, ki naj bi ostal zavezan redu reprezentacije, radikalna politizacija in 'historizacija', vrnitev problematike materializma (materije kot nezvedljive heterogenosti, ki razprši sleherni samopričujočo enotnost) itd.), pa obstoje med temi smermi bistvene razlike (spomnimo zgolj na Kristevo in njeno ponovno uvedbo problematike 'materialističnega obrata Hegla', v nasprotju z Deleuzovim in Foucaultovim ostrim antiheglovstvom).

Deleuzova misel je usmerjena večkratno 'proti- ...': Proti v zapadni metafiziki vladajoči substancialistično-esenencialistični tradiciji afirmira kategorijo svobodnega /blodnega površinskega breztelesnega dogodka (fantazem, izjavni dogodek; njegov prvi veliki vdor bi bil že stoiški lektion). Proti hegelovski negativnosti, ki neistovetnost zvede na samoposredovanost istovetnega, na njegovo imanentno protislovje, afirmira nezvedljivo razliko. Proti (predvsem Lacanovi) psihoanalizi in strukturalizmu, ki ostanejo pri označevalcu, Simbolnemu kot diferencialni strukturi, afirmira pred-oidipsko, točnejše: an-oidipsko produkcijo želje, glede na katero pri Lacanu središčna konstelacija Oidipa zaznamuje instanco reprezentacije, ki - s simbolno kastracijo - že potlači to brezimno/asubjektivno, asimbolno/ reelno gibanje želje, parazitira na njem. Kar se tiče celote 'zgodovine filozofije', gre Deleuzu za izstavitvev potlačene linije, uhajajoče glavnemu toku zapadne metafizike: Platon/Aristotel, Tomaž Akvinski, Hegel, linije, ki vdre predvsem ob prelomnih obdobjih, ki se jo zaman skuša zvesti na 'obrate' glavnega toka ter tako zatreti njeno heterogenost, in ki jo predstavljajo imena kot Hrizip (sploh stoički), Spinoza, Nietzsche itd., linije, ki bi jo zaman skušali teleologizirati v enotno 'zgodovinsko usodo', ki je omejena na rob slučajnih srečanj itd.

Leto 1968 je tudi Deleuza pripeljalo do radikalne politizacije, in tako se v Anti-Oidipu izjasni za marksizem ter se obširno nasloni na Marxa in Engelsa, predvsem na Grundrisse ... Politično je Deleuze od vseh "post-strukturalistov" najbližje afirmaciji revolucionarnega potenciala v 'obrobnih' grupacijah (mladi, ženske, zaporniki, seksualno, 'deviantni', itd.) ter zoperstavitvi sleherni reprezentativni, gibanje od zunaj obvladujoči instanci.

Kot taka je njegova misel seveda izzvala že mnoge kritike, prevsem s treh strani: 1) z lakanovske (prim. prispevek F. Wahla v zborniku Bataille, izd. 10/18, Paris 1972), ki mu očita "novi bergsonizem" (ni slučajno ena njegovih knjig o

Bergsonu: Le Bergsonisme, P.U.F. 1966), t.j. padec v mitični predsimbolni kontinuum kot fetiš, ki zgolj zanika/verneint/simbolno kastracijo, vtem ko jo nezavedno že predpostavlja/potrjuje; 2) iz Tel Quel-q, kjer mu očitajo predvsem prvine "mehaničnega materializma", zgubo dialektike (predsimbolnega) in Simbolnega, zaradi česar se afirmacija "predsimbolnega" kaj lahko sprevrže v regresijo k nezgodovinskemu; ter na prvi dve deloma navezujoče kritike 3) iz bolj klasičnih historičnomaterialističnih pozicij, ki očitajo, da ostane v Anti-Oidipu afirmirani "čisti subjekt želje" konkretno družbeno, razredno premalo opredeljen abstraktum, zaradi česar se prav dobro vključuje v igranje neokapitalizma. Toda, diskusija je še odprta. (Opombo pripravil S.Žižek.)



THEODOR W. ADORNO:

## K subjektu in objektu

1.

Ko začenjamo presojanja o subjektu in objektu, nam to povzroča težavo pri navajanju, o čem naj pravzaprav govorimo. Očitno sta termina ekvivokna. "Subjekt" se tako lahko nanaša na posamezni individuum prav tako, kot se po jeziku Kantovih Prolegomen o "zavesti nasploh" nanaša na obče določitve. Ekvivokacije ne moremo enostavno odstraniti s terminološko pojasnitvijo. Oba pomena namreč drug drugega recipročno potrebujeta; komajda je moč dojeti enega brez drugega. Od pojma subjekta ne moremo odmisлити momenta posamezne človeškosti - imenovane pri Schellingu egoiteta; brez spomina na to bi subjekt izgubil ves pomen. Obratno je posamezni človeški individuum, brž ko o njem sploh reflektiramo v obče-pojmovni obliki kot o individuu in ne menimo zgolj tega tu kaknega posebnega človeka, že narejen za neko obče, podobno temu, kar se je izrazilo v idealističnem pojmu subjekta; celo izraz posebni človek potrebuje rodovni pojem, drugače bi bil pomensko prazen. Implicitno vsebujejo odnos do tistega občega še lastna imena. Z njimi je menjen nekdo, ki se imenuje tako in ne drugače; in 'nekdo' eliptično zastopa nekega človeka. Če pa bi hoteli oba termina definirati, da bi se izognili komplikacijam tega tipa, bi zašli v aporijo, ki se pridružuje problematiki definiranja in ki jo novejša filozofija od Kanta naprej vedno znova odkriva. V določenem smislu imata namreč pojma subjekt in objekt, pravilneje to, na kar merita, prednost pred vsako definicijo. Definirati pomeni toliko kot subjektivno, z ustaljenim pojmom ujeti neko objektivno, ne glede na to, kar že je na sebi. Zato rezistenca subjekta in objekta proti definiranju. Njuna določitev potrebuje refleksijo prav o tisti stvari, ki jo definiranje odreja v prid pojmovne priročnosti. Zato je priporočljivo, da prevladamo besedi subjekt in objekt najprej tako, kot nam ju izroča utečen filozofski jezik kot sedimenta zgodovine; seveda ne smemo obstati pri takšnem konvencionalizmu, marveč moramo kritično nadaljevati z analizo. Začeti bi bilo treba z dozdevno naivnim, čeprav že posredovanim nazorom, da bi kakorkoli že nastali subjekt, neko spoznavajoče, stal nasproti prav tako kakorkoli že nastalemu objektu, predmetu spoznanja. Potem je refleksija, ki jo v filozofski terminologiji poznamo pod imenom *intentio obliqua*, povratni odnos tistega mnogoznačnega pojma objekta do nekega mnogoznačnega pojma subjekta. Druga refleksija jo reflektira, zaradi vsebine pojmov subjekt in objekt natančneje določa to, kar je nedoločeno.

2.

Ločitev subjekta in objekta je realna in je videz. Resnična je, ker na področju spoznanja izraža realno ločitev, razklanost človeškega stanja, nekaj, kar je nastalo prisilno; neresnična je, ker nastale ločitve ne smemo hipostazirati, ukleti v invarian-to. To protislovje v ločitvi subjekta in objekta se razkriva spoznavni teoriji. Kot ločena ju sicer ne moremo odmisлити, toda psendos ločitve se izraža v tem, da sta medsebojno križem posredovana, objekt s subjektom, še bolj in drugače subjekt z objektom. Ločitev postane ideologija, naravnost njena normalna forma, brž ko je fiksirana brez posredovanja. Potem si duh prilajša mesto tistega absolutno samostojnega, kar on ni: v zahtevi njegove samostojnosti se najavlja gospodovalna zahteva. Ko je subjekt radikalno ločen od objekta, objekt že reducira nase; subjekt pogoltne objekt, vtem ko pozablja, kako zelo je sam objekt. Podoba časovno ali zunajčasovno izvornega stanja srečne identitete subjekta in objekta pa je romantična; nekoč projekcija hrepenenja, danes le še laž. Nerazločenost je bila, preden se je subjekt izoblikoval, groza slepe naravne povezanosti, mit; ugovor velikih religij zoper to predstavlja resnico njihove vsebine. Sicer pa nerazločenost ni enotnost; le-ta že po Platonovi dialektiki zahteva Različno /Verschiedenes/, katerega, enotnost je. Nova groza, groza ločitve, olepšuje tistim, ki jo doživljajo, staro grozo, kaos, oboje pa je tisto vedno-isto. V tesnobi pred zevajočo nesmiselnostjo pozabljajo nekdaž nič manjšo tesnobo pred maščevalnimi bogovi, ki sta jo hotela ljudem odvzeti epikurejski materializem in krščanski: ne bojte se. Tega ni mogoče izpeljati drugače kot s subjektom. Če bi ga likvidirali, namesto da bi ga odpravili v višjo obliko, to ne bi povzročilo zgolj regresije zavesti, marveč regresijo v realno barbarstvo. Usoda, zpadlost mitov naravi, izvira iz totalne družbene nedoraalosti, dobe, v kateri samopremislek še ni odprl oči, subjekta še ni bilo. Namesto da s kolektivno prakso to dobo zaklinjamo k vrnitvi, bi bilo treba izbrisati prekletstvo /der Bann/ starega nerazločenega. Njegovo podaljšanje je identitna zavest duha, ki si represivno priliči svoje Drugo. Če bi bila dovoljena spekulacija o stanju sprave, si v njem ne bi mogli predstavljati niti nerazlikovane enotnosti subjekta in objekta niti njune sovražne antitetike; prej komunikacijo razlikovanega. Šele potem bi pojem komunikacije, kot objektivne, dosegel svoje mesto. Zdajšnji je tako slaboten zato, ker izdaja sporočilu med subjekti, ki sledi zahtevam subjektivnega uma, to, kar je najboljšo, potencial soglasja ljudi in reči. Na pravem mestu, tudi spoznavnoteoretsko, bi bilo razmerje subjekta in objekta v udejanjenem miru tako med ljudmi kot med njimi in njihovim Drugim. Mir je stanje razlikovanega brez gospodstva, v katerem je razlikovano deležno drug drugega.

3. V spoznavni teoriji je subjekt razumljen večinoma kot transcendentni subjekt. Po idealističnem nauku bodisi kentovsko izgrajuje objektivni svet iz nekvalificiranega materiala, bodisi ga, od Fichteja naprej, sploh ustvarja. Da more biti ta transcendentni, vse vsebinsko skustvo konstituirajoči subjekt s svoje strani abstrahiran od živega posameznega človeka, ni odkrila šele kritika idealizma. Evidentno je, da abstraktni pojem transcendentnega subjekta, forme mišljenja, njihova enotnost in izvorna produktivnost zavesti, predpostavlja to, kar objavlja, da bo osnoval: dejanska, živa posamezna bitja. To je bilo prisotno v idealističnih filozofijah. Kant je sicer v poglavju o psiholoških paralogizmih skušal razviti načelno konstitucijsko-hierarhično različnost transcendentnega in empiričnega subjekta. Toda njegovi nasledniki, vsaj Fichte in Hegel, toda tudi Schopenhauer, so si prizadevali s subtilnimi dokazovanji premagati nepregledno težavo kroga. Često so se zatekali k aristotelovskemu motivu: za zavest Prvo - tu; empirični subjekt - ne bi bilo na sebi Prvo, ter bi za svoj pogoj ali svoj izvor postuliralo transcendentni subjekt. Še Husserlova polemika proti psihologizmu, vključno z distinkcijo geneze in veljave, sodi v kontinuiteto tega načina argumentiranja. Ta je apologetičen. Pogojeno naj bo upravičeno kot nepogojeno. Izvedeno /Abgelertetes/ kot primarno. Ponavlja se topos celotnega zahodnega izročila, po katerem bi bilo lahko resnično le tisto Prvo ali, kot je to kritično formuliral Nietzsche, le tisto Nenastalo, Ideološke funkcije teze ni moč spregledati. Kolikor bolj so posamezni ljudje realno ponižani v funkcijo totalitete z njenim spenjanjem v sistem, toliko bolj duh tolažeče povišuje človeka nasploh, kot princip, z atributom Ustvarjalnega /des Schopferischen/, atributom absolutnega gospodarja. Vendar pa je vprašanje po dejanskosti transcendentnega subjekta pomembnejše, kot se kaže v njegovi sublimaciji v čistega duha, celo pomembnejše, kot se kaže pri kritičnem preklicu idealizma. V določenem smislu je, kar bi seveda idealizem zadnji priznal, transcendentni subjekt bolj dejanski, namreč bolj določujoč za realno obnašanje ljudi in za družbo, ki se je iz tega izoblikovala, kot tisti psihološki individui, od katerih je bil abstrahiran transcendentni subjekt in ki v svetu tako malo pomenijo; ti so s svoje strani postali priveski socialne mašinerije, na koncu pa ideologija. Živi posamezni človek, na način, kot je prisiljen agirati, in za karkoli je že bil v sebi oblikovan, je kot utelešen homo oeconomicus prej transcendentni subjekt kot živi posameznik, za katerega se vendar neposredno mora imeti. Toliko je bila idealistična teorija realistična in se ji ni bilo treba sramovati pred nasprotniki, ki so ji očitali idealizem. V nauku o transcendentnem subjektu se zvešto kaže predhodnost abstraktno racionalnih odnosov, katerih model je menjava, ločenih od posameznih ljudi in njihovega razmerja. Če je menjalna forma določujoša struktura družbe, potem njena racionalnost konstituira ljudi, kar so za sebe, za kar se imajo, je sekundarno. Mehanizem, filozofsko povečevan kot

transcendentalen, jih vnaprej deformira. Kar je navidezno najbolj evidentno, empirični subjekt, bi morali imeti pravzaprav za nekaj še ne eksistentnega; glede na ta aspekt je transcendentalni subjekt 'konstitutiven'. Navidezno izvor vseh predmetov je popredmeten v svoji togi brezčasnosti, povsem po Kantovem nauku o trdnih in nespremenljivih formah transcendentalne zavesti. Njegova trdnost in invariantnost, ki po transcendentalni filozofiji ustvarja objekte ali jim vsaj predpisuje pravila, je refleksijska oblika v družbenem razmerju objektivno izvršenega postvarjenja ljudi. Fetiški karakter /der Fetisch-karakter/ družbeno nujen videz je zgodovinsko nastal prius tega, česar posterius bi bil po svojem pojmu. Filozofski problem konstitucije se je sprevrnil kot v zrcalni sliki; vendar v svoji sprevrtnosti izraža resnico o doseženem zgodovinskem stanju; seveda resnico, ki bi jo bilo treba teoretično zopet negirati z drugim kopernikanskim obratom. Ta resnica ima vsekar svoj pozitiven moment: da družba ohranja sebe in svoje člane pri življenju. Posebni individuum se more za možnost svoje eksistence zahvaliti občemu; o tem priča mišljenje, s svoje strani obče, torej družbeno razmerje. Mišljenje ni samo fetišistično nadrejeno posamezniku. Idealizem le hipostazira eno stran, ki je drugače kot v razmerju z drugo sploh ne moremo zapopasti. Toda dano, skandalon idealizma, ki ga ta vendarle ne more odstraniti, vedno znova demonstrira neuspeh te hipostaze.

4.

Z uvidom v prednost objekta ni restavrirana stara intentio recta, poslušno zaupanje v tako-bivajoči vnanji svet, kot se ta prikazuje tostran kritike, antropološko stanje brez samozavedanja, ki se kristalizira šele v kontekstu povratnega odnosa spoznanja do spoznavajočega. Toga nasprotnost subjekta in objekta v naivnem realizmu je sicer zgodovinsko nujna in je ni moč odstraniti z aktom volje. Toda obenem je produkt napačne abstrakcije, je že del postvarjenja. Ko bi bila zavest v tem postvarjenju spoznana, je sami sebi upredmetene, prav tako takšne naperjene navzven, udarjajoče virtualno navzven, ne bi mogli več vleči dalje brez samopremisleka. Obrat k subjektu, ki je seveda že od začetka usmerjen v njegovo prednost, ne izgine enostavno z njegovo revizijo; ne nazadnje se le-ta izvrši v subjektivnem interesu svobode. Prednost subjekta pomeni, pravilneje, da more biti subjekt v kvantitativno drugem, bolj radikalnem pomenu s svoje strani objekt, kot je objekt tudi subjekt, ker pač drugače kot v zavesti ni veden. Z zavestjo vedeno mora biti nekaj, posredovanje meri na posredovano. Subjekt pa je tisti kako, skupek posredovanj, nikoli ni kot neko objektu kontrastirano tisti kaj, ki ga pojem subjekta postulira v vsaki dojemljivi predstavi. Od objektivnosti je moč potencialno, čeprav ne aktualno odmisлити subjekt; ne prav tako od subjektivnosti objekt. Subjektu, ne glede na to, kako bi bil določen,

ne moremo izmakniti bivajočega. Če subjekt ni nekaj - in 'nekaj' označuje ireduktibilno objektivni moment - potem ni prav nič; še kot actus purus potrebuje nanos na neko agrajočo. Prednost objekta je intentio obliqua od intentio obliqua, ne pa pogreta intentio recta; korektiv subjektivne redukcije, ne pa zanikanje subjektivnega deleža. Tudi objekt je posredovan, le da po lastnem pojmu ni tako povsem odvisen od subjekta kot subjekt od objektivnosti. Idealizem je takšno diferenco ignoriral in s tem poenostavil poduhovljenje, v katerem se zakriva abstrakcija. To pa zahteva revizijo stališča do subjekta, ki prevladuje v tradicionalni teoriji. Ta ga povečuje v ideologiji in difamira v spoznavni praksi. Če pa hočemo doseči objekt, ne smemo izločiti njegove subjektivne določenosti ali kvalitete: prav to bi nasprotovalo prednosti objekta. Če ima subjekt neko jedro objekta /gen.subj., einen Kern von Objekt/, so subjektivne kvalitete na objektu toliko bolj moment objektivnega. Kajti le kot neko določeno subjekt postane nekaj. V določitvah, ki mu jih navidezno pripenja subjekt, se uveljavlja njegova lastna objektivnost: vse določitve so sposobljene pri objektivnosti intentio recta. Subjektivne določenosti tudi po idealistični doktrini niso neko zgolj pripeto, vedno jih zahteva tudi to, kar je treba določiti, in v tem se uveljavlja prednost objekta. Nasprotno je dozdevno čisti, primesi mišljenja in zrenja prosti objekt ravno refleksi abstraktne subjektivnosti: samo ta si z abstrakcijo priliči Drugo. Objekt nezoznežnega skustva je, za razliko od nedoločenega substrata redukcionizma, objektivnejši kot ta substrat. Kvalitete v subjektivnem skustvu, ki jih je tradicionalna teorija izločila iz objekta in pripisala subjektu, se morajo zahvaliti zase prednosti objekta; o tem je varalo gospostvo intentia obliqua. Njena dediščina je pripadla kritiki skustva, ki doseže njegovo lastno zgodovinsko, navsezadnje družbeno pogojenost. Kajti družba je skustvu imanentna, ni alos génos. Le družbeni samopremislek spoznanja proizvede le-temu objektivnost, ki jo spoznanje zamuja, dokler uboga v njem vladujoče družbeno prisile, ne da bi jih hkrati mislilo. Kritika spoznavanja je spoznavna kritika in obratno.

5.

O prednosti objekta lahko legitimno govorimo le, če je ta prednost, glede na subjekt v najširšem pomenu, kakorkoli določljiva, torej bolj kot Kantova stvar na sebi kot neznaní varok pojava. Tudi ona, kljub Kantu, seveda že s svojim golim razlikovanjem od kategorialno prediciranega nosi na sebi minimum določitev; takšna določitev, določitev negativne vrste, bi bila določitev akavzalnosti. Le-ta zadošča za to, da ustvari nasprotje konvencionalnemu nazoru, ki je konformen s subjektivizmom. Prednost objekta se izpriča ob tem, da kvalitativno spremeni mnenja postvarele zavesti, ki se tekoče ujemajo s subjektivizmom. Ta naivnega realizma ne tangira vsebinsko, marveč

skuša zgolj navesti formalne kriterije njegove veljave, kot to potrjuje Kantova formula o naivnem realizmu. O prednosti objekta priče nekaj, kar je s Kantovim naukom konstitucije gotovo nezdržljivo; da ratio v modernih naravnih znanostih pogleduje čez zid, ki ga sam postavlja; da ujame konček tega, kar se ne sklada z njegovimi utečenimi kategorijami. Takšna razširitev ratia zamaje subjektivizem. To pa, s čimer se določi predhodni objekt, za razliko od njegove subjektivne prirejenosti, lahko dojamemo ob tem, kar s svoje strani določa kategorialno strukturo, ki naj ga po idealistični shemi določa, torej ob pogojenosti pogojujočega. Kategorialne določitve, ki po Kantu šele proizvedejo objektivnost, so kot nekaj, kar je s svoje strani postavljeno, če hočemo, dejansko "zgolj subjektivne". S tem nastane iz reductia ad hominem zgodi padec antropocentrizma. To, da je še človek kot konstituens nekaj, kar so ljudje naredili, razbije čar ustvarjalnosti duha. Ker pa prednost objekta potrebuje refleksijo o subjektu in subjektivno refleksijo o subjektu in subjektivnost moment, ki je obdržan drugače kot v primitivnem materializmu, ki dialektike pravzaprav ne dopušča.

## 6.

Kar nosi ime fenomenalizem: da naj ne bi, razen po spoznavajočem subjektu, vedeli ničesar, se je od kopernikovskega obrata naprej povezovalo s kultom duha. Uvid v prednost objekta oboje temeljito spremeni. Kar je Hegel intencional znotraj subjektivnega oklepaja, razbije oklepaj v kritični konsekvenci. Generalno zagotovilo, da bi bili inervacije, uvidi, spoznanja 'le subjektivni' ne učinkuje več, kakor hitro je subjektivnost spoznana kot podoba objekta. Ukletost subjekta v njegov lastni temelj določitve, njegova postavitev kot resnične biti je videz. Sam subjekt je treba spraviti k njegovi objektivnosti, ne pa izganjati iz spoznanja njegove vzgibe. Vendar je videz fenomenalizma nujen videz. Izpričuje skoraj neustavljiv sklop zaslepljenosti, ki ga subjekt kot napačna zavest producira in čigar člen je obenem. V takšni neustavljivosti temelji ideologija subjekta. Iz zavesti o manku /der Mangel/, o manku meje spoznanja, nastane prednost, da bi bilo moč le-tega lažje prenašati. Deloval je kolektivni narcizem. Toda ne bi se mogel prebiti s takšno strogostjo, ne bi mogel proizvesti najmočnejših filozofij, če ne bi popačeno temeljil na nekem resničnem. Kar je transcendentalna filozofija hvalila pri ustvarjalni subjektivnosti, je njej sami prikrita ujetost subjekta v sebi. V vsem objektivnem, ki ga misli, ostane vpet kot živali, vklenjene v svojih lupinah, ki jih zaman poskušajo odvreči; le da si te niso domislile svojo ujetnost raztrobiti kot svobodo. Pač pa bi se bilo treba vprašati, zakaj so ljudje to storili. Ujetost njihovega duha je nadvse realna. Njihovo odvisnost označuje to, da so kot spoznavajoči odvisni od prostora, časa, miselnih form. Odvisnost se je izrazila v teh konstituentih; ti zato ne veljajo nič manj. Apriori in družba sta drug v dru-

gem. Občnost in nujnost teh form, njihov kantovski sloves, sta enaki tistima, ki emotita ljudi. Ljudje so ju potrebovali za preživetje. Ujetost je bila ponotranjena: individuum ni nič manj ujet v sebi kot v občosti, v družbi. Zato interes za preinterpretiranje ujetosti v svobodo. Kategorialna ujetost individualne zavesti ponavlja realno ujetost vsakega posameznika. Celotni pogled zavesti, ki spozna ono, je determiniran s formami, ki mu jih je vsadila. Ob ujetosti v sebi bi ljudje lahko uvideli družbeno+ onemogočiti ta uvid je bil in bo kapitalen interes nadaljnjega obstoja obstoječega. Njemu na ljubo je morala filozofija, s komajda manjšo nujnostjo kot nujnostjo form samih, v svojem vzponu zaiti. Tako ideološki je bil idealizem, še preden se je polotil glorificiranja sveta kot absolutne ideje. V prvotni kompenzaciji je zaobseženo, da se more realiteta, povzdignjena v produkt navidezno svobodnega subjekta, upravičevati kot s svoje strani svobodna.

7.

Identitno mišljenje, zator vladujoče dihotomije, se v dobi subjektivne nemoči ne obnaša še nadalje kot absolutiziranje subjekta. Namesto tega se oblikuje redukcionizem, tip navidezno antisubjektivističnega, znanstveno objektivnega identitnega mišljenja; o zgodnjem Russelu so govorili kot o neo-realistu. Redukcionizem je sedaj značilna oblika postavrele zavesti, napačne zaradi svojega latentnega in toliko bolj usodnega subjektivizma. Ostanek je oblikovan po meri ureja-jočih principov subjektivnega uma in se, s svoje strani abstrakten, ujema z lastno abstraktnostjo le-tega. Postavrela zavest, ki sebe napačno razume kot naravo, je naivna: samo sebe, neko nastalo in nadvse posredovano, jemlje, rečeno s Husserlom, kot "sfero biti absolutnih izvorov", svoje nasprotipostavljeno pa, ki ga sama prireja, kot stvar, po kateri hrepeni. Ideal depersonalizacije spoznanja zaradi objektivnosti ne obdrži od spoznanja nič drugega kot njegov caput mortuum. Če pripoznamo dialektično prednost objekta, se podre hipoteza nereflektirane praktične znanosti o objektu kot rezidualni določenosti po odbitju objekta. Subjekt potem ni več aderd, ki ga je moč substrahirati od objektivnosti. Objektivnost je z izločitvijo njej bistvenega momenta potvrjena, ne pa očiščena. Predstava, ki določa rezidualni pojem objektivnosti, ima tako tudi svoj pralik v nekem postavljenem, ki so ga naredili ljudje; nikakor ne v ideji tistega Na sebi, za katero substituirala očiščeni objekt. Gre, pravilneje, za model profita, ki ostane v bilanci po odbitju vseh proizvodnih stroškov. Profit pa je v formo izračuna spravljen in omejen subjektivni interes. To, kar trezni stvarskosti /Sachlichkeit/ profitnega mišljenja, nekaj pomeni, ni stvar;

ta izgine v dobičku, ki ga nekemu prinaša. Spoznanje pa bi moralo voditi tisto, kar menjava ni okrnila, ali tisto - kajti nič neokrnjenega ne obstaja več - kar se skriva pod dejanjem menjave. Objekt je prav tako malo brezsubjektni preostanek, kot ni to, kar postavlja subjekt. Obe določitvi, ki si med seboj nasprotujeta, prilegata druga v drugo: ostanek, s katerim se znanost zadovolji kot s svojo resnico, je produkt njenega manipulativnega postopka, ki je subjektivno prirejen. Definirati, kaj da je objekt, bi bilo del takšnega prirejevanja. Objektivnost je moč določiti zgolj s tem, da na vsaki stopnji spoznanja in na vsaki zgodovinski stopnji reflektiramo tako o tem, kar se vsakokrat kaže kot subjekt in objekt, kot o posredovanjih. Toliko je objekt dejansko, kot je učilo novokantovstvo, "neskončno zadan". Včasih se subjekt kot neomejeno skustvo bolj približa objektu kot filtrirani reziduum, prikrojen zahtevam subjektivnega uma. Nereducirana subjektivnost more, glede na svojo zdajšnjo - to je polemično - mestno vrednost delovati bolj objektivno kot objektivistične redukcije. Ne nazadnje je vse spoznanje začarano s prekletstvom s tem, da epistemološke teze izročila postavljajo svoj predmet na glavo: fair is foul, and foul is fair. Objektivne vsebine individualnega skustva ne proizvede metoda komparativne posplošitve, marveč razrešitev tistega, kar temu skustvu, ki je samo ujeto, preprečuje prepustiti se objektu tako brez predsodka, kot pravi Hegel, s tišto svobodo, ki bi sprostila subjekt spoznanja, dokler resnično ne ugasne v objektu, s katerim je v sorodu po svoji lastni objektni biti. Ključna pozicija subjekta v spoznanju je skustvo, ne forma; kar se pri Kantu imenuje oblikovanje, je v bistvu deformacija. Napor spoznanja je predvsem destrukcija njegovega običajnega napora, nasilja do objekta. Njegovemu spoznanju se približuje akt, v katerem subjekt raztrga tančico, ki jo tke okoli objekta. To zmore le, kjer se v pasivnosti prosti tesnobe, zeupa lastnemu skustvu. Na mestih, kjer subjektivni um sluti subjektivno naključnost, se zavetlika prednost objekta; to na objektu, kar ni subjektivni dodatek. Subjekt je agens, ne konstituens objekta; to ima svoje konsekvence tudi za razmerje teorije in prakse.

## 8.

Tudi po drugi refleksiji kopernikanskega obrata ohrani najbolj sporen Kantov teorem, distinkcija transcendentne stvari na sebi in konstituiranega predmeta, nekaj resnice. Objekt bi bil namreč enkrat Neidentično, osvobojeno subjektivnega prekletstva, in zajeti bi ga bilo moč v samokritiki le-tega - ča sploh že je in ni prej to, kar je orisal Kant s pojmom ideje. Takšno Neidentično bi se precej približalo Kantovi stvari na sebi, čeprav je sam vztrajal na bežišču njegove koincidence s subjektom. Stvar na sebi ne bi bila relikv odčaranega mundusa intelligibilis, marveč bi bila bolj realna kot mundus sensi-



bilis, in sicer toliko, kolikor abstrahira Kantov kopernikovski obrat od onega Neidentičnega in s tem začrta svojo mejo. Kantovsko pa je potem objekt še to od subjekta "postavljeno", subjektivni oblikovni splet dekvificiranim nad nečem; končno postava /das Gesetz/, ki zaobsega v predmet pojave, de-integrirane po njihovem subjektivnem povratnem odnosu. Atributa občosti in nujnosti, ki ju Kant pripenja emfatičnemu pojmu postave, imata stvarsko /sachlich/ trdnost in sta neprodna tako kot družbeni svet, s katerim se spopadejo živi. Tista postava, ki jo subjekt po Kantu predpisuje naravi, najvišji vzpon objektivnosti v njegovi koncepciji, je popoln izraz tako subjekta kot njegove samoodtujitve: subjekt podtika na vrhu svoje oblikujoče pretenzije sebe kot objekt. Vendar ima to zopet svojo paradoksalno upravičenost: subjekt je dejansko tudi objekt, le da pač v svoji osamosvojitvi v formo pozablja, kako in kaj njega samega konstituira. Kantov kopernikanski obrat pravilno označuje objektiviranje subjekta, realiteto postvarjenja. Vsebina njegove resnice je zapreka med subjektom in objektom, ki nikakor ni nakopičena ontološko, marveč zgodovinsko. Subjekt jo postavlja s tem, da si prilasča supremacijo nad objektom in se tako prevara zanj. Kot v resnici Neidentično se objekt toliko bolj odmika subjektu, kolikor bolj subjekt 'konstituira' objekt. Zapora, ob kateri se lomijo razmišljanja Kantove filozofije, je obenem njen produkt. Subjekt kot čista forma, izvorna apercipcija, navidezno absolutno dinamični princip, pa ni zaradi horizonta slehernega materiala nič manj postvarel kot svet reči, konstituiran po modelu naravnih znanosti. Kajti horizont na sebi, čeprav ne za Kanta, zavre zatrjevano absolutno spontanost; forma, ki naj bo sicer forma nečesa, ki pa po lastni naravi ne more stopiti v medsebojno učinkovanje z nobenim Nekaj. Njena ostra ločitev od dejavnosti posameznih subjektov, nujno razvrednotene kot kontingentno-psihološke, razruši izvorno apercipcijo, Kantov najosnovnejši princip. Njegov apriorizem cropa čisto delovanje prav tiste časnosti, brez katere si dinamike sploh ne moremo misliti. Delovanje pade nazaj v bit drugega reda; kot je splošno znano, izrecno v obratu poznega Fichteja glede na Vedoslovje iz l. 1974. Kant kodificira takšno objektivno dvoznačnost v pojmu objekta, in noben teorem o objektu je ne sme preskočiti. Strogo vzeto bi prednost objekta pomenila, da objekt kot abstraktno nasprotistojče ne obstaja, da pa se kot tako nujno prikazuje; odstraniti bi bilo treba nujnost tega videza.

9.

Seveda subjekt pravzaprav prav tako ne 'obstaja' /'gibt' es/. Njegovo hipostaziranje v idealizmu vodi k nesmislu. Povzemimo jih v tem smislu, da vsebuje subjekt v sebi to, proti čemur je postavljen. In sicer nikakor zgolj zato, ker kot konstituens predpostavlja konstitutum. Sam je toliko objekt, kolikor je bi-

lo tisto 'obstaja', ki ga implicira idealistični nauk konstitucije - da bi lahko karkoli konstituiral, mora obstajati subjekt - s svoje strani sposojeno pri sferi fakticitete. Pojem tega, kar obstaja, ne meni drugega kot pojem tu-bivajočega /des Daseienden/, in kot tu-bivajoče sodi subjekt vnaprej k objektu. Kot čista apercipcija pa bi bil subjekt rad nasploh Drugo vsega tu-bivajočega. Tudi v tem se negativno prikazuje kos resnice: da je postvarjenje, ki ga je suvereni subjekt nadel vsemu, vključno sebi, videz. V brezno samega sebe premešča, kar bi ušlo postvarjenju; seveda z nesmiselno konsekvenco, da izdaja s tem oprostilni list vsakemu drugemu postvarjenju. Idealizem napačno projicira navznoter idejo pravičnega življenja. Subjekt kot produktivna moč domišljije, čista apercipcija, navsezadnje svobodno dejanje šifrira tisto dejavnost, v kateri se realno reproducira življenje ljudi, in v njej utemeljeno anticipira svobodo. Zato subjekt prav tako ne izgine enostavno v objektu ali v nekem dozdevno višjem, v biti, kakor ga ne smemo hipostazirati. Subjekt je v svojem samopostavljanju videz in hkrati neko zgodovinsko nad vse dejansko. Vsebuje potencial odprave svojega lastnega gošpstva.

10.

Diferenca subjekta in objekta zareže tako skozi subjekt kot skozi objekt. Ni je moč niti absolutizirati niti odstraniti z mislijo. Vse na subjektu lahko pravzaprav pripišemo objektu; kar na njem ni objekt, semantično razžene tisti "je". Čista subjektivna forma tradicionalne spoznavne teorije je po lastnem pojmu vsakokrat le kot forma objektivnega, ni brez njega in brez njega je sploh ne moremo misliti. Tisto trdno spoznavnoteoretskega jaza, identiteta samozavedanja, je očitno oblikovano po nereflektiranem skustvju mirujočega, identičnega objekta; Kant ga tudi bistveno navezuje nanj. Kant ne bi mogel reklamirati subjektivnih form kot pogojev objektivnosti, če jim na tihem ne bi priznaval objektivnosti, ki si jo sposoja pri tisti, ki ji postavlja nasproti subjekt. Vendar je v ekstremu, v katerega se strne subjekt, glede na točko njegove sintetične enotnosti povzeto vedno zgolj to, kar je že na sebi sopripadno. Sinteza bi bila drugače gola klasifikatorična samovolja. Seveda takšne sopripadnosti prav tako ni moč predstaviti brez subjektivnega dosežka sinteze. Če pri subjektivnem aprioriju lahko govorimo o objektivnosti njegove valjave edino toliko, kolikor ima svoje objektivno plat; brez te bi bil objekt, ki ga konstituira apriori čista travtologija subjekta. Naposled je njegova vsebina, pri Kantu materija spoznanja, zaradi njegove nerazrešljivosti, danosti, njegove vnanjosti do subjekta prav tako neko objektivno v njem. Glede na to se subjekt s svoje strani zlahka zdi Nič,

objekt pa absoluten, kar Heglu ni bilo tako tuje. Toda to je zopet transcendentalni videz. Subjekt postane Nič s svojim hipostaziranjem s postvarjenjem nestvarskega. Dano je v protest / Sie Yeht zu Protest/<sup>x</sup>, ker ne zadošča globoko naivno-realističnemu kriteriju bivanja /das Dasein/. Idealistično konstrukcijo subjekta zlomi zamenjava subjekta z nekim objektivnim kot na-sebi-bivajočem, kar pa subjekt ravno ni; subjekt je po meri bivajočega obsojen na ničnost. Subjekt je toliko bolj, kolikor manj je, in toliko manj, kolikor bolj si domišlja, da je, da je za sebe neko objektivno, Toda kot moment je neizničljiv. Po eliminaciji subjektivnega momenta bi se objekt difuzno razpršil, tako kot bežni vzgibi in trenutki subjektivnega življenja.

11.

Tudi objekt ni, čeprav oslABLJENO, brez subjekta. Če bi manjkal subjekt kot moment ob samem objektu, bi objektivnost le-tega postala nonsens. To postane očitno ob slabosti Mumove spoznavne teorije. Bila je subjektivno usmerjena, vtem ko si je domišljala, da lahko pogreša subjekt. Glede na to je treba soditi o razmerju individualnega in transcendentalnega subjekta. Individualni subjekt je sestavni del empiričnega sveta, kakor so neštetokrat variirali od Kanta naprej. Toda njegova funkcija: njegova sposobnost skustva, ki manjka transcendentalnemu subjektu - kajti neko čisto logično ne bi moglo ničesar skusiti -, je v resnici veliko bolj konstitutivna kot funkcija, ki jo idealizem prisoja transcendentalnemu subjektu, s svoje strani popolnoma predkritično hipostazirani abstrakciji od individualne zavesti. Vendar pa pojem transcendentalnega spominja na to, da mišljenje, zaradi njemu imanentnih momentov občutnosti, presega lastno nujno individuiranje. Tudi antiteza občega in posebnega je tako nujna kot varljiva. Ni prvega brez drugega; posebno je le kot določeno in le toliko obče, obče le kot določitev posebnega in le toliko posebno. Obe sta in nista. To je eden najmočnejših motivov ne-idealistične dialektike.

12.

Refleksija subjekta o svojem lastnem formalizmu je refleksija o družbi, s paradokso, da so, v skladu z intenco poznega Durkheima, konstitutivni fermenti družbeno nastali, da pa so

<sup>x</sup> op. prev.: protest: uradna listina da menica ni bila pravočasno izplačana /Verbinc, slovar tujk/

na drugi strani, na kar se lahko sklicuje veljavna spoznavna teorija, objektivno veljavni; Durkheimove argumentacije jih že predpostavljajo v vsakem stavku, ki demonstira njihovo pogojenost. Paradoksija je najbrž eno z objektivno ujetnostjo subjekta v sebi. Spoznavna funkcija, brez katere ne bi bilo niti difference niti enotnosti subjekta, je nastala s svoje strani. Obstaja bistveno v tistih formantih; če obstaja spoznanje, spoznavamo z njimi tudi tam, kjer jih spoznanje presega. Formanti definirajo pojem spoznanja. Kljub temu niso absolutni, marveč so nastali kakor spoznavna funkcija sploh. Ni povsem nemogoče, da bi lahko minili. Če bi predicirali njihovo absolutnost, bi to postavljalo spoznavno funkcijo, subjekt, absolutno; če bi jih relativirali, bi to dogmatično preklicalo spoznavno funkcijo. Proti temu se navaja, da vsebuje argument neumni sociologizem; bog bi ustvaril družbo, ta pa človeka in boga po njegovi podobi. Toda teza o predhodnosti je nesmiselna le, dokler se hipostazira individuuum ali njegova biološka prvotna forma. Prej moramo razvojno-zgodovinsko postaviti domnevo o časovnem priusu, vsaj istočasnosti rodu. Da naj bi človek obstajal pred rodom, je bodisi biblijska reminiscenca bodisi očiten platonizem. Narava je na svojih nižjih stopnjah polna ne-individuiranih organizmov. Če se po tezi novejšje biologije ljudje zares redijo toliko manj opremljeni kot druga živa bitja, so se lahko ohranili pri življenju le asociirani, z rudimentarnim družbenim delom; principium individuationis je njihovo sekundarno, hipotetično postavljeno, neka vrsta biološke delitve dela. Neverjetno je, da je kak posamezni človek najprej izstopil kot pralik. Vera v to mitično prejicira nazaj historično že docela izoblikovan principium individuationis ali pa ga na večni nebes idej. Rod se je najbrž individualiral s mutacijo, da bi se nato reproduciral z individvacijo, v individuih ob naslonitvi na biološko singularno. Človek je rezultat, ne pa erdos; spoznanje Hegla in Marxa sega v nejosnovnejše tako imenovanih konstitucijskih vprašanj. Ontologija človeka - model konstrukcije transcendentnega subjekta - je orientirana ob razvitem posamezniku, kakor to jezikovno nakazuje ekvivokacija v izrazu 'ta' ki prav tako poimenuje rodovno bitje kot individuuum. Toliko nominalizem vsebuje zoper ontologijo veliko bolj kot le-ta primat rodu, družbe. Ontologija je seveda z nominalizmom enotna v tem, da takoj zanika rod: mogoče zato, ker le-ta opominja na živali; je ontologija v tem, ko posameznika povzigne v formo enotnosti, nasproti Enogemu pa v neko na-sebi-bivajoče; je nominalizem v tem, ko posameznika nerreflektivno razglasi, po modelu posameznega človeka, za resnično bivajoče. Družbo zanika in pojmu s tem, da jo poniža v abreviature posameznega.

Prev. Rado Riha

Prevedeno iz: Th.W. Adorno, Stichworte, Kritische Modelle 2, str. 151 - 169: edition suhrkamp Suhrkamp Verlag, 1970.

EDEN V ELDORADU (POLEMIKA)

it was a strange Eden  
hardly a paradise  
but hte best we had

(William Wantling, Aesthetics)

a) Dropout

The intellectual can trip on ideas.  
(Rose V. Speck, The New Families)

1

Zdi se, da se mnogo bistvenih zmot obravnavanega teksta<sup>1</sup> vr-  
ti okrog nekega protislovja v tekstu samem. Cit.: "Upor proti  
sistemu pomeni marginalizacijo upirajočega se posameznika, sku-  
pine. Edino kvalitativno različnost današnji družbeni stvarno-  
sti predstavlja dropout. "In začetek naslednjega odstavka:  
"Kot izhod iz brezizhodka je dropout pot k molzenju kozla ;  
ne le zapuščanje sistema, temveč tudi opuščanje boja proti  
sistemu." (str. 28). Nadaljnji tekst je predvsem z epiteti bo-  
gata ilustracija te teze. Če upor proti sistemu povzroči mar-  
ginalizacijo in predstavlja dropout edino kvalitativno različ-  
nost današnji družbeni stvarnosti, kako je mogoče trditi, da  
je dropout opuščanje boja proti sistemu, ko pa je z bojem pro-  
ti sistemu pogojen? Po tej tezi upor proti sistemu povzroči  
opustitev boja proti le-temu; morda je tu sklep predrastično  
izpeljan, vendar je pomenljiv zlasti zato, ker nekoliko spo-  
minja na tisto staro "modrost": "Ti se kar zaletavaj, te bo  
že življenje izučilo ..." To modrost ironizira tudi Tomaž  
v zvezi s Crosbyjevo in Stillsovo Wooden Ships (str. 19),  
vendar je tudi tam problem gledan nekako z nepravega zorne-  
ga kota. Če že citiramo rock (ta komad je eden tistih, ki  
to zaslužijo) - malo večji kos se glasi takole:

Go take a sister then by the hand  
Lead her far from this foreign land  
Far away where we might laugh again  
We are leaving you don't need us  
And it's a fair wind blowin warm out of the south over  
my shoulder

Guess I'll set a course and go.

Očitno tu ne gre toliko za uporništvo v klasičnem smislu (de-žela ni le "nasprotna", je "tuja"), kolikor za ustvarjanje svojega načina življenja; morda lahko to imenujem z že dokaj ustaljenim izrazom alternativna kultura. Bistvena razlika je v tem, da je klasično uporništvo dosti lažje integrativni element sistema kakor morda protikultura (s tem nočem reči, da tudi ta ne more biti kaj takega) - mogoče celo zato, ker je sistem "normalnega" uporništva že dokaj vujen in je zato proti njemu tudi dokaj imun.

2

Cit.: "Je(namreč dropout, op.S.F.) (vse prevečkrat) 'dejanje pasivnega tihega odpora (konzervativna terminologija reakcionarnega Learya), izkazano z zaužitjem mamila." (str. 28). Na to zelo dobro odgovarja Bojan Baskar v eni od svojih vse premalo znanih razprav (če lahko to tako imenujem). Cit.: "Pasivizacija je pojem, ki si ga ogledujem v njegovem socialno-historičnem kontekstu: zapadna civilizacija, ki je zrastle na Logosu, Retiu in Produkciji, se čuti ogrožena ob negaciji teh treh temeljnih vrednot, pa naj gre za narkomanijo, seksualno osvoboditev - reerotizacijo telesa, umetnost - estetiko<sup>3</sup>, ki je čutna in ji je cilj čutnost<sup>4</sup>, eksponate vzhodne civilizacije in vzhodno civilizacijo sploh, ali pa za imena, kot so Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger itd., v kolikor jih Logos in Produkcija ne absorbirata."

Sploh se zdi, da je Tomažev odnos do Learyja in LSD generacije" (bлесav izraz!), katere "patron" (str. 27) da je, v glavnem oprt na Roszaka<sup>5</sup>, ki pa se v tem primeru ne izkaže s striktno objektivnostjo, saj se trudi navajati primere, ki naj čimbolj drastično pokažejo slaboumnost podobnih eksperimentov (navedbe iz underground časopisov). Na začetku poglavja sicer jasno pove: "If we accept the proposition that the counter culture is, essentially, an exploration of the politics of consciousness, then psychedelic experience falls into place as one, but only one, possible method of mounting that exploration. It becomes a limited chemical means to a greater psychic end, namely, the reformation of the personality, upon which social ideology and culture generally are ultimately based." (str.156) Vendar se potem trudi povedati, kako je stvar udarila mimo. (Ross V. Speck<sup>6</sup> je o tem precej drugačnega mnenja:

"A central discovery of our work, therefore, is that the so-called psychedelic drugs, currently so disapproved of by the larger society, represents a sort of training process for a new society." Če je Roszakovo stališče podprto le z nekoliko tendenciozno izbranimi citati, ni Tomaževe podprto z ničimer, razen z nekaj pätetičnimi pridevki. Naj navedem citat iz Learyja (ki ga ne proglašam za svetnika, pa tudi ne za biser revolucionarnosti, da ne bo nesporazumov), ob katerem se mi zdiyo Tomaževi pridevniki na Learyjev račun vsaj pretirani: "Psihedelično izkustvo je potovanje v nova kraljestva zavedanja. Namen in vsebina izkustva sta brez konca, karakteristični momenti pa so transcendiranje verbalnih konceptov, dimenzij časa in prostora, ega in identitete. Taka izkustva razširitve zavesti se lahko dogodijo na različne načine: odpoved čutom, joga, disciplinirana meditacija, religiozna ali estetska ekstaza, lahko pride do njih tudi spontano. V novjšem času so postala dostopna vsem s pomočjo psihedeličnih drog, kot so LSD, psilocibin, meskalin, DMT itd. Droga seveda ne ustvari transcendentnega izkustva. (podč. S.F.) Deluje samo kot kemični ključ: odpre zavest, osvobodi živčni sistem njegovih modelov in običajnih struktur." Itd. Dalje Leary govori o odločilnem pomenu drugih faktorjev: osebnost, okolje, socialni faktor ipd. (Te misli so, mimogrede povedano, precej podobno Roszakovim iz zgoraj navedenega citata).

## b) Integrativnost

Mmm: mmm, children of the revolution.

Marc Bolan, Children of the Revolution)

V tekstu moti dokaj majhno spoštovanje do deklarirane razlike med uživanjem (ali celo zaužitjem) mamil in narkomanijo, zlasti kadar gre za t.im. "mehke droge" (in da te gre v tem tekstu skoraj povsod), čeprav je na str. 16 eksplicitno zapisano, da uživanja marihuane ne priznava nobena od štirih točk definicije narkomanije ekspertov WHO. Vendar je to pravzaprav postranski problem (čeprav že zelo udomačen).

Cit.: "Pod težo stvarnosti vidim, da sem o uporništvu in revolucionarnosti enostransko pisal, t.j. pretiraval sem v pripisovanju tako lepih lastnosti mladi generaciji: sistem je upor večše izkoristil v svoje namene, ga zmanipuliral, skopil. Danes o uporni mladini skorajda ni sledu (niti o kakšni drugačni revolucionarni subjektivnosti). Sicer pa so resnič-

ni uporniki vedno bili v izraziti manjšini. Bili so pa le!" (str. 35).

Očitati nekomu, da ga je sistem izkoristil, je skoraj isto kot očitati loncu, da nekdo iz njega naliva drek. Ta trditev je seveda metaforična, vendar vsebuje dobršen kos resnice, verjetno več kot zgoraj navedeni stavki, ki se slišijo nad vse svetobolno ("dobri stari časi). Pa pustimo ljudska rekla. Trditev, da so enkrat bili revolucionarji, zdaj jih pa ni več, ni samo svetobolna, ampak v svojem mejnem pomenu že kar reakcionarna: pod revolucionarnostjo očitno razume samo neko specifično obliko delovanja, medtem ko drugim tega statusa ne priznava. Sicer pa - če si privoščim še malo ironije - ali mogoče revolucije, ki je v Tomaževem tekstu nekakšna sveta beseda, beseda vseh besed (glej še točko d!), sistem ni zmanipuliral in integriral? Kdo si upa trditi, da revolucija ni to, kar zdaj "teče dalje", ampak nekaj drugega? Kaj pa "nova schick revolucija?"

Cit.: Jemanje mamil je krasen primer represivne desublimacije." (str. 27) (Glej motto k točki a) Represivna desublimacija je sicer Marcusejev pojem, vendar se zdi, da ga je v tej zvezi inspiriral Roszak: "Such an incorporation would seem to be an excellent example of Marcuse's repressive desublimation." Vendar je Roszak uporabil pogojniki, saj "incorporation" pomeni integracijo v sistem, izrabo "mamil" s strani tehnokracije. Da je kaj takega že izvršeno, kot sledi iz Tomaževega brezpogojnega stavka, pa je malo težko trditi.

In še to: Cit.: Legalizacija bi potrdila krivičnost obsodb, izrečenih zaradi kršenja zakona o marihuani, s tem pa krivičnost celotnega (obsojevalskega) sistema po eni in njegovo neresn(ič)nost po drugi strani. Poleg tega bi establishment izgubil najpogostejše opravičilo za napiranje aktivistov mladinskega gibanja." (str. 27). Strun prej pa "Legalizacija bi bila integrativna za sistem". Ker slednje trditev Tomaž sam dovolj učinkovito pobiija, je tu nadaljni komentar odveč.

### c) Revolucionarizen ? I Fity The Poor Junkie

the more Jill is afraid of Jack  
the more frightened is Jack that  
Jill will think  
that Jack is afraid

(R.D. Laing, Knots)



Cit.: "Brezsmiselno bi bilo trditi, da ima mamilo kritičen in subverziven karakter. Mladina ni prenehala verovati v ameriški način življenja, ker se je vdala uživanju mamil, temveč uživa mamila, ker je prenehala vanj verovati in tipajoče išče drugega. "In malo dalje: "Končno, so ljudje, ki ne uživajo mamil, ali pa jim to pomeni obrobnost, akcidenčnost, če ne spoznane ovire pri vzpostavljanju svobodnejšega, če že ne svobodnega sveta (vse podrčtal S.F.), pa so in ostajajo prepričani uporniki, kot pa so na drugi strani tisti, in teh je mnogo več, ki z jemanjem mamil, ali temu navkljub, gnojijo obstoječe v nespremenjenosti in nespremenljivosti." Seme tehnokratizma, ki je (verjetno brez avtorjevega hotenja) vzkliko na vrtu razpravljanja o takih in podobnih temah (ki so za takšen plevel vsekakor zelo prikladne): to je "statistični način mišljenja". Dihotomija, ki jo postavlja, je lažna (kakor sploh večina dihotomij: če že niso zlagane, so vsaj do skrajnosti poenostavljene in uporabne le kot najbolj elementarna stopnja razumevanja - samo da navadno ostane pri njih) : naj se za nekaj časa torej še sem poklonim mitu o objektivni zavesti (hvala, Roszak) - torej:

V tekstu je postavljeno takole nasprotje: ljudje, ki ne uživajo mamil, ali pa ... (gl. citat) ..., pa so uporniki, proti tistim, ki jih uživajo, pa so konformisti. Tomaž postavlja tezo, da je slednjih več. Najbrž res. Pustimo ob strani dejstvo, da niti upornik niti konformist nista definirana in da se pravzaprav ne ve, kdo je kaj, in pogledjmo, zakaj je omenjeno nasprotje lažno: predvsem zato, ker je edino eksplicirano in s tem vstopa v zavest bralca kot sploh edino ali vsaj najpomembnejše, ni pa ne eno ne drugo. Samo še nekaj drugih dihotomij takšne vrste, ki naj pokažejo, kako težko je s takšnim načinom razmišljanja priti blizu resnici: celotno prebivalstvo proti tistim, ki so zaužili mamilo (s posebnim ozirom na eventualno pozitivno reakcijo); dalje tisti, ki so zaužili mamilo, pa so uporniki, proti tistim, ki so ga tudi, pa so konformisti, dalje tisti, ki so zaužili mamilo s pozitivno reakcijo, pa so uporniki, proti tistim, ki so pod istimi pogoji ostali konformisti itd, itd. skoraj do neskončnosti. Centralna dvojica bi bila (morda) tale: celotno prebivalstvo (s procentualnim ozirom na njegov revolucionarni del) proti tistim, ki so zaužili mamilo z določeno pozitivno reakcijo (s procentualnim ozirom na revolucionarni del le-teh).

To seveda ni statistično ugotovljivo; zato je pitajmo "naše ljubo delovno ljudstvo). (Matej Bor) s statističnimi in drugačnimi kvaziresnicami.

Podčrtal sem izraze, ki se mi zdijo prav posebej pomenljivi. Iz besede "vdali" (vdati se: postati ujetnik, suženj) zveni pomilovanje do "revčkov, ki ...": nivo Jane. "Tipajoče" iščejo: isto, razen če se zavedamo, kako zelo je vsako iskanje tipajoče. "Spoznana" ovira (in vse ostalo, kar je podčrtano): tu se Tomaž približuje mesijanizmu ali univerzalizaciji lastnega (preroškega) videnja. V takšnem kontekstu se slišijo čudno in dobivajo puritanski (čeprav rdeče pobarvan) prizvok že drugje citirani epiteti na Learyjev račun: stil se namreč (zlasti če upoštevamo, da je tudi Learyjev stil zelo pridigar-ski) nevarno približa stilu medsebojnih obračunavanj raznih "prerokov".

In še v zvezi z "obrobnostjo", "priveskom" ali celo "ovirom", ki da jo predstavlja marihuana za maso revolucionarjev, se sliši čudno stavek na str. 11: "... mnoge je ravno marihuana pripeljala na pot političnega aktivizma" (gl. tudi citatu predhodni tekst). Pravzaprav gre spet za nekakšno dihotomijo: bistven/nebistven del (utelesitev evropske metafizike!). Vendar ima vsaka stvar na razpolago le malo več eksistencialnih variant, kakor pa sta njena bistvenost oz. nebistvenost. To je iz samega teksta sicer implicitno razvidno, eksplicitno pa je prej zanikano kot potrjeno.

Končno je presenetljivo tudi dejstvo, da v razpravi pri obilici citatov ni navedenih virov, ki obravnavan problem osvetljujejo nekoliko drugače (Leary, Watts, Speck, tudi Laing - izjema je v tem Huxley, ki je nekajkrat omenjen). Learyjev članek iz Tribune (od tam je nekaj navedb) se namreč ne pokriva docela z obravnavano problematiko.

#### d) Beseda kot reakcionarni element

Three little words: I love you.  
(Engelbert Humperdinck, Three  
Little words)

Cit.: "Ne le, da mamila niso osrednji del protikulture, so bolj ali manj privesek, so njen nerevolucionarni, večkrat reakcionarni element. Med tistimi elementi, ki jih more družba najlažje absorbirati, vključiti v sistem, ne da bi se struktura le-tega (bistveno) spremenila." (str.26).

V situaciji, v kakršni smo, ni prostora za naivnost. Sistem, ki je dovolj dobro organiziran, lahko integrira in izkoristi

karkoli, ne le priveske kultur in protikultur. Zakaj naiynost? Cit.: Lingvistična antropologija ugotavlja, da bolj kot je jezik razvit, manj besed ima. Sicer sama kvantiteta še ne določa kvalitete, vendar mislim, da je pod udarcem predvsem slednja ... " itd. (str. v opombi). Tukaj je tehnokratsko-sistemska teza sprejeta za nepristransko znanstveno ugotovitev. Ta trditev je živo utelešenje (morda podzavestne) vere v linearni čas (gl. str. 21, 22, 23 Tomaževega teksta). Beseda postane tu integrativni faktor za sistem (glej tudi Bojana Baskarja opombo pod 4), ne spreminja ga niti bistveno niti nebistveno, marveč ga afirmira. In ko so besede integrativni faktor, torej nerevolucionarne, je morda vprašanje izgubljenega pomena molku vsaj toliko pomembno, kot vračanje pomena besedam (prim. str. 23 Tomaževega teksta) <sup>10</sup>

#### Opombe:

- 1) Tomaž Mastnak, O(b) narkomaniji, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, št. 4-5-6.
- 2) Bojan Baskar, Prispevek za tematsko številko Prifaka, ki je tematska na temo "študijski problemi" (ali nekaj podobnega) Prifak 1973/74 (to ni napisano, op. S.F.), številka "Dol s Prifakom", strani niso numerirane.

Zdi se mi, da ta citat na svoj način dopolnjuje citat iz Roszaka (str. 267: za navedbo dela glej op. 5), ki je napisan kot nalašč za tiste, ki jim je revolucionarno delovanje nekak "vrhovni cilj", a s svojim ozkom razumevanjem teka pojma onejujejo možnost na delovanje sebi in drugim: " .. the process of weening men away from the technocracy can never be carried through by way of a grim, hardbitten, and self-congratulatory militancy, which at best belongs to tasks of ad hoc resistance. Beyond the tactics of resistance, but shaping them at all times, there must be a stance of life which seeks not simply to muster power against the misdeeds of society, but to transform the very sense men have of reality."

- 3) Anti-estetska usmerjenost manihejstva se zelo manifestira tedaj, ko s senzacionalističnim studom govori o zakajevanju, tripanju in fiksanju: "uživanje mamil" (uživati in mamiti sta dve besedi, ki imata v asketsko-reificirani zavesti neomanihejcev nadvse živalski prizvok) "jemanje mamil" (perverzna kraja prepovedanega sadu, živalsko bogoskrunstvo), "beg v sladko omamo", "beg v strupene sanje" (beg, sladkost, strup, sanje! sranje!) itd. itd. Uživanje je neomanihejcem

pravo uživanje le v opajanju s stvaritvami produkcije in nekakšne produktivne humanosti (glej vidmarjanske meditacije ipd., Kreftove n.pr.). Ni jim uživanje življenja humano dejstvo, ampak jim je human akt (po) uživanja humanega življenja, kar se izkaže kot slab hedonizem. Ali kot pravi Rubin, da so svinje hedonisti, vendar s slabim okusom. (opomba Bojan Baskar).

4) Termin "čustnost" je mastrezen v tem, da ga običajna zavest ne reflektira, ampak sluzasto utopi v svoje pornografsko zavest; pri tem na ta zavest seveda ni neodgovorna za redukcijo jezika na potrebe in utrievanje establishmenta. (op. B.B., podč. S.F.).

5) Theodore Roszak, The Making of a Counter Culture. Anchor Books, Doubleday & Co., Inc. New York 1969.

6) Ross V. Speck (in sodelavci), The New Families. Youth, Communes, and the Politics of Drugs. Basic Books, Inc. New York 1972, str. 178.

7) Timothy Leary, Ralph Metzner, Richard Alpert, The Psychedelic experience. (Odstavek je preveden po italijanski izdaji: L'esperienza psichedelica. Manuale basato sul Libro Tibetano Dei Morti. Sugar ed., Milano 1974, str. 15, 16).

8) Roszak, cit. delo, str. 172

9) N.pr. v trditvi, da Gautierjev Club des Haschischins in Baudelaire nista bila angažirana v družbeno revolucionarnih gibanjih, je sociologistična simplifikacija, ki v običajnem sociološkem (običajni sociološki: sociologistični) tekst ne bi izstopala: ker pa se v obravnavanem tekstu kaže zelo očitna tendenca po transcendiranju tega nivoja (naj rečem "preseganju", da se tovariši z "materialističnim svetovnim nazorom" ne bodo zgražali?), pade iz teksta kot relikv nečesa, kar je sicer v odbršni meri že preseženo ali vsaj zatrto. Če hočemo govoriti o besedi kot o elementu družbe, ki je pomemben toliko kot kateri drug (in to obravnavani tekst hoče početi), potem je nujno prevrednotiti vloge gibanj, ki jih sociologistična "znanost" proglašča za spremljevalna, v svojih ekstremnejših (a v bistvu samo dosledno izpeljanih sociologističnih) stališčih pa kar za reakcionarna.

EDEN, pa akademska erotika

(Nepolemični odgovor na polemični Eden v Eldoradu Srečka Pišerja ...)

Polemike so, ki vlivajo nekaj življenja v mrtvilo akademskega možganodelstva. Ko že živimo v družbi, kjer nas terorizira delitev dela, bi vsaj od "miselnih delavcev" pričakovali dejansko miselno delo (ali pa ravno od teh ne?). Pa ko so najbolj vzburjeni, pljuvajo v mrtvo vodo: Kako naj iz tega vzkalij kaj, kar bi nekoč zacvetelo? Vsak se oklepa svoje izgotovljene resnice, ki je izgotovljena in resnica le zanj, pa še to le tedaj, če je to tudi za tiste (torej le ne samo zanj: družbenost privatiziranja!), ki oblikujejo tečajno listo. Resnica je, velikemu mislecju navkljub, izgotovljen denar, ki gre iz roke v roko, ne, ker je resničen, ampak, da bi takšen postal! Kdo ima zadnjo besedo, oz. aktualneje rečeno: kdo sploh sme "imeti besedo", je neprašljivo: tu je materializem še tako neživljenjskih miselnih tkanj. Jasno vidna je usoda (lepa beseda!) jasnovidnosti (ne preročstva, le pogleda brez kopren in naočesnih mren), kar je očetu (očetom) vidno, mora biti tudi očem očitno.

Razumljiveje: "Stara stališča ("polemično") brantiti je ali vračanje na že prevladano ali pa potrđitev, samopotrđitev prevladanosti, zadajostalosti, nikamor-naprej-prenakljenosti. Erotika tukaj vsenakoli: drkanje v glavo. Do sem splošne pripombe.

Ob Srečkovem tekstu dve stvari:

Ni mi všeč, da stvari, ki jih sam citiram, prevzemam, Srečko citira kot moje umotvore (Timotejevo LSD-patronarstvo, Michaudov citat). Še en citat: "Kakšen smisel ima izstop iz obstoječega, že vemo. Že stara utvara je, da se država sama sesuje, kakor hitro istopijo vsi njeni člani iz nje, in da denar izgubi veljavo, če ga vsi delavci zavračajo. To je stara iluzija, da je odvisno le od dobre volje ljudi, da bi spremenili obstoječe razmere, ter da so obstoječe razmere ideje. Od razmer ločena sprememba zavesti, kot se jo grede filozofi kot poklic, t.j. kot posel, je samo produkt obstoječih razmer in spada k njim." itd. (Marx v Nemški ideologiji, MEID II, str. 249). Ne glede na filozofe!

Polemičnemu Srečku "directly from my heart to you":

Da ne bom gledal tvojega plašča, nekaj malega v jeziku, ki nama je skupen: (brez "nepravega zornega kota") še dva verza Woden Ships:

If you smile at me I will understand, 'cause that is something everyone does in the same language.

... zapisal Tomaž Mastnak)



## S I N O P S I S I :

UDK 176:335.95

Utopija, ljubezen, človek kot generično bitje, predmetnost, blagovni fetišizem, kapitalsko delo, družbena bit, obča prostitucija

MASTNAK Tomaž: Utopičnost ljubezni

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 7 - 8

Utopija je teorija-praksa, določena z materialno bazo družbe (nasprotno določa ideologijo družbena bit); sprevržanje sprevrženosti v njenem temelju. Ljubezen je človeška generična dejavnost in kot taka najlepša svoboda; prihaja praznih rok: izkazuje se človekova Kasper Hauser-narava.

Nadalje so obravnavane, po avtorjevem mnenju, temeljne determinante življenja v blagovno-kapitalskem svetu, ki o(ne)mogočajo, v osnovi določajo /tuji/ značaj ljubezni v njem. Ljubezen je utopična: je dejanskost brez dejanskosti, dejanskost, ki še ni dejanska.

UDK 176:335.95

Utopie, Liebe, Mensch als generisches Wesen, Gegenständlichkeit, Warenfetischismus, Kapitalarbeit, gesellschaftliches Sein, allgemeine Prostitution

MASTNAK, Tomž: Die Utopiehaftigkeit der Liebe

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 7 - 8 (+)

Utopie ist Theorie-Praxis, bestimmt durch die materiale Basis der Gesellschaft (dagegen ist Ideologie durch das gesellschaftliche Sein bestimmt), die Entstellung der Entstelltheit in ihrer Grundlage. Liebe ist des Menschen generische Tätigkeit und als solche die schönste Freiheit; sie kommt mit leeren Händen: es zeigt sich die Kasper-Hauser-Natur des Menschen.

Weiters werden die nach Meinung des Autors grundlegenden Determinanten des Lebens in der Waren-Kapital-Welt behandelt, die Liebe (v)er(un)möglichen, im Grunde (auch) den Charakter der Liebe in ihr bestimmen. Liebe ist utopisch: sie ist Wirklichkeit ohne Wirklichkeit, Wirklichkeit, die noch nicht wirklich ist.

## SINOPSIS

UDK 301.16:335.95

Komuna, utopična skupnost, komunalizem

ZALAR Vinko: Komune - med utopijo in realnostjo

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 7-3

Poleg pregleda zgodovine komunalizma so opisane splošne značilnosti komun 19. stoletja (posebno glede razlike religiozne/nereligiozne), povezovalni mehanizmi v teh komunah, vzroki za nastanek novega komunalizma in tipologija sodobnih komun. Posebej so opisane skupnosti esenov, hutteritov, shakerjev, oneida, owenitov, fourieristov, ikarijancev in synanon. Priložena je tabela pomembnejših komun v zgodovini.

UDK 301.16:335.95

Einer Übersicht der Geschichte des Kommunalismus folgen die Beschreibung der allgemeinen Charakteristiken der Kommunen im 19. Jahrhundert, besonders hinsichtlich des Unterschiedes zwischen religiösen und unreligiösen Kommunen, Verbindungsmechanismen in derselben Kommunen, Ursachen für die Entstehung des neueren Kommunalismus und eine Typologie der modernen Kommunen. Besondere Behandlung gilt den Gemeinschaften der Essener, Hutteriten, Shakers, Oneida, Oweniten, Fourieristen, Ikarier und Synanon. Eine übersichtliche Tabelle der wichtigsten Kommunen in der Geschichte liegt bei.



UDK 177:335.95

Utopična naselbina , tehnologija obnašanja , komuna , maithuna

SATAR , Dane : Dve konkretni utopiji : Skinnerjev "Walden Two" in  
Huxleyev "Otok"

Časopis za kritiko znanosti , domišljijo in novo antropologijo 7 - 8

Namen avtorja te razprave je na sociološki način prikazati podobnosti in razlike med Skinnerjevo in Huxleyevo vizijo "idealne družbe".Izkazalo se je , da je v obeh projektih precej elementov , brez katerih se danes in tu ne da zamisliti človeške emancipacije.Avtor ne skriva prepričanja , da je Huxleyev projekt superiornější in , da je Skinnerjeva behavioristična psihologija , ki jo je populariziral v Walden Two , ambivalentna.Še več : nima vgrajenih obrambnih mehanizmov , ki bi preprečili , da bi postala "filozofija manipulacije".

UDK 177:335.95

utopische Siedlung , Verhaltenstechnologie , Kommune , maithuna

SATAR , Dane : : Zwei konkrete Utopien : Skinners "Walden Two" und  
Huxleys "Insel"

Časopis za kritiko znanosti , domišljijo in novo antropologijo 7 - 8 (+)

Die Absicht des Autors dieser Abhandlung ist es , auf soziologische Weise die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Skinners und Huxleys Vision einer "idealen Gesellschaft" aufzuzeigen.Es erweist sich , das es in beiden Projekten ziemlich viel Elemente gibt , ohne die man die menschliche Emanzipation heute und hier nicht in Gedanken fassen kann.Der Autor verbirgt seine Überzeugung nicht , dass Huxleys projekt überlegener ist und dass Skinners behavioristische Psychologie , die in Walden Two popularisiert wird , ambivalent ist.Mehr noch : sie hat keine Abwehrmechanismen eingebaut , die ihre Verwandlung in eine "Manipulationsphilosophie" verhindern würden.

UDK 171:335.95

potrebe, alternativna družba, socializem, protikultura, čutno, racionalno

SINOPSIS

MARKAR B., PISTOTNIK Z.: PROBLEM ČLOVEŠKIH POTREB  
(OB MARXU IN MARCUSEJU)

Problem človekovih potreb je za Marxa fundamentalen problem v obravnavi vsake družbe. V kapitalnem svetu se človekove potrebe sprevržejo v svoje nasprotje. V tem svetu govoriti o človeških potrebah je contradictio in adjecto. Pri Marxu najdemo ontološko določitev človeka kot predmetnega, čutnega, naravnega bitja. Od tal izhaja Marcuse, ko govori o vitalnih, fizioloških potrebah po miru, sreči, svobodi itd., skratka: alternativni družbi (socializmu). Tako je socializem pri Marcuseju najprej biološko utemeljen. Pomikanje in zadovoljevanje teh novih potreb pripada temelju vsake resnične socialistične revolucije. V tej zvezi Marcuse analizira širok sklop vseh tistih gibanj, ki se uveljavljajo skozi rojstvo nove čustnosti in nove racionalnosti, gibanj, ki jih v grobem subsumiramo pod pojem protikulture. Vendar se zdi, da pri Marcuseju ravnovesje med čutnim in racionalnim še vedno ni vzpostavljeno, in to na škodo čutnega. Iz tega sledi njegov odklonilni odnos do nekaterih revoltirajočih klic, ki se nahajajo v vseh razvitih družbah.

UDK 171:335.95

Bedürfnis, alternative Gesellschaft, Sozialismus, Gegenkultur, Sinnliches, Rationales

MARKAR, B. (PISTOTNIK, Z.: Das Problem der menschlichen Bedürfnisse (Zu Marx und Marcuse)

Časopis za kritiko znanosti, domišljije in novo antropologijo 7 - 8 (+)

Marx

Das Problem der menschlichen Bedürfnisse ist für das fundamentale Problem bei der Behandlung einer jeden Gesellschaft. In der Kapitalwelt schlagen die Bedürfnisse des Menschen in ihr Gegenteil um. In dieser Welt von menschlichen Bedürfnissen zu sprechen, ist eine contradictio in adjecto. Bei Marx finden wir die ontologische Bestimmung des Menschen als gegenständliches, sinnliches, natürliches Wesen. Hier geht Marcuse aus, wenn er von vitalen, physiologischen Bedürfnissen nach Frieden, Glück,

Freiheit usw. spricht, kurz: von einer alternativen Gesellschaft (Sozialismus). So ist der Sozialismus bei Marcuse zunächst biologisch begründet. Entstehung und Befriedigung dieser neuen Bedürfnisse gehören dem Fundament einer jeden wirklich sozialistischen Revolution an. In diesem Zusammenhang analysiert Marcuse das breite Gefüge all jener Bewegungen, die sich durch die Geburt einer neuen Sinnlichkeit und Rationalität durchsetzen, Bewegungen, die weitgehend unter den Begriff Gegenkultur subsumiert werden. Doch scheint es, dass bei Marcuse das Gleichgewicht zwischen Sinnlichem und Rationalen noch immer nicht hergestellt ist, und dies zum Nachteil des Sinnlichen. Daraus folgt sein ablehnendes Verhältnis zu einigen revoltierenden Keimen, die in allen entwickelten Gesellschaften anzufinden sind.

UDK ool:335.95

Utopismus, der notwendige Unterschied, die reale Gestalt, die ideale Gestalt

MRIBAR Tine: Wissenschaft und Utopie

Was die Utopisten von den Apologeten unterscheidet ist nach Marx das Gefühl der Widersprüche. Der Utopismus aber bedeutet: den notwendigen Unterschied zwischen der realen Gestalt und der idealen Gestalt der Gesellschaft nicht zu begreifen und daher das Überflüssige Geschäft vornehmen zu wollen, denn ideellen Ausdruck selbst wieder realisieren zu wollen, da er in der Tat nur das Lichtbild dieser Realität ist. Dem Utopisten ist zu antworten: dass der Tauschwert oder näher das Geldsystem in der Tat das System der Gleichheit und Freiheit ist und dass, was ihnen in der Entwicklung des Systems störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Gleichheit und Freiheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit.

UDK ool:335.95

Utopizem, nujna razlika, realna struktura, idealna struktura.

MRIBAR Tine: Znanost in utopija

Utopiste razlikuje od apologetov po Marxu njihov občutek neprotislovja. Utopizem pa pomeni: ne zapopasti nujne razlike med realno in idealno strukturo družbe in se podajati zato v odvečen posel, hoteti znova realizirati sam idealni izraz, ki pa je zgolj fotografija realnosti. Utopistem je zato treba odgovoriti: menjalna vrednost ali publiše, denarni sistem je faktično sistem enakosti in svobode, in to, kar se utopistem v razvoju sistema kaže kot moteče, so immanentne motnje sistema, prav udejanjanje enakosti in svobode, ki pa se izkažeta kot neenakost in nesvoboda.

UDK 140:335.95

utopija, nemška klasična filozofija, meščanska družba, meščanska revolucija

ŠTRAJN, Darko: Beležke k vprašanju o meščanski utopiji

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo  
7 - 8

V prispevku gre za postavitev nekaterih miselnih izhodišč za razmislek o izvorih generiranja utopije v meščanski filozofiji. V tem okviru je centralna tema obravnavanja filozofija Fichteja in Hegla. Odkrivanje utopičnega vidika v teh filozofijah se izkaže kot reševanje aktualnega vprašanja, ker gre za ugotavljanje nastajanja utopije v strukturi transparentnega filozofsko-zgodovinskega preseka. Utopija v nemški klasični filozofiji izhaja iz tega, da ta filozofija misli meščansko družbo v njenih možnostih in iz njenih možnosti, ki jih vzpostavi meščanska revolucija.

UDK 140:335.95

Darko Štrajn

Utopie, deutsche klassische Philosophie, bürgerliche Gesellschaft, bürgerliche Revolution

ŠTRAJN, Darko: Notizen zur Frage der bürgerlichen Utopie

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo  
7 - 8 (+)

In Beitrag geht es um Aufstellung einiger gedanklicher Ausgangspunkte für Überlegungen über die Generierungsurspünge der Utopie in der bürgerlichen Philosophie. In diesem Rahmen ist das zentrale Behandlungsthema die Philosophie Fichtes und Hegels. Das Blosslegen des utopischen aspektes in diesen Philosophien erweist sich als Lösen aktueller Fragen, da es um die Feststellung des Entstehens der Utopie in der Struktur eines transparenten philosophisch-geschichtlichen Abrisses geht. Die Utopie in der deutschen klassischen Philosophie rührt daher, dass diese Philosophie die bürgerliche Gesellschaft in und aus ihren Möglichkeiten denkt, die durch die bürgerliche Revolution hergestellt werden.

Sinopsise označene z (+) je prevedel Peter Wieser, ostale avtorji tekstov.

KAZALO

	<u>Stran</u>
1) Uvod	1
2) Ernst Bloch : Svet , v katerem ima utopična fantazija korelat	2
3) Ernst Bloch : Študent Karl Marx	10
4) Tomaž Mastnak : Utopičnost ljubezni	15
5) Vinko Zalar : Komune med utopijo in realnostjo	49
6) Dane Satar : Dve konkretni utopiji	91
7) Leszek Kolakowski : Koncept levice	121
8) Bojan Baskar & Zoran Pistotnik : Problem človeških potreb	130
9) Tine Hribar : Znanost in utopija	179
10) Darko Štrajn : Beležke k vprašanju o meščanski utopiji	197
11) Gilles Deleuze & Felix Guattari : Psihoanaliza in kapitalizem	208
12) Theodor W. Adorno : K subjektu in objektu	237
13) Srečko Fišer : Eden v Eldoradu ( Polemika )	249
14) Sinopsisi	259